6

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

BEŞİR AĞA CAMİİ

Topkapı Sarayı'nın ikinci avlusunda XVIII. yüzyılda yapılmış cami.

Topkapı Sarayı olarak tanınan Sarây-ı Cedîd-i Âmire'nin ikinci avlusunun sol tarafında, Meyit Kapısı'nın hemen yanında, Raht hazinesi ve Zülüflü Baltacılar Koğuşu ile sınırlanan avlunun üçüncü kenarında ve Baltacılar Koğuşu'nun karşısında bulunmaktadır. Mimari üslûbu XVIII. yüzyılda yaptırıldığını gösterir. Üzerinde kim tarafından, hangi tarihte inşa edildiğini gösteren bir kitâbe olmamakla beraber, Sultan III. Ahmed devriyle I. Mahmud zamanında 1717-1746 yılları arasında Dârüssaâde ağası olan Hacı Beşir Ağa tarafından yaptırıldığı tahmin edilmektedir. Her ne kadar onun hemen arkasından aynı makama getirilen ve 1165'te (1751) idam edilen hâfız ve hattat Beşir Ağa da hatıra gelmekte ise de birincisinin pek çok hayır eserinin kurucusu olduğu düşünülerek bu caminin de onun tarafından yaptırıldığı genellikle kabul edilen bir görüştür. Tahsin Öz, bu caminin Has Ahur (Istabl-ı Hâs) 1733'te Yakalı Baltacılar Koğuşu haline getirildiğinde onlara mahsus olarak yaptırılmış olabileceğini yazmaktadır. Abdurrahman Şeref Bey'in bildirdiğine göre caminin içindeki levhalar bizzat Sultan Abdülmecid'in hattı ile yazılmıştı. Osmanlı devrinin sonlarında bakımsız bırakılarak harap olan Beşir Ağa Camii 1940-1944 yıllarındaki tamirde kurtarılarak ihya edilmiştir.

Beşir Ağa Camii yüksek bir bodrum üstünde fevkanî olarak yapılmıştır. Üç bölüm halinde olan bodrumun bir bölümü dikdörtgen planlı bir oda, ortadaki eyvan biçiminde dışarı açılan tonozlu bir mekân, üçüncüsü ise esas camiye çıkışı sağlayan merdiven bölümüdür. Dört cephesinde de iki sıra pencereler olan cami dikdörtgen planlı olup merdiven çıkışında bir son cemaat yeri mekânı, içinde de asma kat halinde bir mahfil vardır.

Dış duvarlardan bodrum katı taş ve tuğladan yapılmış, tuğla hatıllar, XVIII. yüzyıl mimarisinde çok görülen biçimde zencerek biçiminde derzlenmiştir. 1940-1944 yılları tamirinde üst katın dış yüzleri sıvanarak kırmızı badana ile boyanmıştır. Aslında bu cephelerin de tezyinatlı derzli olduğuna ihtimal verilebilir. Camiin üç sıra kirpi saçağı ve kurşun örtülü çatısı vardır.

İçerideki ahşap çıtalı tavan ise son tamirde yapılmıştır. Yuvarlak kemerli olan bütün pencerelerden üst sıradakiler tamirde sivri kemerli olarak yenilenmiştir. Abdurrahman Şeref Bey'in "kelime-i şehâdet" yazılı olduğunu ve caminin ilk yapılarından kaldığını söylediği mihrap üstündeki renkli camlı yuvarlak alçı pencere son tamirde korunmuştur. Üst sıra pencerelerdeki alçı çerçeveli renkli pencereler ise (revzenler) hep yenidir.

Beşir Ağa Camii'nin tamamen barok üslûpta zengin işlemeli mermer bir mihrabı vardır. Mimarisi bakımından başka küçük ibadet yerlerinden farklı olan bu caminin dikkate değer bir minaresi bulunmaktadır. Caminin kuzey tarafındaki köşesinde cumba şeklinde, taştan dört kademeli bir konsolun üstüne oturtulan tuğla gövdenin yukarı ucunda taştan bir şerefe bulunur. Gövdeyi aşmayan bu kapalı şerefede ses, barok kemerli bir dizi küçük pencereden yayılıyordu. Caminin bitişiğinde evvelce küçük bir hamam vardı. Kalıntıları 1940-1944'te kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

F. Davis, The Palace of Topkapı in Istanbul, New York 1970, s. 46, 199; Sedat Hakkı Eldem – Feridun Akozan, Topkapı Sarayı: Bir Mimari Araştırma, İstanbul 1982, s. 17, lv. 62; Semavi Eyice, Topkapı Sarayı, İstanbul 1985, s. 13; a.mlf., "İstanbul Minareleri", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 78, rs. 140; Abdurrahman Şeref, "Topkapı Sarây-ı Humayûnu", TOEM, I/6 (1326), s. 339; Tahsin Öz, "Topkapı Sarayı Müzesi Onarımları", Güzel Sanatlar Dergisi, VI, Ankara 1949, s. 26, 28, rs. 27-30.

Semavi Eyice

BEŞİR AĞA KÜLLİYESİ

Dârüssaâde ağası Hacı Beşir Ağa tarafından yaptırılan külliye.

İstanbul'da Soğukçeşme semtinde, eski Bâbıâli şimdiki vilâyet makamının yakınında bulunmaktadır.

Cami, kütüphane, sebil, tekke, sıbyan mektebi ve medreseden ibaret olan bu küçük külliye Hacı Beşir Ağa tarafından hayatının son yıllarında 1157-1158'de (1744-1745) yaptırılmıştır. Rahmî adında bir şairin yazdığı tarih kitâbelerinde 1157 ve 1158 tarihlerinin görülmesi, külliyenin

inşasının en azından iki yıl sürmüş olduğunu gösterir. Külliyenin aynı tarihte düzenlenmiş vakfiyesi şimdi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Lâle Devri ile başlayan ve Sultan I. Mahmud'un saltanatı yıllarında Türk mimarisine hâkim olan Batı'nın barok üslûbu burada tesirini göstererek ilk uygulamalarından birini vermiştir.

Hüseyin Ayvansarâyî, Ağa Camii adıyla kaydettiği bu külliyenin kapısı üstündeki kitâbenin tam metnini de verir. Kitâbedeki "Yeniden bu ibâdetgâh-ı pâki eyledi ihyâ" mısraı, Beşir Ağa'nın külliyesini daha eski bir cami veya mescidin yerinde yaptırmış olduğunu gösterir gibidir. Cami ve hatta belki de külliyenin tamamı Sultan II. Mahmud tarafından herhalde 1826-1839 yılları arasında tamir ettirilmiştir. Harim kapısı üzerindeki manzum kitâbede yer alan, "Muvaffak oldu Han Mahmud sânî şimdi tecdîdine" mısraı bunu belirtmekte, fakat bu tamirin tarihi verilmemektedir. 1950'li yıllarda tekke binası bir yangın geçirmişse de Vakıflar İdaresi tarafından tamir ettirilmiştir. 1986'da caminin avlu kısmı tamamen değiştirilerek burada külliyenin düzenine ve mimarisine çok aykırı düşen bir yer altı şadırvanı ile helâlar yaptırılmıştır.

Beşir Ağa Camii muntazam taş ve tuğla dizileri halinde inşa edilmiş olup fevkanîdir. Pencereli bir duvarın sınırladığı avlunun nihayetinde taş pâyelere dayanan sivri kemerli son cemaat yeri cephesi bulunur. Çok değişik ve pek nâdir görülen bir düzenleme ile bu son cemaat yeri oldukça

derin yapılmıştır. İlk kısım, daha içeride olan diğerinden iki sütuna binen kemerlerle ayrılmıştır. İlk kısım aynalı tonozlarla örtülü, dikdörtgen planlı üç bölüm halindedir. İkinci yani iç kısım ise klasik tipte, ortadaki bir kubbe ile yanlardakilerse çapraz tonozların örttüğü yine üç bölümden oluşmuştur. Son cemaat yerinin yan cephesi medrese avlusundan demir şebekeli üç kemerle ayrılmıştır.

Çok kısa olan taş minare camiden ayrı olarak yapılmıştır. Gövdesi, şerefesi ve petek kısımları sekiz köşelidir. Caminin harimi ise kare planlı olup bu mekânı örten kubbeye köşe pandantifleriyle geçilmiştir. Kubbe çokgen biçimde yüksek bir kasnağa sahip olup bunun her cephesinde bulunan bir pencere ana mekânı aydınlatır. Caminin mihrabı sanat değerine sahip olmadığı gibi günümüzde çirkin biçimde kalem işi boyalarla güya tezyin edilmiştir. Ahşap minber de çok sade ve gösterişsizdir. Ahşap kadınlar mahfeli ise daha zarif bir görünüme sahiptir. Caminin iç satıhlarını süsleyen kalem işi nakışlar da geç devrin zevksiz örnekleridir. Aslında herhalde kütüphanedekine benzer barok üslûpta çok güzel süslemeler vardı. Külliye meyilli bir arazi üzerinde kurulduğundan cami yüksekte kalmıştır. Altındaki boşlukta dükkânlar bulunur. Köşede ise külliyenin barok üslûbunu en mükemmel şekilde aksettiren sebil yer alır.

Beşir Ağa Sebili mermerden yapılmış olup üstünde kurşun kaplı bir kubbe ile geniş ahşap bir saçak bulunur. Genellikle sebillerde pencerelerin dışarı kavisli olmasına karşılık burada tam tersine pencereler içeri kavislidir. Beş pencereyi mermer sütunlar ayırır. Bunların aralarında dökme demirden şebekeler vardır. Beşir Ağa Sebili, İstanbul sebilleri arasında barok üslûbun ilk uygulandığı ve değişik biçimde bir örnek olarak sanat tarihi bakımından özel bir yere sahiptir. Sebilin pencerelerinin üst kısımlarındaki satıhlarda Rahmî mahlaslı şairin beş kıtadan meydana gelmiş uzun manzum tarihi işlenmiştir. Ayrıca sebilin yanında kitâbeli, mermer bir de çeşme bulunur.

Külliyenin medresesi avlunun sağında bulunur. Bu da cami gibi taş ve tuğladan karma teknikte yapılmış bir binadır. Rahmî mahlaslı şairin düzenlediği tarih kitâbesinde inşa tarihi 1157 (1744) olarak gösterilir. Faal olduğu devirde on iki hücresi olduğu kayıtlıdır. Bunlardan ikisi sonradan ilâve edilmiş “muhdes” barakalardır. 1330 Ağustosundaki (1915) kayıtta tamire ve tâdilâta ihtiyaç olduğu belirtilmiştir. Medrese mimari bakımdan

camiye çok değişik bir biçimde yapıştırılmıştır. Dört hücresi cami avlusu tarafındadır. Medresenin revaklı avlusuna ise minarenin yanındaki geçitten girilir. Revaklar, caminin son cemaat yerinden araları demir şebekeli, yüksek kemerlerle ayrılmıştır. Böylece son cemaat yerinden medrese iç avlusunu görmek mümkündür. Medresenin gusülhânesi ve helâsı da vardır.

Caminin sol tarafında, avludan, üzeri aynalı tonozla örtülü dikdörtgen biçiminde iki son cemaat yeri boyunca uzanan bir mekândan çapraz tonozlu kare bir odaya geçilir. İki tarafında ikişer pencere ile aydınlanan bu mekânın ne olduğu bilinmez. Ancak Hüseyin Ayvansarâyî'nin zikrettiği hünkâr mahfiline geçit veren kasr-ı hümâyun olması bir ihtimal olarak düşünülebilir.

Büyük bir kitap meraklısı olan Hacı Beşir Ağa Eyüp'teki dârülhadisinde, Medine ve Ziştovi'de yaptırdığı medreselerinde birer de kütüphane vakfettiği gibi bu külliyesinde de ayrı bir kütüphane yaptırmıştır. Külliyede kütüphane

olarak yer alır. Bu üzeri aynalı tonozla örtülü dikdörtgen biçiminde bir mekân olup içeriye sadece camiden geçilerek girilmektedir. Sahip olduğu kitaplar Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledildikten sonra bakımsız bırakılarak harap bir hale gelen kütüphanenin esasında duvar ve bilhassa tonozunun çok zengin şekilde barok üslûpta kabartma (malakârî) süsleme ile bezendiği görülmektedir. Tavanın göbek kısmındaki orta süslemeden sonra tonozun yan duvar bitimine kadar inen satıhları barok çerçeveli oval (beyzî) madalyonlarla kaplanmıştır. Böylece klasik Türk sanatına bütünü ile yabancı, fakat çok zengin bir süslemenin varlığı dikkati çeker. Aslında caminin içinin de aynı teknik ve aynı üslûpta süslemesi olduğuna ihtimal verilebilir. Kütüphanenin başka yerde görülmeyen bir özelliği de içeride barok kemerli bir nişin dip duvarında açılmış olan oval penceredir. Caminin minberinin yanındaki duvarda bulunan bu pencerenin barok üslûpta, alt kısmı koparılmış demirden güzel bir parmaklığı vardır.

Beşir Ağa Zâviyesi veya tekkesi başlı başına ayrı bir bina olarak kitâbesine göre 1158'de (1745) yapılmıştır. Külliyenin diğer binaları ile arasında dar bir aralık vardır. Tekke derviş hücreleri, mutfak, yemekhane, selâmlık ve tevhidhâneden meydana gelmiş ve bütün bu bölümler bir medrese gibi

revaklı bir avlu etrafında toplanmıştır. Güney tarafında, geçen yüzyılın ortalarında daha eski bir yapının yerinde inşa edildiği anlaşılan ayrıca üç katlı ahşap harem bölümü bulunur. Kare biçimli revaklı avlunun etrafında sıralanan kubbeli derviş hücrelerinden başka avlunun bir tarafında tekkenin diğer bölümleri iki kat halinde yer alır. Nakşibendî tarikatı tarafından kullanılan tekkede 1885-1886 yıllarında sadece, ikisi erkek üçü kadın olmak üzere beş kişinin yaşadığı bilindiğine göre artık burası hemen hemen terkedilmekte idi. Tekkeler kapatıldıktan sonra bakımsız kalan ve fakirlere barınak olan Beşir Ağa Tekkesi restore edildikten sonra bir süre Folklor Derneği tarafından kullanılmıştır; şimdi ise Batı Trakya Dayanışma Merkezi'dir.

Hüseyin Ayvansarâyî külliyede bir de sıbyan mektebi bulunduğunu bildirir. Görünürde böyle bir mekân tesbit edilememektedir. Caminin sol tarafında bulunan ve ne olduğu anlaşılmayan mekânın esasında sıbyan mektebi olabileceği düşünülürse de cami harimine bitişik sıbyan mektebi olması da makul bir çözüm değildir. Bu durum karşısında mektebin külliyeden ayrı olarak fakat yakınında inşa edilmiş olduğu ihtimali hatıra gelmektedir. Zaten sıbyan mektebinin esasının Sultan II. Bayezid'in kızlarından Aynişah Sultan tarafından vakfedildiği, hatta kabrinin de mektebin hazîresinde olduğu yine Ayvansarâyî tarafından bildirilmiştir. Sıbyan mektebi Hacı Beşir Ağa tarafından herhalde yeniden yapılmış ve kendi külliyesinin evkafına bağlanmıştır. 1923-1928 yılları arasında hazırlandığı tahmin edilen sıbyan mekteplerine dair bir listede, "Bâbıâli caddesinde... elyevm Evkaf'ça Mûsevîler'e îcar edilmektedir" denildiğine göre o sıralarda henüz mevcuttu. Turgut Kut, Muallim Cevdet Bey'in listesinde de yer alan bu mektebin Tomruk Dairesi karşısında olduğunu söyler.

Hacı Beşir Ağa ile hemen onun arkasından Dârüssaâde ağası olan hattat Beşir Ağa genellikle birbirine karıştırılır. Külliyenin avlu duvarının dış yüzündeki sivri kemerli gösterişsiz çeşme kitâbesi de ketebe imzasından anlaşıldığına göre Hattat Beşir Ağa tarafından yazılmıştır.

Beşir Ağa Külliyesi, Türk sanatında Batı tesirleriyle ortaya çıkan yeni sanat akımının ilk eserlerinden olan değerli bir yapı topluluğudur. Burada ayrıca nâdir rastlanır bir özellik olarak cami, medrese ve tekkenin bir kitle halinde

birleştirildiği görülür.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 48-50; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 39; İ. Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, s. 172, 178; Doğan Kuban, Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1945, s. 106; Semavi Eyice, Istanbul, Petit guide á travers les monuments byzantins et Turcs, İstanbul 1955, s. 21; a.mlf., "İstanbul Minareleri", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 70, rs. 114-115; a.mlf., "İstanbul'da Sultan I. Mahmud Çeşmesi", JTS (Orhan Şaik Gökyay Armağanı), VI (1984), s. 120-121, rs. 23; Özgönül Aksoy, Osmanlı Devri İstanbul Sıbyân Mektepleri, İstanbul 1968, s. 71; Eminönü Camileri (haz. Mehmet Doğru), İstanbul 1987, s. 75-77; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 85-87; M. Baha Tanman, İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri (doktora tezi, 1990), İÜ Ktp., 19364-19367, II/ 1, s. 82-86; Mübahat Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, VII-VIII (1977), s. 47; a.mlf., "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", İTED, VII (1978), s. 40-41; Turgut Kut, "İstanbul Sıbyan Mektepleriyle İlgili Bir Vesika", JTS, II (1978), s. 59, 69.

Semavi Eyice

BEŞİR AĞA KÜTÜPHANESİ

Dârüssaâde ağası Hacı Beşir Ağa tarafından İstanbul Cağaloğlu'ndaki külliyesinde 1745 yılında kurulan kütüphane.

Beşir Ağa'nın kurduğu kütüphaneler arasında en zengin koleksiyona sahip olanıdır. Kütüphane odası caminin bitişiğinde olup kapısı camiye açılmaktadır. Receb 1158 (Ağustos 1745) tarihli vakfiyesine göre bu kütüphanede dört hâfız-ı kütüb ve bir mücellit görev yapmaktaydı. Üçüncü hâfız-ı kütüb ayrıca kütüphanenin kapıcılığıyla da görevlendirilmişti.

Kütüphane, kuruluşundan bir süre sonra tesbit edilemeyen bir tarihte, hâfız-ı

kütüblerinin vakfiyedeki şartlara aykırı olarak beş günlüğüne bazı kitapların kütüphane dışına çıkmasına izin verdiklerinin ve bunun sonucu olarak da bir kısım kitapların kaybolduğunun tesbit edilmesi üzerine gerekli düzenlemeleri yapabilmek gayesiyle bir süre kapatılmıştı. Rebîülevvel 1198'de (Şubat 1784) yapılan sayımda otuz sekiz kitabın kaybolduğu anlaşılmış, geri kalan 676 kitap hâfız-ı kütüblere teslim edilip gerekli tedbirler alındıktan sonra kütüphane tekrar hizmete açılmıştır (VGMA, nr. 639, s. 128-150).

Kuruluşundan sonra yapılan bazı bağışlarla koleksiyonu zenginleşen Beşir Ağa Kütüphanesi bugün Süleymaniye Kütüphanesi'nde Beşir Ağa adıyla ayrı bir bölüm olarak muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hacı Beşir Ağa'nın Cağaloğlu'ndaki Cami, Medrese, Zaviye ve Kütüphanesine ait 1158 Tarihli Vakfiyesi, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 682, vr. 105b-118a; Hacı Beşir Ağa Evkafının Hazine Defteri,

VGMA nr. 19; nr. 639, s. 128-150; Halit Dener, Süleymaniye Umumî Kütüphanesi, İstanbul 1957, s. 38-39, tür.yer.; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 85-87, ayrıca bk. İndeks.

İsmail E. Erünsal

BEŞİR AĞA KÜTÜPHANESİ

Dârüssaâde ağası Hacı Beşir Ağa tarafından Eyüp'teki dârülhadisinde 1735 yılında kurulan kütüphane.

Beşir Ağa'nın İstanbul'da kurduğu bu ikinci kütüphane 1148'de (1735) düzenlenen vakfiyesine göre dinî ilimlerle ilgili küçük bir koleksiyondan meydana gelmiştir. Kütüphanede üç hâfız-ı kütüb ile bir kâtib-i kütüb görevlendirilmişti. Vakfiyede ayrıca hâfız-ı kütüblerden ikisinin medrese öğrencileri arasından seçilmesi istenmekte, diğer hâfız-ı kütübün ise medrese dışından âlim, fâzıl ve dindar bir kişi olması şart koşulmaktadır.

Kütüphanenin küçük koleksiyonu, 1156 (1743) yılında Râbia Hatun'un daha önce Ayasofya Kütüphanesi'ne vakfettiği kitapların bu kütüphaneye nakli ile oldukça zenginleşmiştir (VGMA, nr. 683, s. 187).

Beşir Ağa Kütüphanesi bugün Süleymaniye Kütüphanesi'nde Beşir Ağa (Eyüp) adıyla ayrı bir bölüm olarak muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hacı Beşir Ağa'nın Eyüp'teki Medrese ve Kütüphanesinin 1148 Tarihli Vakfiyesi, VGMA, nr. 736, s. 1-11; nr. 683, s. 187; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 85, 144, 157, 168, 174, 179, 184, 187, 233, 238, 257.

İsmail E. Erünsal

BEŞİR AĞA SEBİLKÜTTÂBI

Dârüssaâde ağası Hacı Beşir Ağa tarafından Kahire'de yaptırılan bir sebil ve mektep.

XIV. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak bilhassa Memlüklüler devrinde yaygınlaşan cami, medrese ve hankahların yola bakan köşelerinde iki katlı bir sebil inşasıyla üstünü sıbyan mektebi olarak kullanma geleneği daha sonraki yüzyıllarda da devam ettirilmiştir. "Sebilküttâb" adıyla anılan ve Kahire'de pek çok örneği bulunan bu tarz yapılar Osmanlılar devrinde de inşa edilmiştir. Beşir Ağa Sebili bunun günümüze intikal eden bağımsız örneklerinden biridir.

Şâriu'l-Halîci'l-Mısrî (eski Şâriu Derbi'l-cemâmîz) üzerinde, Sultan Mahmud Medresesi yanından bu caddeye inen Habbâniye sokağının kesiştiği köşede yer alan sebilin, benzerleri gibi suyun serin tutulması için iyi bir havalandırmaya imkân verecek şekilde iki cepheli olarak 1131'de (1719) inşa edildiği Türkçe kitâbesinden anlaşılmaktadır. Memlük üslûbunda yapılan sebilin iki cephesi üzerindeki pencereleri, köşeli geçmeleri olan oymalı bir pervaz çerçevelemektedir. Mektebin bulunduğu üst kat, ortada mermer sütunlu ve her iki tarafta çift kemerli bir ahşap sayvanla nihayetlenmektedir. Binanın portali, üstü köşeli biçimde düzenlenmiş mukarnaslı bir girinti teşkil etmekte olup oyma pervazla çevrelenmiştir. Yarısı duvara gömülü bir sütun sebilin köşesini süslemektedir. Binanın en dikkat çekici özelliği, kuzey cephesinin kıvrımlı yol düzenlemesine uydurularak yapılmış kavisli bir cephe tanzimine sahip olması ile Şâriu'l-Halîci'l-Mısrî'ye bakan cephesindeki pencereye bitişik olarak yapılmış alt kısmı şişkin bir istiridye kabuğu şeklindeki yekpâre mermer su haznesidir. Eski bir resminde görüldüğü üzere bu haznenin iki yanından dışarıya bir çıkıntı teşkil eden emzikler yer almaktadır (bk. Hüseynî, s. 208). Bu örnek emzikli sebiller için değişik bir numune teşkil eder.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü't-Tevfîkıyye, Kahire 1983, III, 100; VII, 170; R. B. Parker v.dğr., Islamic Monuments in Cairo-A Practical Guide, Kahire 1985, s. 164, 329; Mahmûd Hâmid el-Hüseynî, el-Esbiletü'l-Osmâniyye bi-medîneti'l-Kahire 1517-1798, Kahire, ts. (Mektebetü Medbuli), s. 208-209; Mehmet Akkuş, "Osmanlı Dönemi Kahire Vakıf Eserlerindeki Türkçe Manzum Kitabeler", VD, XXII (1991), s. 383-420.

Doris Behrens Abouseif

BEŞÎR b. AKREBE

بشير بن عقربة

Ebü'l-Yemân Beşîr (Bişr) b. Akrebe el-Cühenî (ö. 85/704)

Sahâbî.

Ne zaman ve nerede doğduğu bilinmemektedir. Çocukluk yıllarında babası Akrebe ile birlikte Hz. Peygamber'i ziyarete gitti; Peygamber de onu yanına oturtup başını okşadı ve Bahîr olan adını Beşîr'e çevirdi. Dilindeki kekemelik de Hz. Peygamber'in duasıyla geçti. Yaşlandığı zaman saçları ağardığı halde Hz. Peygamber'in elinin değdiği kısımların siyah kaldığı rivayet edilir. Babası Uhud Savaşı'nda şehid düşünce Hz. Peygamber Beşîr'i ziyaret etti; onun ağlamakta olduğunu görünce, "Ağlama! Ben baban, Âişe de annen olsa istemez misin?" diyerek onu teselli etti. Abdülmelik b. Mervân, Amr b. Saîd'i öldürdüğü gün Beşîr'den kalkıp bir şeyler söylemesini istedi. Beşîr de, "Ben Hz. Peygamber'in, sadece gösteriş ve riya için konuşmaya kalkışanı, Allah kıyamet günü riya ve gösteriş mevkiinde tutar, buyurduğunu işittim" (Müsned, III, 500) diyerek halifenin teklifini reddetme cesaretini gösterdi.

Daha sonra Filistin'e yerleşen Beşîr, el-Filistînî nisbesiyle de anılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 500; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, II, 78; İbn Abdülber, el-İstî'âb, I, 152; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, I, 233; IV, 62; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 153.

İsmail L. Çakan

BEŞİR FUAD

(ö. 1852 [?]-1887)

Fikir adamı ve tenkitçi.

Maraş ve Adana mutasarrıflıklarında bulunmuş olan Hurşid Paşa ile Giresunlu Memiş Paşa'nın kızı Habibe Hanım'ın oğlu olarak İstanbul'da dünyaya geldi. Anne ve baba tarafından Gürcü asıllıdır. Devrine göre seviyeli bir öğretim veren Fâtih Rüşdiyesi'nde beş yıl okuduktan sonra bir müddet babasının görevi dolayısıyla bulundukları Suriye'de Halep Cizvit Mektebi'nde tahsil gördü. 1871'de Askerî İdâdî'den, 1873'te Mektebi Harbiyye'den mezun oldu. Aynı yıl Sultan Abdülaziz'in yaverliğine tayin edildi ve bu görevi üç yıl devam etti. Yaverlik unvanı üzerinde kalmak şartıyla gönüllü olarak 1875-1876 Sırp savaşına iştirak etti. Aynı şekilde yine gönüllü olarak Rus Harbi'ne (1877-1878) ve Girit isyanlarının bastırılması harekâtına da (1878) katıldı. Kolağası rütbesiyle Harbiye Levâzımât-ı Umûmiyye Dairesi Teftiş Komisyonu üyesi iken askerlikten istifa ederek kendisini tamamen yazı ve yayın hayatına verdi. Bir ara Dârüşşafaka Mektebi'nde fahrî olarak öğretmenlik yaptı. Annesinin tutulduğu zihnî bir hastalığa yakalanmak korkusuyla sefahat hayatına daldı. Bu yüzden, ailesinin geçimini teminde daha fazla zorluğa düşmemek için hayatına son verdiğini açıklayan bir mektup bırakarak 5 Şubat 1887'de intihar etti. Mektupta cesedini teşrih malzemesi olarak Tıbbiye'ye hediye ettiğini yazmışsa da cenazesi Eyüp Sultan Kabristanı'na defnedilmiş, ancak mezarı daha sonra kaybolmuştur. Hayatında olduğu gibi ölümünden sonra da şahsiyeti ve intiharı üzerine, hükümetin müdahalesini gerektirecek münakaşalar olmuştur.

Beşir Fuad'ın, 1883 sonlarından başlamak üzere, intiharına kadar geçen dört yıllık kısa fakat çok yoğun bir yazı hayatı olmuştur. Önce Mustafa Reşid'in çıkardığı Envâr-ı Zekâ mecmuasında telif ve tercüme yazıları çıktı, daha sonra birkaç arkadaşıyla Hâver dergisini çıkarmaya başladı. 1884'te hemen tamamıyla fennî konulara dair yazıların neşredildiği Güneş dergisinin imtiyazını satın aldı. On iki sayı çıkabilen Güneş,

mukaddimesine göre, Osmanlı gençlerinin çağdaş müsbet ilimlere ve fennî gelişmelere yabancı kalmamasına çalışacaktı. 1884 yılının sonlarına doğru Türkiye'nin en eski özel gazetesi olan Cerîde-i Havâdis'in ıslah edilmesi teşebbüsüne geçilince bu maksatla başmuharrirliğine Beşir Fuad getirildi. Buradaki idareciliği ve yazarlığı da bir buçuk ay sonra, hükümet kararıyla gazetenin kapatılması üzerine sona erdi. Son yıllarında Tercümân-ı Hakîkat ve Saâdet gazetelerinde çeşitli konularda makaleleri yayımlandı.

Beşir Fuad doğrudan doğruya edebî türde eser vermiş olmadığı için edebiyat tarihlerinde yer almamıştır. İntiharı, bu intiharın sebep olduğu tartışmalar ve bu konu üzerinde zamanında konulan yayın yasağı da Beşir Fuad'ın uzun süre unutulmasına sebep olmuştur. Halbuki edebî türlerde eser vermemesine rağmen edebî tenkit alanında getirdiği dikkate değer görüşler, fikrî ve felsefî alanda devrin aydınlarına göre sahip olduğu kültür seviyesi, ona son devir Türk fikir tarihinde önemli bir yer verilmesini gerektirir.

Beşir Fuad üç Batı dilini (Fransızca, İngilizce ve Almanca) tercüme yapacak ve bu dillerin öğretimiyle ilgili metot kitapları yazacak kadar iyi biliyordu. Bunun dışında edebiyata, özellikle şiire ve şiirde hayalperestliğe karşı menfi bir tavır takınması, devrinde pek çok edebiyatçının kendisine düşmanlık göstermesine sebep olmuştur. Buna rağmen kendi nesli içinde belki de tek örnek olarak bu üç yabancı dili bilmesi, müsbet ilimler ve felsefe sahalarında küçümsenmeyecek seviyedeki mâlumatı, onu devri içinde farklı bir şahsiyet haline getirmiştir. Müsbet ilimlere, dil konularına, askerliğe, felsefeye ve edebiyata dair kitap ve makalelerinin ortak tarafı, hissîliğe ve hayalciliğe karşı olması, buna mukabil akılcı, materyalist ve pozitivist bir dünya görüşünü aksettirmesidir.

Oldukça kısa süren yazı hayatında çeşitli konularda 200'den fazla makale, telif-tercüme on altı kitap neşreden Beşir Fuad, Ahmed Midhat ve Muallim Nâci ile edebî musahabeler, Nâmık Kemal ve Menemenlizâde Mehmed Tâhir ile zaman zaman şiddetli polemiğe varan münakaşalar yapmıştır. Bu münakaşalar onun kendi nesli içinde olduğu kadar sonrakilere de örnek teşkil edecek objektif tenkit ve münazara usulünü ortaya koyar. Osmanlı aydınlarının çoğu Zola, Daudet, Dickens, Flaubert, Comte, Büchner, Spencer, D'Alembert, De la Mettrie, Chambers, Diderot, Claude Bernard, Ribaut, Tarde gibi Batılı düşünür ve edipleri ilk defa Beşir Fuad'ın kitap ve

yazılarıyla tanımışlardır. Bu isimleri birbirine bağlayan ortak vasıflar da edebiyatçıların realist-natüralist bir çizgide, filozof ve mütefekkirlerin ise rasyonalist, pozitivist, materyalist ve ansiklopedist oluşlarıdır. Batı edebiyatından ve düşünce tarihinden getirdiği bu isimler Beşir Fuad'ın şahsında tesadüfî olarak birleşmiş değildir. Makalelerinden bir edebiyat aleyhtarı olduğu anlaşılan Beşir Fuad, edebiyatın ancak gerçeğe, müsbet ilimlere hizmet etmesi şartıyla makbul olduğu kanaatinde idi. Ona göre estetik açısından hiçbir değeri olmayan şiir eğer gerçeklere uygunsa en güzel şiirdir. Beşir Fuad, Victor Hugo hakkında yazdığı ve Türk edebiyat tarihinde yazılmış ilk tenkidli monografi sayılabilecek küçük fakat önemli eserinde, çağdaşı olan Türk yazarlarının istisnasız büyük üstat kabul ettikleri Hugo'yu ve romantizmi tenkit ederek onun karşısına gerçek bir romancı olarak Zola'yı ve natüralizmi koyar.

Beşir Fuad'ın bazı yazılarında materyalizmi de benimsemediğini belirtmesi, sadece bütün felsefî sistemlere karşı oluşunun tabii bir sonucudur. Yoksa yazılarının genel havası, bilhassa çağdaşı olan Alman materyalist filozofu Büchner'den övgüyle bahsedişi, onun belki bir sistem olarak değil fakat bir doktrin olarak materyalizme yakınlığını gösterir. Voltaire hakkında kaleme aldığı diğer bir monografisinde ve bu kitabın sebep olduğu tartışmalarda da bu düşünceleriyle beraber skolastik zihniyeti yıkıp yerine akılcılığın, sonra bir adım daha

atarak yalnız müşahede ve tecrübe edilenin gerçek olduğunu ileri süren pozitivizmin müdafaasını yapar. Edebiyatta natüralizmi benimsemesi de bu mektebin Zola tarafından, tıpta tecrübeyi (pozitivizm) esas alan Claude Bernard'a bağlanmasındandır.

Avrupalı pozitivistler gibi Hıristiyanlık aleyhinde bulunan, birçok yazısında ilmin gerçeklerine karşı geldikleri, dini zulümlerine alet ettikleri gerekçesiyle papazları yeren Beşir Fuad, İslâmiyet aleyhinde doğrudan doğruya bir söz sarfetmiş değildir. Hatta hıristiyan Ortaçağ'ında İslâm'ın aydınlığından söz eden ifadeleri bile vardır. Ancak bu ifadeleler bazı İslâm filozof ve bilginlerinin ilmî gerçekleri dile getirmeleriyle sınırlı kalır. Bunun dışında onun, benimsediği bütün bilgin ve filozoflarla sadece hıristiyanî değil bütün dinlere ait inanç ve sistemlere karşı hiç olmazsa ilgisiz olduğunu kabul etmek güç değildir. Esasen XIX. yüzyıl Osmanlı

toplumu içinde dine karşı daha cüretli bir tavrın beklenmesi de yersiz olur. Nitekim bu tavrı ile onun zamanın gençleri ve özellikle Tıbbiye öğrencileri üzerinde materyalist ve ateist tesirleri olduğu bilinmektedir.

Beşir Fuad devrinin Türk yazı hayatına objektif, açık ve sade bir üslûp, şahsiyattan uzak bir münakaşa âdâbı getirmiştir. Natüralizm dolayısıyla edebiyat düşmanlığı, pozitivizm yoluyla din aleyhtarlığı ise devrinde her iki alanda da mevcut skolastik düşünceye ve taassuba bir reaksiyon olmaktan başka bir değer taşımaz.

Eserleri. A) Edebî, Felsefî, İlmî Kitapları. 1. Viktor Hügo (İstanbul 1302). Victor Hugo dolayısıyla romantizmi tenkit eden ve natüralizmi Türkiye'de tanıtan ilk eserdir. Ayrıca Türkiye'de yazılmış tenkitli biyografilerin ilki olup Beşir Fuad'ın edebî ve felsefî düşüncelerini göstermesi bakımından da önemli bir kitaptır. 2. Beşer (İstanbul 1303). Üç cilt olarak hazırlanması düşünülen bu eserin ancak iki cildi tamamlanabilmiştir. Eserde önem sırasına göre insan vücudunu korumaya ait ilimler, matematik ve tabii ilimler, çocuk terbiyesi, bazı pratik bilgiler ve güzel sanatlar yer almaktadır. 3. Volter (İstanbul 1304). Bu eserinde Voltaire dolayısıyla dinî ve felsefî fikirlerini az çok izah eden Beşir Fuad, Hıristiyanlığın taassup, cehalet ve zulümle yayılışının kısa bir özetini yaptıktan sonra Doğu'da yeni bir dinin yani İslâmiyet'in ilim adamları yetiştirerek geliştiğini anlatır. Türkiye'de dinsiz olarak tanınan Voltaire'in gerçekte sadece Hıristiyanlık aleyhinde bulunduğunu da bu vesileyle söyler. 4. İntikad (Muallim Nâci ile, İstanbul 1304). Viktor Hügo kitabının neşri üzerine Beşir Fuad'la Mualim Nâci'nin birbirlerine gönderdikleri ve daha çok edebî meselelerin ele alındığı mektuplardan meydana gelen bir eserdir. 5. Mektûbât (Fazlı Necib ile, İstanbul 1313). Yine Viktor Hügo dolayısıyla Fazlı Necib ile o günün edebî konularıyla ilgili olarak karşılıklı mektuplardan meydana gelen bir kitaptır. Eser, İlk Türk Materyalisti Beşir Fuad'ın Mektupları adıyla yeni harflerle de yayımlanmıştır (haz. C. Parkan Özturan, İstanbul 1989). B) Yabancı Dil Öğreten Metot Kitapları. Bedreka-i Lisân-ı Fransevî (Emil Otto'dan tercüme, İstanbul 1301); Miftâh-ı Bedreka-i Lisân-ı Fransevî (İstanbul 1302); Almanca Muallimi (Emil Otto'dan tercüme, İstanbul 1303); İngilizce Muallimi (Emil Otto'dan tercüme, İstanbul 1303); Usûl-i Ta'lîm (Emil Otto'dan tercüme, İstanbul 1303); Miftâh-ı Usûl-i Ta'lîm (İstanbul 1304). C) Tercüme Tiyatroları. İki Bebek (Victor Bernard – Eugène

Granger'in Fransızca eserinden tercüme, İstanbul 1300); Binbaşıyı Dâvet (K. F. Mor'un Almanca eserinden tercüme, İstanbul 1300); Birinci Kat (James Cobb'un İngilizce eserinden tercüme, İstanbul 1301).

Beşir Fuad'ın bütün kitap ve yazılarının tam bibliyografik künyeleri, Orhan Okay'ın İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad adlı eserinde verilmiştir (s. 223-233).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Midhat, Beşir Fuad, İstanbul 1304; Orhan Okay, İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad, İstanbul 1969; a.mlf., "Beşir Fuad", TDEA, I, 408-409; R. Ekrem Koçu, "Beşir Fuad", İst.A, V, 2601; Ekrem Işın, "Osmanlı Materyalizmi", TCTA, II, 365-367, 434-435.

Orhan Okay

BEŞÎR b. SA‘D

بشير بن سعد

Ebü’n-Nu‘mân Beşîr b. Sa‘d b. Sa‘lebe el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 12/633)

Kumandan sahâbî.

Ashabın ileri gelenlerinden Nu‘mân b. Beşîr’in babasıdır. İkinci Akabe Biatı’nda bulundu. Bedir, Uhud ve Hendek başta olmak üzere daha sonra yapılan bütün savaşlara Hz. Peygamber’le birlikte katıldı. Hicretin 7. yılı Şâban ayında (Aralık 628) Hz. Peygamber Beşîr b. Sa‘d’ın kumandasında otuz kişilik bir birliği, Medine’ye iki günlük mesafedeki Fedek yakınlarında oturan Mürreoğulları üzerine gönderdi. O sırada kışlık vadilerine çekilmiş olan Mürreoğulları’nın koyun ve deve sürülerini ele geçiren bu askerî birlik, hayvanları Medine’ye götürürken durumu öğrenen kabile mensupları çıkageldiler ve müslümanlarla çetin bir savaşa tutuştular. Çoğu şehid düşen İslâm birliğinden sağ kalanlar geri çekilmeye mecbur oldular. Ayağından ağır şekilde yaralanan ve bayıldığı için öldüğü sanılıp bırakılan Beşîr savaş bittikten sonra kendine geldi. Geceleyin civarda bulunan bir yahudi ailesine sığındı ve yaraları iyileştikten sonra Medine’ye döndü. Aynı yıl Şevval ayında (Şubat 629) Gatafânoğulları’nın Medine’ye saldırmayı planladıkları haber alınınca hazırlanan 300 kişilik İslâm birliğine, Hz. Ebû Bekir ile Ömer’in tavsiyesi üzerine yine Beşîr b. Sa‘d kumandan tayin edildi. Hz. Peygamber’in kendisine verdiği sancağı alan Beşîr, Fedek ile Vâdilkurâ arasında bulunan Cinâb (Cebâr) ve Yümn’e doğru yola çıktı. Uyeyne b. Hısn ile iş birliği yapan Gatafânlılar müslümanlarla savaşmayı göze alamayıp dağıldılar. Bir rivayete göre de savaşa tutuştuktan sonra bozguna uğradılar. Müslümanlar da ele geçirdikleri birçok ganimetle geri döndüler. Yine aynı yıl Zilkade ayında (Mart 629), bir yıl önceki Hudeybiye Antlaşması’na uygun bir şekilde yapılacak olan Umretü’l-kazâ seferinde Hz. Peygamber muhtemel bir savaşı dikkate alarak yanında götürdüğü silâhları muhafaza görevini Beşîr’e verdi. Hz. Peygamber’in vefatından sonra Sakīfe günü ensardan birinin halife olmasını ısrarla isteyen Medineli hemşehrilerine rağmen Hz. Ebû Bekir’in halife seçilmesini savunan ve ona

ilk biat eden Beşîr 633'te yapılan Irak seferine katıldı ve Hîre'nin fethinde bulundu. Hâlid b. Velîd'in yönettiği Aynü't-temr seferinde şehid oldu. Beşîr b. Sa'd'ın Hz. Ömer'in hilâfet dönemine de yetiştiği ve onun, "Bazı konularda keyfî hareket edersem ne yaparsınız?" sorusuna "Seni ok doğrultur gibi doğrulturuz" diye cevap verdiği de rivayet edilmektedir (İbn Manzûr, V, 224; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, I, 464). Câhiliye döneminde okuma yazma bilen nâdir kişilerden biri olan Beşîr, Hz. Peygamber'den rivayette bulundu ve ona çeşitli sorular yöneltip cevaplar aldı.

Bir defasında Resûl-i Ekrem'e, Allah Teâlâ'nın Peygamber'e salât ve selâm getirilmesini emrettiğinden bahisle bunun nasıl yapılacağını sordu. Hz. Peygamber de, "Allāhümme salli ve bârik" dualarının okunacağını söyledi (Müslim, "Salât", 65). Bir başka sefer de karısının ısrarı üzerine oğlu Nu'mân'ı alarak Hz. Peygamber'in huzuruna geldi ve Nu'mân'a bir köle bağışladığını, Resûlullah'ın buna şahit olmasını arzu ettiğini söyledi. Hz. Peygamber, diğer çocuklarına da aynı şekilde bağışlar yapıp onlar arasında eşit davranmadıkça bu nevi hibelerin uygun olmayacağını belirtti (Buhârî, "Hibe", 12; Müslim, "Hibât", 9-19). Beşîr b. Sa'd'dan en çok oğlu Nu'mân ve torunu Muhammed rivayette bulunmuşlardır. Urve b. Zübeyr, Humeyd b. Abdurrahman ve Şa'bî'nin rivayetleri ise mürsel*dir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Hibe", 12; Müslim, "Salât", 65, "Hibât", 9-19; Vâkıdî, el-Megāzî, II, 723, 727-728, 733-734; İbn Sa'd, et-Tabakat, II, 118, 121, 126; III, 182, 531, 618; VIII, 361; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), III, 22-23, 26, 155, 221-222; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, I, 231; a.mlf., el-Kâmil, II, 226-227, 330-331, 395; İbn Manzûr, Muẖtasaru Târîẖi Dımaşḳ, V, 224; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-eser, II, 146-148; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 158; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, I, 464-465; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VII, 310-311, 317-319, 333; K. V. Zetterstéen, "Beşîr", İA, II, 573; W. ʿArafat, "Bashīr b. Saʿd", EI² (Fr.), I, 1109-1110.

M. Yaşar Kandemir

BEŞLİK

II. Mahmud zamanında çıkarılan ayarı çok düşük gümüş sikkelere verilen ad.

1245'te (1829) padişahın tahta çıkışının 22. yılında hazineyi sıkıntıdan kurtarmak gayesiyle, mevcut ayarı düşük meskûkât*ın bir kat daha ayarının düşürülmesine karar verilerek yeni bir beş kuruşluk ile bunun kısımları olan yüzlük (2.5 kuruş), kırklık (kuruş), yirmilik (yirmi paralık) ve onluk (on paralık) çıkarılmasına başlandı. Bütün bunlar Darphâne Emini Kazzâz Artin Çelebi'nin buluşu idi. Bu gibi kara beşlikler eski cihadiye beşliğinden daha küçüktü. 39 mm. çapında ve 15.80 gr. ağırlığında olup yazı ve tuğranın etrafı kurdeleli bir düğümle bağlı bir hilâl ve dış tarafları da çiçekli bir su ile çevrilmişti. Cedîd beşlikler ve kısımları II. Mahmud'un tahta çıkışının 22, 23 ve 24. yılları arasında noktasız olarak basılmıştır. Bu sikkelerin ayarı binde 220-225 arasında idi. Miktarları da 115.000.000 kadardı. İtibarî değerleri ile hakiki değerleri arasındaki fark dolayısıyla hazineye 39.675.000 kuruş gelir sağlanmıştı.

Üç sene sonra yani II. Mahmud'un cülûsunun 25. senesine rastlayan 1248'de (1832) görülen lüzum üzerine, ayarı öncekilerden daha düşük olmak üzere ikinci tertip beşlikler ile kısımları basıldı. Bunların ayarı binde 170-175 raddelerine indirilmiş ve öncekilerden ayrılabilmeleri için her iki yüzün kurdelesi altına nokta konulmuştu. Çıkarılan meblağın miktarı 245.000.000 olup hazineye sağlanan gelir 118.825.000 kuruştu. Noktalıların gerçek değeri 2 kuruş 23 para, noktasızların değeri ise 3 kuruş 10 para idi. Piyasada her ikisi de 5 kuruşa tedavül ettiriliyordu. Bu beşliklerden yarı yarıya bir gelir sağlandığını anlayan muhtekirler bir taraftan taklidini yaparak kalp paraları piyasaya sürmeye başlamışlar, diğer taraftan bazı sermayedarlar da yabancı ülkelerde aynı ağırlık ve ayarda metelik meskûkât bastırarak bunları Osmanlı ülkesine sokmuşlardı. Bu durumu tesbit eden hükümet 1249'da (1833) sikkenin ıslahına karar vererek % 44 ayarında altılık, nısf ve rubu' adıyla yeni bir sikke çıkarmak mecburiyetinde kalmıştı.

BİBLİYOGRAFYA

S. Lane Poole, Catalogue of Oriental Coins in the British Museum, London 1883, VIII, rs. XXXI, s. 281 vd.; İsmail Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, Konstantiniye 1307, s. 414-416; Süleyman Sûdi, Usûl-i Meskûkât-ı Osmâniyye ve Ecnebiyye, İstanbul 1311, s. 56-63; Hasan Ferid, Nakd ve İʻtibârî Mâlî Meskûkât, İstanbul 1330-33, s. 195-196; M. Belin, Türkiye İktisadî Tarihi Hakkında Tetkikler (trc. M. Ziya), İstanbul 1931, s. 281 vd.; Anistas el-Kermilî, Resâʾil fi'n-nukūdi'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye veʿilmü'n-nümmiyyât, Kahire 1939, s. 169; Pakalın, I, 211; W. L. Clark, The Silver Coinage Mahmud II Struck at Constantinople, New York 1950, s. 125; Ekrem Kolerkılıç, Osmanlı İmparatorluğu'nda Para, Ankara 1958, s. 125; Nuri Pere, Osmanlılarda Mâdenî Paralar, İstanbul 1968, s. 242, 246, 248, 249, 250; Cüneyt Ölçer, Sultan Mahmud II. Zamanında Darp Edilen Osmanlı Madenî Paraları, İstanbul 1970, s. 18, 49, 50; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, II, 683; "Beşlik", İA, II, 574.

İbrahim Artuk

BEŞLÜ

Sınır boylarındaki kale ve palankalarda muhafızlık yapan, gerektiği zaman akına giderek düşmanın durumundan hükümeti haberdar eden serhad kulu süvarilerinden bir sınıfın adı.

(bk. SERHAD KULU).

BEŞŞÂR b. BÜRD

بشار بن برد

Ebû Muâz Beşşâr b. Bürd el-Ukaylî (ö. 167/783-84)

Şiirleri örnek (şâhid) olarak kullanılan son Arap şairi.

Her ne kadar şiirlerinde Sâsânî hânedanı gibi köklü bir aileden geldiğini, Bizans İmparatoru Kayser'in dayısı olduğunu ileri sürüyorsa da İran'a bağlı Tohâristan'dan olan dedesi Yercûh, Mühelleb b. Ebû Sufre tarafından esir alınmış, babası Bürd de önce Mühelleb'in karısı Hîre el-Kuşeyriyye'nin, daha sonra Basra'da Benî Ukayl kabilesinden Ümmü'z-Zibâ adında bir kadının kölesi olmuştur. Beşşâr, babası henüz köle iken iki gözü kör olarak dünyaya geldi ve sâhibesi tarafından âzat edildi. Çocukken kulağında küpe bulunduğu için kendisine "küpeli" anlamına gelen Ebû Riâs (أبو رعاث) veya Mura''asالمرعّث)) lakabı verilmiştir. Çocukluğunu Benî Ukayl kabilesi içinde geçirip sağlam bir dil öğrenen Beşşâr, on yaşlarında şiir söylemeye başladı. Gençliğinde Basra mescidlerindeki ilim meclislerine ve Merbid'deki edebî muhitlere devam etti. Vâsıl b. Atâ ve arkadaşları ile yaptığı görüşmeler sayesinde bunlardan öğrendiği fıkıh ve kelâm kendisinin ilmî ve fikrî alandaki gelişmesine yardımcı oldu. Ahtal, Cerîr b. Atıyye ve Ferezdak gibi hicviyeleriyle ünlü şairlerin döneminde yaşadığı için onların şiirlerinden etkilendi. Körlüğünün ve bir köle ailesinden gelmiş olmanın ezikliğini telâfi etmek ve hakir görülmenin meydana getirdiği intikam duygularını tatmin etmek için kendi kabilesini dahi hicvederdi. Bu yüzden Basralılar onun hicvine konu olmaktan daima çekinmişlerdir. Ukbe b. Selîm ve Hâlid b. Bermek dışında Ukayl kabilesinden methettiği herkesi hicvedecek kadar karakter zaafı göstermiş, bu iki kişi de verdikleri câizelerle kendilerini onun hicvinden kurtarabilmişlerdir.

Epiküryen bir ahlâkı benimseyen ve bunu şiirlerinde terennüm eden Beşşâr, inanç açısından çeşitli mezhepler arasında bocalayıp durmuş, şiirlerinde Zerdüşt dinine temayülünden ötürü zındıklıkla suçlanmıştır. İlk zamanlar Mu'tezile ileri gelenleriyle düşüp kalkan ve onlardan ilim tahsiline çalışan

Beşşâr, Hz. Peygamber’den sonra herkesin dalâlete düştüğünü iddia ederek halkı tekfire kalkışmış ve ateşin topraktan üstün olduğu gerekçesiyle Âdem’e secde etmeyen şeytanı savunmuştur. Bunun üzerine Vâsıl b. Atâ onun zındık olduğunu ve öldürülmesi gerektiğini söylemiş, bu yüzden iki defa Basra’dan sürülmüş, ancak hasımlarının ölümünden sonra Basra’ya dönebilmiştir.

Beşşâr mevâlî*den olduğu için Emevîler devrinde kendisine önem verilmemiş, ancak Abbâsîler’den Mehdî-Billâh ve veziri Hâlid b. Bermek zamanında itibar görebilmiştir. Halife Mehdî Beşşâr’ın müstehcen şiirler yazmasına engel olmuşsa da hiciv yazmasını önleyememiştir. Bu yüzden o sunduğu kasidesine ödül vermeyen vezir Ya‘kub b. Dâvûd’u, hatta aynı sebeple Halife Mehdî’yi bile hicvetti ve bu hicviyesini nahiv âlimlerinden Yûnus b. Habîb’in meclisinde okudu. Bunu öğrenen Ya‘kub b. Dâvûd, evvelce Beşşâr’ın zındık olduğuna ve öldürülmesi gerektiğine inandıramadığı Mehdî’yi bu konuda ikna etti. Hadiseyi bizzat tahkik etmek için Basra’ya hareket eden halife Batîha’da vakitsiz bir ezan sesi duydu. Bunu sarhoş olduğu için Beşşâr’ın yaptığını öğrenince kendisine had* cezası verilmesini emretti. Doksan yaşındaki şair on üçüncü (bir rivayete göre yetmişinci) sopada öldü. Onu halifenin bağışlayabileceğini düşünerek vezir Ya‘kub b. Dâvûd’un öldürttüğü de rivayet edilmektedir. Beşşâr’ın ölümü halkı sevindirmiş, cenazesinde sadece zenci câriyesi bulunmuştur.

Beşşâr büyük bir sanatkâr olarak “muhdesûn” diye bilinen yeni bir akımın kurucusu kabul edilmektedir. Nitekim Selm el-Hâsir (ö. 186/802) ile Müslim b. Velîd (ö. 208/823) üzerindeki tesiri açıkça görülür. Câhiliye şiirinde İmruülkays, İslâmî şiirde Kutâmî, kasidenin “matla‘” bölümünü en başarılı bir şekilde söyleyen şairler olarak kabul edildiği gibi Beşşâr da bu konuda muhdesûn şairlerinin en başarılısı olarak ün yapmıştır. Böylece devrinde bir akım başlatan Beşşâr, şiir sanatında Müslim b. Velîd ile Ebû Temmâm’a örnek olmuş, konuşur gibi rahat şiir söyleyen bir üslûp ile de nesirde tekâmülün zirvesine çıkan Bedîüzzaman el-Hemedânî ile Harîrî’nin yetişmelerinde etkili olmuştur. Asmaî, akıcı üslûbu sebebiyle Beşşâr’ı Nâbiga ez-Zübyânî ile Meymûn b. Kays el-A‘şâ’ya benzetir. Beşşâr şiiri günlük ihtiyaç haline getirmeyi başarmış; her mevzua yer verdiği şiirleri, o günün insanları için bir şevk veya teselli kaynağı olmuştur. Özellikle tasvirlerinde çok başarılı olan şair halkla iç içe olduğu için onları yakından

tanımış ve hayatlarını gözü görenlerden daha iyi bir şekilde tasvir etmiştir.

Beşşâr'ın, Emevî devrinin büyük hiciv şairlerinden biri olan Cerîr b. Atıyye'yi sırf şöhret kazanmak maksadıyla hicvettiği rivayet edilirse de bu rivayetin, o dönemin şairlerinden olup Beşşâr'ı hicveden Cerîr b. Münzir es-Sedûsî ile Cerîr b. Atıyye'nin karıştırılmasından ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. O herkesi hicvettiği halde hicvedilmekten korkardı. Hatta kendisini hicvetmemesi için Ebü'ş-Şamakmak'a yılda 200 dirhem verdiği rivayet edilir. Birinci sınıf bir sanatkâr olmasına ve şiirlerini Arapça söylemesine rağmen daima İranlılar'ı metheder, Arap ırkını küçümserdi. Tamamlayamadığı şiirlerini hiçbir anlam taşımayan kelime ve yabancı isimlerle doldurduğu için büyük dil âlimlerinden Ahfeş el-Ekber ve Sîbeveyhi tarafından eleştirilmiş, buna karşılık Beşşâr da onları hicvetmiştir. Daha sonra bu iki âlim onun hicvinden kurtulmak için kendisini şiirleriyle istişhâd* edilen son şair kabul etmişlerdir.

Beşşâr'ın şair olarak Mervân b. Ebû Hafsa'dan aşağı olduğu iddiası doğru değildir. Bizzat Mervân'ın, şiirlerini Beşşâr'a tashih ettirmesi de bunu göstermektedir. Diğer taraftan Mervân tarz ve üslûp olarak eskiye bağlı kaldığı halde Beşşâr şiirdeki klasik konuları aşıp devrinin yadırgadığı yenilikler vücuda getirmiştir. Kasideleri şekilce kusursuz olup recez*leri hemen hemen kaside kadar uzundur. Halka ve münevverlere farklı dillerle hitap etmiştir. Kendisi gibi âmâ olan Ebü'l-Alâ el-Maarrî'ye hiçbir yönden benzemez; zira Maarrî belli bir felsefenin sahibidir, Beşşâr ise bazı karışık fikirlere saplanmış şüpheci bir şairdir. Kimsenin kendisini anlamadığı iddiasıyla İslâmiyet'i küçümsemeye kalkışmıştır. Serbest ve lâubali oluşu sebebiyle müstehcen şiirler terennüm ederek diğer şairlere oranla halkın cinsî duygularını fazlasıyla tahrik etmiştir.

Câhiliye devrinde ve İslâmî dönemde en çok şiir söyleyen üç şairden biri olan -diğer ikisi Seyyid el-Himyerî (ö. 173/789) ile Ebü'l-Atâhiye'dir (ö. 211/826)- ve 1200 kaside söylediğini bizzat ifade eden Beşşâr'ın İslâm'a karşı tavrı, sefahatı, zındıklıkla itham edilmesi ve herkesi hicvetmesi sebebiyle şiirlerinin ancak bir kısmı günümüze kadar gelebilmiştir. Bunların bir bölümü tabakat kitaplarıyla antolojilerde bir araya getirilmiş, çok az bir kısmı da divan halinde toplanabilmiştir. Bazı şiirleriyle divanı neşredilmiştir: 1.

el-Muhtâr min şiʿri Beşşâr. Hâlidiyyân diye meşhur olan ve bu isimle ortak kitap yazan Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim (ö. 380/990) ile Ebû Osman Saîd b. Hâşim (ö. 371/981) adlı iki kardeşin yaptıkları bir derleme olup Ebû Tâhir İsmâil b. Ahmed et-Tücîbî'nin şerhiyle birlikte Muhammed Bedreddin el-Alevî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1934). 2. Dîvânü Beşşâr b. Bürd. Muhammed Tâhir b. Âşûr (ö. 1973) tarafından bulunarak şerhedilen divanı Muhammed Rifat Fethullah ile Muhammed Şevki Emîn gözden geçirerek yeni açıklamalar ilâvesiyle üç cilt halinde yayımlamışlardır (Kahire 1369-1376/1950-1957). Asıl divanın yarısı olduğu tahmin edilen ve ancak "ra" kafiyesine kadar olan kısmı ihtiva eden bu üç ciltte 6628 beyitten oluşan 255 kaside mevcuttur. Bunlara bazı ilâve ve açıklamalar getiren IV. cilt Muhammed Tâhir b. Âşûr ile Muhammed Şevki Emîn tarafından hazırlanarak neşredilmiştir (Kahire 1966).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, s. 643-646; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, III, 135-250; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 181, 401; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VII, 112-118; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 271-274; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 149-150; İbnü'l-İmâd, Şezerât, I, 264-265; Abdülkadir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, III, 230-232; Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, Meʿâhidü't-tansîṣ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1367/1947, I, 289-304; Sezgin, GAS, II, 455-457; Şevki Dayf, Târîhu'l-edeb, III, 201-202; Corc Gureyyib, Beşşâr b. Bürd, Beyrut, ts.; Tâhâ el-Hâcirî, Beşşâr b. Bürd, Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif); Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 124-130; Butrus el-Bustânî, Üdebâʾü'l-ʿArab, Beyrut 1979, II, 3659; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, II, 92-96; Hüseyin Atvân, Şuʿarâʾü'd-devleteyn: el-Emeviyye ve'l-ʿAbbâsiyye, Beyrut 1981, s. 254-262; C. Zeydân, Âdâb, I, 363-366; Abdülfettâh Sâlih Nâfi', es-Sûre fî şiʿri Beşşâr b. Bürd, Amman 1983; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 52; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîhih, Beyrut 1985, II, 285-296; a.mlf., Târîhu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut, ts. (el-Matbaatü'l-Bûlisiyye), s. 369-386; Mustafa eş-Şek'a, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ fi'l-asri'l-ʿAbbâsî, Beyrut 1986, s. 99-168; [Abdülkadir] el-Mağribî, "Beşşâr b.

Bürd", MMİADm., IX/12 (1929), s. 705-722; Muhsin Gıyad, "Sûretü Beşşâr b. Bürd fî Kitâbi'l-Eganî", MMİIr., XX (1970), s. 192-218; Hamîd Muhlif el-Heytî, "Beşşâr b. Bürd Müceddiden", Mecelletü Âdâbi'l-Müstansıriyye, II, Musul 1977, s. 61-72; André Roman, "Un Poème "Ouvert" de Bassar b. Burd", BÉO, XXV (1978), s. 185-196; Faruk Ömer Fevzi, "Beşşâr b. Bürd ve siyâsetü ʿasrih", el-Mevrid, XVI/1, Bağdad 1987, s. 75-86; J. Hell, "Beşşâr b. Bürd", DMİ, III, 648-650; TA, VI, 249; Kasım Kufralı, "Beşşâr b. Bürd", İA, II, 574-576; R. Blachère, "Bashshar b. Burd", EI² (İng.), I, 1080-1082.

Cemal Muhtar

BETTÂNÎ

البتّاني

Ebû Abdillâh Muhammed b. Câbir b. Sinân er-Rakkı el-Harrânî (ö. 317/929)

İslâm astronomlarının en büyüklerinden.

İsmi Batı'da Albetanius, Albategnus veya Albategni şeklinde anılır. Aslen Sâbiî bir ailenin çocuğu olup büyük bir ihtimalle III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında Harran civarındaki Bettan'da doğdu. Nitekim Bettânî ve Harrânî nisbeleri de bunu göstermektedir. Sadece İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde rastlanan Rakkı nisbesi ise hayatının büyük kısmını geçirdiği ve ünlü rasatlarını yaptığı Fırat'ın sol sahilindeki Rakka şehrinden gelmektedir. Doğum tarihi ve çocukluğu hakkında bilgi yoktur. İlk rasatlarını 264 (877) yılında yaptığı bilinmektedir; o tarihte yirmi yaşında olduğu kabul edilirse yaklaşık 244'te (858) doğduğu söylenebilir. Babasının, İbnü'n-Nedîm tarafından zikredilen meşhur astronomi aletleri ustası Câbir b. Sinân el-Harrânî olması mümkündür. Bettânî'nin künyesi kadar astronomi aletleri icat ve imal etmedeki mahareti de bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Hayatının sonraki dönemleri hakkında bilinenler de çok sınırlıdır. İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'i ile İbnü'l-Kıftî'nin Târîhu'l-hükemâʾ adlı eserinde onun geometri, teorik ve pratik astronomi ile astrolojide önde gelen bilginlerden ve meşhur gözlemcilerden biri olduğu; güneş ve ay gözlemlerine ait tablolar verip Batlamyus'un (Ptolemaios) el-Mecistî'sindeki bilgileri tashih ederek geliştirdiği ve yeni buluşlarını açıkladığı çok önemli bir zîc yazdığı; bu kitapta beş gezegenin hareketlerini ve bunlarla ilgili astronomik hesapları verdiği; zîcinde bahsettiği gözlemlerin bir kısmını 267 (880) ve 287 (900) yıllarında yaptığı; Caʿfer b. Muktefî'nin sorularına verdiği cevaplardan anlaşıldığına göre rasat faaliyetlerinin 264'te (877) başlayıp 306'ya (918) kadar devam ettiği; ayrıca zîcindeki sabit yıldız rasatlarını 299 (911) yılında yaptığı ifade edilmektedir. Anılan kaynaklarda Rakka ahalisinden Benî Zeyyât ailesinin uğradığı bir haksızlık yüzünden onlarla birlikte Bağdat'a gittiği ve sonra 317'de (929)

memleketine dönerken Halife Mu‘tasım tarafından yaptırılmış olan Kasrü’l-Cis’te vefat ettiği belirtilmektedir. İbn Hallikân ise Bettânî’nin ölüm yeri için Musul civarında bir şehir olan Hadr’ı göstermekte, buna karşılık araştırmacı Nallino da Hadr (الحضر) kelimesinin Ciss’in (الجص) yanlış yazılmış şekli olduğunu ileri sürmektedir. Yâkut el-Hamevî’nin aynı yerden Kasrü’l-Hadr adıyla bahsettiği göz önüne alındığında Nallino’nun iddiasının tutarlı olduğu görünmektedir. Bettânî’nin hayatı hakkındaki bu bilgilere, Antakya’da 23 Ocak ve 2 Ağustos 901 tarihlerinde bir güneş ve bir ay tutulmasını gözlemiş olduğu da ilâve edilebilir; bu gözlemlerden kendisi zîcinde bizzat bahsetmektedir.

Eserleri. 1. Kitâbü’z-Zîc. el-Câmiʿ fî hisâbi’n-nücûm ve mevâzıʿi mesîrihe’l-mümtehan adıyla da anılır. İbnü’n-Nedîm’in verdiği bilgiden, bu kitabın iki nüshasının bulunduğu ve ikincisinin daha geliştirilmiş olduğu anlaşılmaktadır. ez-Zîcü’s-Sâbiʾî adıyla da anılan ve astronomi ilmine büyük katkıları bulunan bu eser, Bettânî’nin Doğu ve Batı’da büyük bir şöhret olmasını sağlamıştır. Kitabın orijinal adı büyük ihtimalle İbnü’n-Nedîm ve İbnü’l-Kıftî tarafından zikredildiği üzere Kitâbü’z-Zîc’dir. Çünkü VII. yüzyıldan önce “astronomi tablosu” anlamında kullanılan zîc kelimesi daha sonraları “astronomi risâlesi” anlamında kullanılır olmuş ve eski yerini aslında “küçük akarsu” mânasına gelen cedvel kelimesine bırakmıştır. Kitâbü’z-Zîc’in mukaddimesinde, kendinden öncekilerin çalışmalarında gördüğü hata ve ihtilâflar yüzünden böyle bir kitap yazmaya ihtiyaç duyduğunu ifade eden Bettânî, bu kitabında mevcut teori ve istidlâlleri yeni gözlemlere dayanmak suretiyle ıslah edip geliştirdiğini belirtmektedir. Bu arada şerh, tenkit, ıslah ve ilâvelerini kaleme almadan önce el-Mecistî’den yaptığı bütün iktibasları da büyük bir titizlikle kaydetmiştir. Elli yedi “bahis”ten meydana gelen bu eserin ilk bahislerinde pratik tarifler verilmiş ve problemler ortaya konulmuştur. Bettânî 3. bahiste kendi trigonometrik fonksiyonlar teorisini geliştirmiş, 4. bahiste kendi gözlemlerini vermiş, 5-26. bahislerde çoğu astrolojik yorumların izahı için tertiplenmiş olan pek çok küresel astronomi problemini etraflı şekilde ve büyük bir vukufla münakaşa etmiş, bu arada da ortografik projeksiyon prensiplerine dayanan yeni düşüncelerini açıklayıp küresel trigonometriye yeni çözümler getirmiş ve ayrıca ilim âlemine küresel trigonometrinin temel teoremlerinden olan “kosinüs teoremi” gibi çok önemli bir yenilik kazandırmıştır. Batlamyus’un

güneş, ay ve gezegenlerin hareketlerine dair teorisi 27-31. bahislerde ele alınmış, 32. bahiste çeşitli takvimlerle bunların her birindeki tarihlerin diğerlerine çevrilmesi anlatılmış, 33-48. bahislerde tabloların kullanılışları tarif edilmiş, 49-55. bahislerde astrolojinin esas meseleleri ele alınmış, 56. bahiste bir güneş saatinin, 57. bahiste ise bazı astronomi aletlerinin yapımı anlatılmıştır.

Batlamyus kinematiğine karşı genelde açık bir tenkit tavrı takınmamış olmakla birlikte Bettânî, Batlamyus'un ortaya koyduğu pratik sonuçlar hakkında ciddi bir şüphenin delillerini ortaya koyarak onun güneş apojesinin veya ekliptik eğiminin değişmezliği iddiası gibi yahut gezegen hareketlerinin ana parametrelerinde yaptığı yanlışlıklar gibi pek çok hatasını bazan açıkça, bazan da zımnen düzeltmiştir. İslâm astronomları ekliptik eğiminin değişimi konusuyla hayret verecek kadar erken tarihlerde ilgilenmeye başlamışlardır. Bu değişimin yılda 0,5 saniye mertebesinde pratik değeri olmayan bir farkla vuku bulduğu söylenirse bu bilginlerin ilmî dikkat ve hassasiyetlerinin derecesi daha iyi anlaşılmış olur. Bettânî'nin bu konudaki çalışmaları ne ilktir ne de bir istisnadır. Fakat onun modern formüle tam anlamıyla uyan 23º 35´ değerini bulurken takip ettiği yolu dikkatle anlatması önemlidir. Bettânî, Kitâbü'z-Zîc'in 28. bahsinde dört mevsimin uzunluklarını tesbit için yaptığı gözlemleri anlatmaktadır. Bettânî bu gözlemlerden faydalanarak Hipparkhos tarafından milâttan önce 140'ta 65º 30´ bulunan güneş apojesinin büyüyerek 82º 17'ya ulaştığını, aksantrisitesinin ise 2p 29´ 30´'den 2p 4´ 45´'ye düştüğünü tesbit etmiştir (1p yarı çapın 1/60'ıdır). Bettânî'den önce Sâbit b. Kurre de (veya Benî Mûsâ) güneş apojesini 82º 45´ olarak tesbit etmiş ve Hipparkhos'un değeri ile karşılaştırıp 66 yılda 1º değiştiğini hesaplamış ve Batlamyus'un kendi zamanında Hipparkhos'u tekit eden 65º 30´ değerini bulmuş olmasının imkânsızlığını belirtmiştir. Leverrier formülü, Sâbit b. Kurre'nin değerine karşılık 82º 50´ 22´´ , Bettânî'ninkine karşılık 83º 45´ 10´´ değerini vermektedir. Bettânî'nin güneş yörüngesinin eksantrisitesi için bulduğu 2p 4´ 45´´ değeri modern anlamda 0,017326'ya tekabül eder ve bu değer 880 senesi için bulunan 0,016771 değerine çok yakındır. Bettânî itidal noktalarının gerilemesi için de 66 yılda 1 derece değerini bulmuş ve tropik seneyi 365 gün 5 saat 46 dakika 24 saniye olarak hesaplamıştır ki bu değer de 365 gün 5 saat 48 dakika 46 saniye olan gerçek değere çok yakındır. Bettânî'nin diğer önemli keşif ve başarılarından bazıları da şunlardır: Ayın

boylamda ortalama hareketinin tesbiti, güneş ve ayın görünür çaplarının ölçülmesi ve güneşinkinin bir yıl, ayınkinin ise anomal ay zarfında değişimlerinin bulunması, bu buluşlardan hareketle Batlamyus'un imkânsız dediği halka şeklinde güneş tutulmasının mümkün olduğu sonucunun çıkarılması ve ayın tutulma derecesinin hesabı için çok sağlam bir metodun geliştirilmesi.

Astronomi ve küresel trigonometrinin gelişmesinde çok büyük rol oynayan bu kitabın önemi yazılışından üç asır sonra Batı'da da anlaşılmış ve eser XII. yüzyılda Robertus Retinensis ve Plato Tibastinus tarafından Latince'ye tercüme edilmiştir. İlk tercüme kaybolmuşsa da Plato'nun tercümesi sonradan tabloları çıkarılarak 1537'de Nürnberg'de ve 1645'te Bologna'da iki defa basılmıştır. Ayrıca İspanya Kralı Alfonso el Sabio'nun emriyle yine XII. yüzyılda Arapça aslından İspanyolca'ya da tercüme edilmiştir. Bu tercümenin eksik bir nüshası halen Paris'te Bibliothèque de l'Arsenal'de muhafaza edilmektedir. Arapça aslı Escurial nüshası esas alınarak C. A. Nallino tarafından Latince tercümesi ve açıklamalarla birlikte neşredilen (Al-Battanî sive Albatenii Opus Astronomicum, ad fidem Codicis Escurialensis Arabice editum, latine versum, adnotationibus instructum, I-III, Milano 1899-1907, Hildesheim-New York 1977) Kitâbü'z-Zîc'in İbrânîce ve Grekçe'ye tercüme edilip edilmediği belli olmamakla birlikte yahudi ve Bizanslı yazarlar üzerinde büyük etki bıraktığı anlaşılmaktadır. Çünkü kaynak göstererek veya göstermeden, lâyık olduğu krediyi vererek veya adını hiç anmadan ondan faydalanan pek çok Ortaçağ yahudi ve hıristiyan bilginin varlığı bilinmektedir. Bu etki XVII. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. Copernicus'un Bettânî'ye ne kadar çok şey borçlu olduğu, Tycho Brahe'nin çeşitli eserlerinde ve G. B. Ricioli'nin Yeni Almagest adlı kitabında Kitâbü'z-Zîc'den ne kadar çok iktibas yaptıkları, Kepler ve Galileo'nun da Bettânî'nin gözlemleriyle yakından ilgilendikleri bilinmektedir.

2. Kitâbü Maʿrifeti metâliʿi'l-bürûc fîmâ beyne erbâʿi'l-felek. Her ne kadar C. A. Nallino, bu eserde Bettânî'nin asıl gayesinin astrolojide kullanılan delilleri (heylâc) matematik yöntemiyle temellendirmek olduğunu söylüyorsa da (bk. İA, II, 577) gerçekte onun gayesi enlemlerin 0º'den 36º'ye kadar değerlerine tekabül eden doğuş (metâli') cedvellerini hazırlamaktır. Dolayısıyla astrolojiden çok astronomiye dair bir eserdir. Şu

hususa da işaret etmek gerekir ki Bettânî'den önce Habeş el-Hâsib'in yazmış olduğu zîcde bu cedvel yoktur, ancak Bettânî'den sonra yazılan zîclerde görülmektedir. Bunun müstakil bir eser olduğu dikkate alınırsa büyük bir ihtimalle cedvellerin doğuşun derece ve dakikalarına göre tertip edilmiş olması gerekir. Nitekim bugün modern astronomide "réduction à l'équateur" (muaddilü'n-nihar) adıyla aynı türden cedveller kullanılmaktadır. 3. Risâle fî tahkıki akdâri'l-ittisâlât. 4. Şerhu'l-makaleti'l-erbaʿa li-Batlamyûs (son üç eser için bk. GAS, VI, 187; VII, 160; A. C. Beitia, s. 41). Kaynaklarda Bettânî'ye isnat edilen daha başka eserler varsa da bunların ona ait olduğu şüphelidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 338; Sâid el-Endelüsî, Tabakatü'l-ümem, s. 33; Beyhakī, Tetimme, s. 15-16; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ʿulemâʾ, s. 184-185; Suter, Die Mathematiker, s. 45-47; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 96-98; Sarton, Introduction, I, 602-603; Sezgin, GAS, V, 287-288; VI, 182-187; VII, 158-160; Ali Abdullah ed-Deffa', Eseru ʿulemâʾi'l-ʿArab ve'l-müslimîn fî tetavvüri ʿilmi'l-felek, Beyrut 1401/1981, s. 43-52; C. A. Ronan, The Cambridge Illustrated History of the World's-Sciences, Cambridge 1984, s. 208-211, 224; Ebü'l-Kasım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâzîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365, s. 144-146; Angel Cortabarria Beitia, "Deux sources arabes de S. Albert – Le-Grand; al-Bitruji et al-Battani", MIDEO, XV (1982), s. 31-52; C. A. Nallino, "Bettânî", İA, II, 577-578; a.mlf., "al-Battanı", EI² (İng.), I, 1104-1105; Tİ, III, 183-192; Willy Hartner, "al-Battanî", DSB, I, 507-516.

Ferruh Müftüoğlu

BETTÎ

البتّي

Ebü'l-Hasen Ahmed b. Alî el-Bettî (ö. 405/1015)

Abbâsî saray çevresinde mizah ve nüktedanlığı ile ün yapan kâtip ve şair.

Bağdat'a bağlı büyük bir kasaba olan Bet şehrinde doğdu. Gençlik yılları ve yetişme tarzı hakkında geniş bilgi yoktur. Bağdat'ta ahbâr* ve edebiyatla birlikte

Kur'an ve hadis tahsili yaptı ve bu ilimlerde geniş bilgi sahibi oldu. Hâmisi Halife Kadir-Billâh'ın (991-1031) hizmetine girip divanda kâtiplik, posta ve haberleşme idareciliği gibi görevler üstlendikten sonra geniş edebî kültürü, hat sanatındaki mahareti, mektup ve şiir yazmadaki kabiliyeti ile kısa zamanda şöhrete kavuştu. Fevkalâde zeki, nüktedan ve hazırcevap olduğundan üstün bir mizah kabiliyetine sahipti. Yaptığı nüktelerle insanları güldürür, etkileyici üslûbuyla dargınları barıştırırdı. Mizah ve nüktedanlıktaki maharetinin yanı sıra mûsiki sahasında da geniş bilgi sahibi idi. Bütün muganniyeleri, söyledikleri şarkıların şairlerini ve bunların mânaları hakkındaki rivayetleri bilirdi.

Devlet adamlarının sohbet ve eğlence meclislerinde Bettî mutlaka bulunurdu. Bu sebeple kendisi devlet ricâlinin yakın ilgi ve ihsanlarına mazhar olmuştur. Büveyhî hânedanı çevresinde de zekâsı ve nüktedanlığı ile temayüz etmişti. Nitekim Emîr Bahâüddevle'nin dostluk ve iltifatını, Vezir Fahrülmülk Ebû Galib b. Halef'in de takdirini kazanıp ihsanlarına nâil olmuştu. Ebû Ali el-Hâtimî, Bettî'nin hasletlerine dair el-Mugassel adıyla bir kitap yazmıştır (Ömer Ferrûh, II, 571).

Şiirleri lafız, mâna ve sanat bakımından orta seviyededir. Şiirlerini irticâlen söyler, iyi bir râvi olmasına rağmen güçlü şairleri taklit ederek şiirini düzeltme yoluna gitmezdi. Fıkıhta Hanefî, itikadda Mu'tezilî olan Bettî'nin 403 Şâbanında (Mart 1013) öldüğü söylenmekte ise de Hatîb el-Bağdâdî

onun 20 Şâban 405 (13 Şubat 1015) tarihinde vefat ettiğini belirtmektedir.

Kaynaklarda Bettî'nin, muhtevaları bilinmeyen, ancak biyografik mahiyette oldukları tahmin edilen Kitâbü'l-Kadirî, Kitâbü'l-ᶜAmîdî ve Kitâbü'l-Fahrî adlı üç eser kaleme aldığı zikredilmektedir. Fakat bu eserleri günümüze kadar ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tenûhî, Nişvârü'l-muhâdara (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Kahire 1391-93/1971-73, IV, 256; V, 224, 225; Hatîb, Târîhu Bagdâd, IV, 320; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VII, 263; Yâkut, Muᶜcemü'l-üdebâ, III, 254-270; a.mlf., Muᶜcemü'l-büldân, I, 334; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 251; a.mlf., el-Lübâb, I, 120; Safedî, el-Vâfî, VII, 231-234; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 71; Ziriklî, el-Alâm, I, 165; Kehhâle, Muᶜcemü'l-müellifîn, I, 319; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, II, 571; Ed., "Abu'l-Hasan al-Battı", EI² Suppl. (İng.), s. 23.

Mustafa Kılıçlı

BETÛL

بتول

Hz. Meryem ve Hz. Fâtıma için kullanılan “iffetli ve namuslu kadın” anlamında bir sıfat.

(bk. FÂTIMA; MERYEM).

BEVL

البول

Arapça'da idrarın karşılığı olup dinen pis maddelerden (necâset*) sayılmıştır. Hz. Peygamber müslümanların bevl hususunda hassas davranıp bunu elbise ve vücutlarına bulaştırmamalarını emretmiş, kabir azabının daha çok idrardan sakınmamaktan doğduğunu belirtmiştir (Buhârî, "Vudû", 55, 56; Müslim, "Tahâret", 111).

Küçük bir çocuğa da ait olsa insan idrarının necis olduğu ve temizlenmesi gerektiği noktasında fikir birliği içinde bulunan İslâm âlimleri, sadece anne sütü ile beslenen bebeklerin idrarının nasıl temizleneceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de aralarında bulunduğu bazı âlimler bebeklerin idrarı ile kirlenen yaygı ve elbisenin kirlenen yere sadece su serpmek gibi basit usullerle temizlenebileceğini söylemişlerse de Hanefî ve Mâlikî bilginleri büyüklerin idrarında olduğu gibi bunların da ancak yıkanarak temizleneceği görüşünü benimsemişlerdir.

Hanefî ve Şâfiî fakihleri bütün hayvanların bevlini necis kabul ederken İmam Mâlik, Ebû Hanîfe'nin talebesi İmam Muhammed ve Ahmed b. Hanbel eti yenen hayvanların bevlinin temiz olduğunu söylemişlerdir. Ancak Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf sadece namaza engel olma konusunda eti yenen hayvanların bevlini necâset-i hafîfe saymışlardır.

Miktarı ne olursa olsun idrar abdestin bozulmasına sebep teşkil eder. Bir rahatsızlıktan dolayı idrarını tutamayanlar, bu halin kendilerinde sürekli olması durumunda özürlü sayılırlar ve abdest konusunda özel hükümlere tâbi olurlar (bk. ÖZÜR).

Hz. Peygamber, insan ve hayvan sağlığı için zararlı olabilecek yerlere, meselâ durgun suya (Buhârî, "Vudû", 68; Müslim, "Tahâret", 94-96), su kaynağına, yola, gölgeliklere (İbn Mâce, "Tahâret", 21), hayvanların barınabileceği yuvalara (Ebû Dâvûd, "Tahâret", 16; Nesâî, "Tahâret", 129) bevledilmesini yasaklamıştır. Bevledecek kişi bulunduğu yere göre üzerine

idrar sıçramaması için gerekli tedbirleri almalı ve kıbleye karşı durmamaya da dikkat etmelidir (Müslim, “Tahâret”, 57; Tirmizî, “Tahâret”, 6). İmam Mâlik ve Şâfiî, kapalı yerlerde bevledilmesi halinde kıbleye dönmenin sakıncalı olmadığını söylemişlerdir. Bazı âlimler Hz. Peygamber’in uygulamasına dayanarak bir mazeret olmadıkça ayakta bevledilmesini hoş karşılamamışlardır. İmam Mâlik üzerine sıçratmamak şartıyla ayakta bevletmede bir mahzur bulunmadığını, ancak sıçratma söz konusu ise bunun mekruh olduğunu belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Vudûˀ”, 11, 55, 56, 59, 60, 66, 68, “Cihâd”, 37; Müslim, “Tahâret”, 57, 59, 73, 94-96, 101, 111; İbn Mâce, “Tahâret”, 13, 14, 17, 21, 25, 26, 177, “Tıb”, 30; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 4, 9, 11, 16, 36, 135, 136, “Hudûd”, 3; Tirmizî, “Tahâret”, 5-8, 51, 53, 55, 112, 154, “Eṭʿime”, 38; Nesâî, “Tahâret”, 16, 18, 24, 26, 45, 129, 139, 188-190, “Cenâˀiz”, 116, “Tahrîmü’d-dem”, 7; Serahsî, el-Mebsût, I, 54-55; Kâsânî, Bedâˀiʿ, I, 88; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 70; İbn Kudâme, el-Mugnî (Herrâs), I, 39-41, 162-165; II, 86, 88, 89, 91, 92, 96, 97; a.mlf., el-Kâfî (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1402/1982, I, 8, 9, 50, 51, 86, 91; Nevevî, Şerhu Müslim, III, 154, 165, 166, 187, 195; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvakkıʿîn, II, 61-62; Aynî, ʿUmdetü’l-karî, Kahire 1392/1972, III, 10; el-Fetâva’l-Hindiyye, I, 46; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, I, 61-62; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, I, 210, 305, 318; Cezîrî, el-Mezâhibü’l-erbaʿa, I, 101-104.

Rahmi Yaran

BEVN-KEVN

(bk. KEVN).

BEVVÂB

(bk. KAPICI).

BEY

Türkler'e ait eski bir unvan.

Türkmenler'de beg (bek), Doğu Türkçesi'nde big, Kazaklar'da bî veya bîy şeklinde kullanılan bu eski Türk unvanı Osmanlı Türkçesi'nde bey şeklini almıştır. İlk defa Orhun kitâbelerinde ve Uygur metinlerinde rastlanılan bu kelime, birçok Doğu ve Batı kaynaklarının verdiği

bilgilere göre çeşitli Türk devletlerinde, gerek Müslümanlığın kabulünden önce gerekse müslüman oluşlarından sonra bir unvan olarak kullanılmıştır.

Altay dilleriyle uğraşan ilim adamları beg unvanı ile begi (Moğol), bögin (Jüçen) ve beyle (Mancu) unvanları arasında kesin bir münasebet bulunduğunu söylerler. E. Blochet'den W. Kotwicz'e kadar çeşitli dilcilerin bunun Çinliler'deki pek unvanından alındığını iddia etmelerine karşılık, Sâsânî hükümdarlarına verilen baga yani "tanrı" kelimesinden alınmış olması ihtimalini ileri sürenler de vardır. Menşei ne olursa olsun bu unvanın önce Türkler tarafından kullanıldığı, diğer Altay kavimlerinin de büyük bir ihtimalle bunu Türkler'den aldıkları söylenebilir.

Kelime Göktürkler devrinde kabile veya çeşitli kabilelerden meydana gelmiş daha büyük toplulukların başında bulunanların taşıdıkları bir unvan olup han veya kağan unvanından daha aşağıdır. Kırgızlar'ın reisi Barsbay'a Göktürk hükümdarı tarafından kağan unvanının verilmesi de bu görüşü doğrular. Orhun kitâbelerinde bu mefhum asiller sınıfını ifade etmektedir. Hükümdar ailesine mensup prensler bu zümreye girdikleri gibi herhangi bir nüfuz ve yetki sahibi olan memurlar da bu unvanı alırlar. Proto Bulgarlar, Uygurlar ve Hazarlar'da da bu unvanın mevcut olduğu bilinmektedir.

Türkler'in İslâmiyet'i kabulünden sonra da bu unvan yaklaşık aynı mefhumları koruyarak devam etmiştir. Karahanlı Devleti'nin büyük memurları da bu unvanı taşıyordu (Semerkant Hükümdarı Ali Tegin'in kethüdâsı Mahmud Beg gibi). Selçuklu İmparatorluğu'nu kuran ilk Oğuz reisleri de önceleri sadece beg unvanına sahiptiler (Tuğrul Beg gibi). XI ve

XII. yüzyıllarda Oğuz ve Karluk kabile reisleri de beg (Lâçin Beg, Tûtî Beg) unvanını taşıyorlardı. XI. yüzyılda Karahanlılar'da görülen begeç unvanı da (Dîvânü lugati't-Türk, I, 297 vd.) begin küçültmeli şeklidir.

Büyük Selçuklular'dan itibaren çeşitli Türk devletlerinde beg unvanı Arapça "emîr" karşılığı olarak kullanılmıştır; "emîrü'l-cüyûş" yerine "cüyûş begi", "emîrü'l-ümerâ" yerine "beglerbegi" gibi. İlhanlılar ve Altın Orda'da konuşma dilinin resmî dil üzerindeki tesiri daha da artmış ve emîr karşılığı beg daha çok kullanılır olmuştur (ulus begi, tümen begi, min begi, yüz begi ve on begi gibi).

Birtakım küçük Türk sülâlelerine mensup hükümdarlar ve prensler daha çok emîr ve beg unvanlarını kullanmışlardır. Osmanlılar'ın ilk hükümdarları, Anadolu beylikleri (meselâ Aydınoğulları'nda sülâlenin büyük reisine "ulu beg" denilmesi gibi), Karakoyunlu ve Akkoyunlu hükümdarları da hep beg unvanını taşımışlardır. XIV. yüzyılda Celâyirliler'in, hatta Cengiz soyuna mensup olan Timur'un bile emîr veya beg unvanını tercih ettikleri görülmektedir. XV. yüzyılda Timurlular da aynı geleneği devam ettirmişlerdir. Beg kelimesi unvan olarak daima ismin sonuna geldiği halde bunun yerine Arapça'sı kullanıldığı zaman başa getirilmiş (Ali Şîr Beg gibi veya Mîr Ali Şîr), ancak birleşik özel isim olunca ismin başına getirilmiştir (Beg Tegin, Beg Timur gibi).

Hint yarımadasında Türk-Moğol neslinden gelenler asalet gereği isimlerinin sonuna beg kelimesini eklerler. Bunun müennesi de Hindistan-Türk saraylarında begüm olarak geçer. Bununla birlikte beg kelimesinin kadın isimlerinde de kullanıldığı görülür (İlhanlı Hükümdarı Olcaytu'nun kızı Satı Beg Han gibi).

Beg unvanı Safevîler devrinde eski önemini kaybetti. Safevî hükümdarları "şah" unvanını kullandıklarından yalnız kabile reisleri ve yüksek memurlar beg unvanını taşımaya başladılar. Devletin ileri gelenlerine ise önce "sultan" ve onun da üstünde olarak "han" unvanları verilmeye başlandı. Beylerbeyi unvanı gerek Anadolu Selçukluları ve İlhanlılar'da, gerekse Osmanlılar'da önemini uzun süre korudu. XIX. yüzyılda "devlet müteahhidi" mânasına gelen beylikçi kelimesi, sadâret dairesinin büyük memuriyeti olarak Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar devam etmiştir.

II. Meşrutiyet'ten sonra orduda binbaşı ile miralay (albay) rütbesi arasında görev yapan subaylar bey unvanı ile anılırdı. Cumhuriyet devrinde 26 Kasım 1934 tarih ve 5290 sayılı kanun gereğince çeşitli unvanlar gibi bey unvanı da kaldırılmıştır. Bununla birlikte konuşma ve yazışmalarda bey kelimesi bugün de kullanılmaktadır.

Bey kelimesi Osmanlı hâkimiyetinden sonra çeşitli Balkan dillerine de girmiştir. XIX. yüzyılda İran'da Kaçarlar Devleti'nin askerî teşkilâtında da big-zâde unvanını taşıyan bir kısım subaylar yüksek ailelere mensup oldukları için bu unvanı almışlardı.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugati't-Türk, I, 297 vd.; Doerfer, TMEN, II, 377-379, 389-413; Räsänen, Versuch, s. 67; Clauson, Dictionary, s. 322-323; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîh, Tahran 1309 hş., I, 420; K. Lokotsch, Etymologisches Wörterbuch der europäischen Wörter orientalischen Ursprung, Heidelberg 1927, s. 24; C. Brockelmann, Hofsprache in Alttürkestan, Verzameling van Opstellen 1929, s. 223; Gy. Németh, A Honfoglao Magyarsag Kialakulasa, Budapest 1930, s. 212; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 46-54; a.mlf., "Bey", İA, II, 579-581; K. Kadlec, Introduction à l'étude Comparative de l'histoire des Peuples slaves, Paris 1933, s. 68; B. Y. Vladimirtsov, Moğolların İçtimaî Teşkilâtı, Leningrad 1934; A. Belin, "Notice sur les Chrestomathies Orientales", JA, sy. 2 (1842), s. 38; E. Blochet, "Introduction a l'histoire des Mongols", GMS, XII (1910), s. 92; W. Kotwicz, "Contribretions aux études altäugues", A. B. Collectornea Orientalia, Vilno 1920, nr. 2, s. 38-54; Ch. Samaran, "Bay", EI² (İng.), I, 1110-1111; L. Bazın – H. Bowen, "Beg or Bey", a.e., I, 1159.

Orhan F. Köprülü

BEY

Tunus'ta XVII. yüzyıl başlarından 1957'ye kadar hüküm süren mahallî valilerin unvanı.

Tunus XVI. yüzyılda, artık iyice zayıflayan Hafsî hânedanı zamanında İspanyollar tarafından işgal edildi. Bunun üzerine İslâm dünyasını temsil eden Osmanlı Devleti 1574'te Vezir Koca Sinan Paşa serdarlığında ve Kılıç Ali Paşa kumandasında bir donanma göndererek Tunus'u İslâm birliğine dahil etti. Böylece Kuzey Afrika'nın bu bölgesi ikinci bir Endülüs olmaktan kurtarıldı. Sinan Paşa İstanbul'a dönerken Tunus'ta 4000 yeniçeri bıraktı. Her 100 yeniçerinin başında bir bölükbaşı bulunuyordu. Bu bölükbaşılar Tunus divanının tabii üyesi idiler. Tunus eyaletinin başına beylerbeyi olarak Koca Haydar Paşa, Tunus için sancak beyi sayılabilecek emîrü'l-evtânlığa da Ramazan Bey tayin edildi. Emîrü'l-evtânın başlıca görevi taşrada asayişi sağlamak ve vergileri toplamaktı.

Osmanlı devlet merkezinden çok uzak olan Tunus'ta kendi başlarına kalan bölükbaşıların,

emirleri altındaki yeniçerilere çok sert davranmaları ve keyfî hareketleri yüzünden bir cuma günü divan toplantısını basan yeniçeriler bütün bölükbaşıları öldürdüler (Ekim 1591). O sırada Tunus valisi bulunan Hüseyin Paşa da onlarla başa çıkamadı. Bu isyandan sonra yeniçeriler "dayı" denilen liderlerin etrafında çeşitli gruplara ayrıldılar ve böylece Tunus'ta idare fiilen dayıların eline geçti. 1610-1637 yılları arasında Tunus dayısı olan Yûsuf Dayı, emîrü'l-evtân olan Ramazan Bey'i işlerin başına geçirdi; bu beyin 1613'te ölümü üzerine de onun Korsika asıllı kölesi Murad'ı bey yaptı.

Zamanla Tunus'ta nüfuzunu arttıran ve İstanbul'a armağanlar göndererek paşalık isteyen Murad'a 1631'de bu unvan verildi. Yûsuf Dayı'nın 1637'de ölümünden sonra Tunus'ta hâkimiyetin yavaş yavaş beylere geçmeye başlaması onun zamanında oldu. XVIII. yüzyıl başlarına kadar hükümran olan Muradoğulları ailesinden sonra beylik 1705'ten itibaren Hüseyin

Bey'in soyundan gelenlerin eline geçti.

26 Nisan 1861 tarihli Tunus kararnâmesine göre beylik hakkı Hüseynî hânedanının en yaşlı üyesine aitti. Tunus beyliğine geçiş sırasında önce devlet ileri gelenleri ve ailenin yakınları, sonra da halk için olmak üzere iki tören yapılıyordu. Aynı kararnâmede beyin Tunus'un ve bey ailesinin başkanı olduğu, kendisine herkesin itaat etmesi gerektiği belirtiliyordu. Tunus'ta para bey adına basılırdı. Bey Tunus adliyesinin mahkûm ettiği kimseleri affetme yetkisine de sahipti. Her perşembe toplanan "mühür merasimi"nde hükümet kararnâmelerini kendi mührüyle onaylar ve yürürlüğe koyardı.

Beyin taşımış olduğu unvanlar onun yetki ve hâkimiyetini ifade eden birtakım ibareler ihtiva ediyordu. Resmî belgelerde bey için "seyyidünâ, mevlânâ, paşa bey, sâhibü'l-memleketi't-Tûnîsiyye..." hitapları kullanılırdı. Bu unvanlar kısmen Hafsî hânedanından, kısmen de XVIII. yüzyıldan kalmıştı.

Hüseynî ailesinin hâkimiyeti 1881'de Fransızlar'ın Tunus'u işgalinden sonra sadece isimden ibaret kaldı. 1957'de bağımsız Tunus Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla da beylik dönemi tarihe karıştı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 17, 21, 23, 24; BA, HH, nr. 22558D, 22558E, 27144, 48761; İbn Ebû Dînâr, el-Mûnis fî ahbâri İfrîkıyye ve Tûnis, Tunus 1350, s. 179-246; Hüseyin Hoca, Beşâ᾿iru ehli'l-îmân bi-fütûhâti Âli ᶜOsmân, Tunus Ahmediye Ktp., nr. 6554, tür.yer.; a.mlf., Zeylü Beşâiri ehli'l-îmân bi-fütûhâti Âli ᶜOsmân, Tunus 1326, s. 3 vd.; İbn Ebü'd-Dıyâf, İthâfü ehli'z-zamân biahbâri mülûki Tûnis ve ᶜahdi'l-emân, Tunus 1964-65, II, 28; III, 193; Muhammed Sagır b. Yûsuf, el-Masraᶜu'l-melekî fî saltanati evlâdı Âli Türkî, Tunus Ahmediye Ktp., nr. 6557, vr. 4b-148b; Hammûde b. Abdülazîz, el-Kitâbü'l-Bâşî, Tunus Ahmediye Ktp., nr. 6553, I, vr. 4b-53b; Muhammed es-Serrâc, el-Hulâsâtü's-Sündüsiyye fî ahbâri't-Tûnisiyye,

Tunus Ahmediye Ktp., nr. 4968, II, vr. 110ª vd.; III, vr. 3ª vd.; Muhammed es-Senûsî, Müsâmerâtü'z-zarîf bi-hüsni't-taʿrîf, Tunus 1926, s. 35-54; Aziz Samih, Şimâli Afrika'da Türkler, İstanbul 1937, II, 125 vd., 150 vd.; Muhammed b. el-Hoca, Safahât min târîhi Tûnis (nşr. Hammâdî es-Sâhilî – Cîlânî b. Yahyâ), Beyrut 1986, s. 57-65; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Tunus'un 1881'de Fransa Tarafından İşgaline Kadar Burada Vâlilik Eden Hüseynî Âilesi", TTK Belleten, XVIII/72 (1954), s. 545-580; Robert Mantran, "L'Evolution des relation entre la Tunisie et l'Empire Ottoman du XVIe au XIXe siècle", Cahiers du Tunisie, sy. 26-27, Tunus 1959, s. 319-333; Mehmet Maksudoğlu, "Tunus'ta Hâkimiyetin Dayılardan Beylere Geçişi", AÜİFD, XV (1967), s. 173-186; R. Brunschvig, "Tunus", İA, XII/2, s. 76-79; Ch. Samaran, "Bay", EI[2] (Fr.), I, 1114; a.mlf., "Bây", UDMİ, IV, 1-2.

Mehmet Maksudoğlu

BEY‘

البيع

Mülkiyeti nakleden akidlerin en yaygın olanı, satım akdi.

Giriş. Sözlükte “mübâdele” anlamına gelen bey‘ (çoğulu büyû‘), genelde alışveriş ve ticareti, İslâm hukuku terimi olarak da satım akdini ifade eder. Arapça’da bey‘ ile eş anlamlı olan şirâ hem satın alma hem de satma anlamlarını ifade etmekle birlikte satımı ifadede bey‘in, satın almada ise şirânın kullanımı yaygınlık kazanmıştır.

İslâm’ın doğuşu sırasında Mekke şehri Arap yarımadasının merkezi görünümünde olup yoğun bir ticarî faaliyete sahne teşkil ediyordu. Mekkeli Araplar arasında faizli işlemler, hür iradeyi tam yansıtmayan, hile ve kumarla karışık sembolik hareketlere dayanan alışverişler, büyük ölçüde risk ve aldanmanın bulunduğu ticarî muameleler oldukça yaygındı. Kur’an ticarî ilişkilerde karşılıklı rızâyı esas almak ve bunun bulunmadığı işlemleri gayri meşrû saymak suretiyle (bk. en-Nisâ 4/29) Câhiliye döneminin bu alışveriş türlerini ilke olarak reddetmiş, Hz. Peygamber’in sünnetinde konu daha da açıklığa kavuşturulmuş ve neticede ticarî işlemleriyle bütün borç münasebetleri sağlıklı bir zemin ve yapıya kavuşturulmuştur.

Kur’ân-ı Kerîm’de bey‘, teknik bir terim ve akid olmaktan çok bütün ticarî işlemleri kapsayabilen genel bir anlama sahiptir. Kur’an, Mekke’deki ticarî hayatın etkisi altında kaldığı için değil (krş. EI² [İng.], I, 1111), insanlığın ticarî işlemlerini genelde alışveriş simgelediği ve dünyevî kazancı tek hedef kabul edenleri uyarıp onlara gerçek kazancı göstermeyi amaçladığı için sık sık alışveriş konusuna temas etmiştir. Diğer taraftan Kur’an âhiret hayatında alışverişin söz konusu olamayacağını bildirmekte (el-Bakara 2/254; İbrâhim 14/31), insanlar arasında çok yaygın olan bu muamelenin onları Allah’ı hatırlamaktan alıkoymamasını istemektedir (en-Nûr 24/37). Cuma ezanının okunmasıyla alışverişin bırakılıp namaza gidilmesini emretmekte (el-Cum‘a 62/9), Allah Teâlâ’nın, kendi yolunda savaşanların canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almış olduğunu bildirmekte ve müminleri bu

alışverişlerinden dolayı kutlamaktadır (et-Tevbe 9/111). Kur’ân-ı Kerîm’de faizi de bir nevi alışveriş sayanlara cevap olarak Allah’ın alışverişi helâl, faizi ise haram kıldığı bildirilirken (el-Bakara 2/275) yine bey‘ genel anlamıyla ticarî işlemler karşılığında kullanılmıştır. Bey‘in eş anlamlısı olan şirâ ile aynı kökten türeyen iştirâ kelimeleri de genellikle lugat anlamına uygun olarak “mübâdele” mânasına alınmıştır (bk. el-Bakara 2/16, 86, 90, 175, 207; Âl-i İmrân 3/177; el-Mâide 5/44; et-Tevbe 9/111).

Kur’an’ın alışverişlerde şahit bulundurmayı emreden hükmü (el-Bakara 2/282), İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından, biraz da mevcut şartların tabii sonucu olarak kesin bir emir değil de tavsiye (nedb) mahiyetinde anlaşılmıştır. Kur’an’da ahde vefâ emredilirken çok defa dünyevî akid ve sözleşmelere bağlılığı da kapsayacak şekilde genel bir anlatım tarzı benimsenmiştir (el-Bakara 2/177; en-Nahl 16/91; el-İsrâ 17/34; el-Mü’minûn 23/8; el-Meâric 70/32). Ayrıca akidlere riayet edilmesi istenmiş (el-Mâide 5/1), ölçü ve tartıda hile yapanlar şiddetle kınanmış (el-Mutaffifîn 83/ 1-3; Hûd 11/85), aldatma, haksızlık, yalan gibi kötü davranışlar yasaklanmış

ve böylece alışverişin dinî ve ahlâkî temelleri ortaya konulmuştur.

Hz. Peygamber’in sünnetinde bey‘ daha açık ve hukukî bir muhteva kazanmıştır. Resûlullah, İslâm öncesi Mekke toplumunda yaygın olan fakat aldanma, haksızlık ve sömürüye yol açan alışveriş türlerini tek tek yasaklamış, faizi belirleyerek alışverişi ve diğer borç münasebetlerini faizden arındırmış, satım akdini Kur’an hukukunun genel hükümleri ve amaçları istikametinde tashih ve tâdil etmiştir. Satım akdiyle ilgili hadislerin önemli bir bölümünün bu nevi yasak ve düzenlemeleri konu edinmesi bu sebepledir. Alışverişi İslâm ihdas etmemiş, ancak insanlığın ilk devirlerinden itibaren var olagelen bu akdi iyileştirerek olması gereken aslî tabiatına kavuşturmuştur. Bu sebeple İslâm öncesi Mekke toplumunun ticarî hayatında mevcut birçok kavram, şekil ve prensibin İslâm tarafından aynen alınması ve devam ettirilmesi yadırganmamalıdır (krş. EI² [İng.], I, 1111).

Kur’an ve Sünnet’in genel ilke ve özel hükümlerini esas alarak doğan, gelişen ve İslâmî hukuk ekolleriyle de (mezhepler) belli bir doktriner yapı kazanan İslâm hukukunda bey‘ kelimesiyle borçlar hukukunun özünü teşkil

eden satım akdi kastedilmiştir. Satım akdinin uzun geçmişi, yaygınlığı ve önemi bir bakıma borçlar hukukunun bu akid üzerinde yoğunlaşarak gelişmesine yol açmış, sonuçta da hem satım akdinin muhtevası genişlemiş, hem de satım akdine ait hükümler ve çözümler zamanla borçlar hukukunda genel kurallar halini almıştır. Klasik kaynaklarda satım akdinin öncelikli ve ayrıntılı olarak işlenip borçlar hukuku nazariyesinin bu akid üzerinde kurulması ve satım akdinin diğer akidler için "model akid" hüviyetini alması bu sebepledir.

İslâm hukukunda satım akdi (bey'), mülkiyeti nakledici, bağlayıcı (lâzım), tam iki taraflı (ivazlı) ve rızâî bir akid olup isimli (tipik) akidlerin en başta gelenidir. Ancak İslâm hukukunun klasik sistematiği ve satım akdinin belli şeklî şart ve neviler altında işlenmiş olması, ilk planda İslâm hukukunda "tip mecburiyeti" fikrinin hâkim olduğu izlenimini vermekteyse de gerçekte bu hukukta karşılıklı rızânın zedelenmemesi şartıyla akid ve şekil serbestisi esastır. Bu telakki tarzının en açık örneği, İslâm'ın Câhiliye toplumunun şeklî ve sembolik davranışlarla yapılan alışveriş türlerini kaldırıp karşılıklı rızâyı akdin kuruluşunda tek esas olarak benimsemesidir. Hanefîler'in satım akdinin rüknünü sadece icap ve kabulden ibaret saymaları, İmam Şâfiî'nin, alışverişlerde ibâha*nın asıl olup ancak şâri'in yasakladığı nevi ve tarzların haram olduğunu belirtmesi (el-Üm, III, 3) bu fikri teyit eder. Kaynaklarda satım akdi konusunda yer alan şeklî ve doktriner ayrıntılar ve sınırlamalar da temelde akdî rızâyı zedeleyen sakatlık ve tehlikelerden tarafları korumayı hedef alır.

İslâm hukukçularının ve hukuk ekollerinin satım akdini tarifleri, ayrıntıdaki farklılıklar bir yana, "malın temlik kastıyla malla değişimi" şeklindedir. Bu tanım sebebiyle satım akdi en yakın akidlerden, meselâ menfaatin temlikini konu alan ve süreli olan icâre ve âriyetten, bedelsiz temlik olan hibe ve vasiyetten ayrılır. Ancak hukuk ekollerinin "mal" anlayışındaki farklılığa paralel olarak satım akdinin kapsamı genişler ve daralır. Akidde yer alan karşılıkların mahiyetlerine bağlı olarak satım akdinin şu dört gruba ayrılması kapsamı hakkında da bir fikir vermektedir: Her iki bedelin de ayn* olması halinde mukayeda (trampa), ayn karşılığı deyn* olursa mutlak bey', iki bedelin de deyn olması durumunda sarf, deynin ayn karşılığı satımı halinde de selem akdinden söz edilir. Mutlak bey' dışında kalan diğer üç tür, geniş anlamda bey' kavramına dahil olup kaynakların çoğunda bey'

bölümü içerisinde veya devamında incelenmekteyse de zamanla ayrı birer akid olma hüviyeti de kazanmıştır.

Unsur ve Şartları. Satım akdinin özü, tarafların iki malın karşılıklı olarak değişimi konusundaki iradelerini hukukî bir sonuç doğuracak şekilde birleştirmeleri olduğundan akdin üç unsurundan söz edilir: Birincisi taraflar yani satıcı (bâyi‘) ve alıcı (müşteri), ikincisi, tarafların akid konusundaki iradelerinin birleşimi demek olan icap ve kabul, üçüncüsü ise akid konusu (mahallü'l-akd) olan mal (mebî‘) ve bedeldir (semen). Ancak Hanefîler, akidle ilgili genel nazariyelerine uygun olarak icap ve kabulü satım akdinin rüknü (Mecelle, md. 149), diğer iki unsuru da icap ve kabulün gereği, tabii unsuru veya akdin kuruluş (in‘ikad) şartı olarak görürler. Diğer hukuk ekollerine göre her üç unsur da satım akdinin rükünleridir.

İslâm hukukçularının çoğunluğu akdi, bu arada satım akdini kuruluş, sıhhat ve işlerlik yönlerinden bir bütün olarak telakki ettiklerinden akdin hukuken sağlıklı bir şekilde doğması için gerekli şartları aynı önem derecesinde tutma eğilimindedirler. Buna karşılık Hanefîler akdin şartlarını akdin yapısında ve işleyişinde oynadıkları role göre dört ayrı merhalede ele alırlar. Bunlar da akdin kuruluş (in‘ikad), sıhhat, geçerlik (nefâz) ve bağlayıcılık (lüzum) şartlarıdır (bk. AKİD).

A) Taraflar. Hanefîler satım akdinde tarafların (satıcı ve alıcı) mevcudiyetini akdin tabii unsuru, bunların akıllı ve mümeyyiz olmasını in‘ikad şartı, hukukî yetkiye (velâyet) sahip olmalarını nefâz şartı, tarafların rızâlarını haleldar eden bozuklukların olmamasını ise genelde sıhhat şartı olarak nitelendirirler. Hanefîler'in ısrarla üzerinde durdukları bu ayırım, akdin teşekkülü ve hukukî muteberliği kadar doğuracağı sonuçları ve hükümsüzlüğünü de yakından ilgilendirmektedir.

Satım akdi, kâr ve zarar ihtimali taşıyan iki taraflı bir akid olduğundan edâ (fiil) ehliyeti bulunmayan gayri mümeyyiz küçüğün, delinin, sarhoşun vb. yaptığı satım akdi geçersiz (gayri mün‘akid), eksik edâ ehliyeti bulunan mümeyyiz küçüğün, sefihin vb. akdi ise velîsinin onayına bağlı olarak geçerlidir. Bu Hanefî ve Mâlikîler'in görüşü olup Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler'e göre kural olarak tarafların bulûğu aranır. Taraflar edâ ehliyetini tam olarak haiz oldukları halde hata, hile, tehdit ve zorlama (ikrah) sonucu

satım akdini yapmışlarsa bu takdirde akde rızânın bozukluğu, diğer bir ifadeyle ihtiyarın bulunmasıyla birlikte gerçek rızânın bulunmayışı söz konusudur. Bu durumda akid, rızânın ihlâl derecesine ve hukuk ekollerine göre farklılık arzeden hukukî bir geçerliliğe veya hükümsüzlüğe sahiptir (bk. HATA; HİLE; İKRAH).

Hanefî ve Şâfiîler'e göre belli durumlarda velî, vasî, hâkim ve elçi akdin iki tarafını şahsında toplayabilirse de akidde iki ayrı tarafın mevcudiyeti genel kuraldır. Mâlikî ve Hanbelîler bir kimsenin satımda iki tarafı birden temsil etmesini prensip olarak kabul ederler. Mülkiyet, velâyet, vekâlet ve vesâyet gibi hukukî bir sebepten ötürü yetkisi bulunmayan kimsenin (fuzûlî) yaptığı satım akdinin geçerlik ve işlerlik kazanması yetki sahibinin onayına bağlıdır (Mecelle, md. 378). Bu Hanefîler'in ve ana hatlarıyla Mâlikîler'in görüşü olup diğer hukuk ekolleri bu tür satımları genelde bâtıl sayarlar.

B) İcap-Kabul. Hanefîler satım akdinde icap ve kabulün mevcudiyetini akdin rüknü, birbirine uygunluğu, aynı mecliste olması gibi şartları da akdin in'ikad şartı kabul ederler.

Satım akdinin gerçekte esası karşılıklı rızâ olmakla birlikte rızâ kişinin iç dünyasıyla ilgili bir keyfiyet olduğundan objektif bir ölçü olarak bu rızâyı bildiren irade beyanı esas alınmıştır. Diğer bir ifadeyle rızânın varlığı için icap ve kabulün, yani akdî irade beyanının mevcudiyeti, sıhhati için de tarafların ehliyeti ve rızâyı bozan sebeplerin bulunmaması aranır. Hanefîler'e göre birinci şart akdin rüknü, diğerleri ise önem derecelerine göre in'ikad veya sıhhat şartlarıdır. Ancak icap ve kabul ile rızâ arasında kati bir bağ olmayıp icap ve kabul rızânın illeti değil varlığının emâre ve işareti sayılmaktadır. İcap ve kabul, ancak açık ve net olduğu ve aksi de ispatlanmadığı sürece iç iradeyi yansıtır. Bunun için de meselâ üçüncü şahsın el koyma ve saldırısını önleme maksadıyla tarafların muvazaalı olarak yaptıkları satım akdini (bey'u't-telcie) ve şaka olarak gayri ciddi irade beyanıyla yapılan satımı (bey'u'l-hâzil) Hanefîler de dahil olmak üzere hukukçuların çoğunluğu, tarafların gerçek iç iradeleri olmadığı anlayışından hareketle hükümsüz saymış, Şâfiîler'in ağırlıkta olduğu bir grup ise dış şekli esas aldığından bu tür satımları genelde geçerli kabul etmiştir. Tehdit ve zorlamaya mâruz kalan kimsenin satışının farklı adlandırmalarla da olsa hukuken sakat sayılması yine rızâ eksikliği

sebebiyledir.

İslâm hukukçuları akidlerin, bu arada satım akdinin kuruluşunda açıklığı sağlamak, tereddüt ve ihtimali önlemek, gerek tarafların gerekse üçüncü şahısların haklarını korumak gibi gayelerle irade beyanının şekli (siga) konusunda objektif ölçüler geliştirmeye gayret etmiş ve konu üzerinde ayrıntılı olarak durmuşlardır. Kaynaklarda icap ve kabulün şekli, zaman kipi ve ifade tarzıyla ilgili olarak yer alan tartışmaların başta gelen sebeplerinden biri budur. Bir diğeri de Arapça'da cümle ve fiil kalıplarının iç iradeyi ne derece yansıttığı konusunda farklı görüşlerin mevcut olmasıdır. Satım akdi kurma iradesinin mâzi fiille ifadesinde niyetin ne olduğu araştırılmazken muzâri (şimdiki ve gelecek zaman) fiil kalıbında akid kurma kastının da önem kazanması (Mecelle, md. 169-170) bu yüzdendir. Emir sigasının durumu tartışmalı olup soru ve gelecek zaman kalıpları, niyet ne olursa olsun akid kurucu irade beyanı sayılmazlar. Söz bulunmaksızın sadece fiilî mübâdele ile satım akdinin yapılması (bey'u't-teâtî) belli bir tarihî gelişme göstererek sonunda bir kısım Şâfiîler hariç İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından câiz görülmüştür (Mecelle, md. 175). Sonuç olarak akid için kullanılan çeşitli kelime ve ifade kalıplarının tarafların rızâsını gösterme konusunun örfî bir mesele olduğu ve bu konuda örfün dile hükmettiği belirtilmiş (Kâsânî, V, 133), böylece İslâm hukuk doktrininde tarafların maksadını objektif, açık ve kesin olarak ifadeye yarayan söz, yazı, imza, fiil gibi vasıtalarla, hatta bazan sükûtla satım akdinin kurulabilmesine imkân tanınmıştır.

Satım akdinin karşılıklı rızâya dayanması şekil serbestîsine sahip olmasını da gerektirir. Bu sebeple olacaktır ki İslâm öncesi Mekke toplumunda yaygın birçok alışveriş türü, meselâ çakıl taşlarının atımı (bey'u'l-hasât), elbiseleri karşılıklı olarak atma, bırakma (bey'u'l-münâbeze), elbiselere karşılıklı olarak dokunma (bey'u'l-mülâmese) gibi sembolik fakat gerçek rızâyı zedeleyen, akdin kuruluşunda ve satılan malın seçiminde emrivâkiye yol açan, ciddi bir aldanma riski ve belirsizlik taşıyan davranış ve şekillerle yapılan satım akidleri, Hz. Peygamber'in bu konudaki çeşitli hadisleriyle yasaklanmıştır (bk. Buhârî, "Büyûʿ", 62-63; Müslim, "Büyûʿ", 1-2).

İcap ve kabulün fiilen veya hükmen aynı mecliste olması şartı, araya tarafların rızâsını haleldar edebilen fâsılaların girmesini önleme gayesine

mâtuf olup günümüzdeki modern haberleşme ve yazışma vasıtalarıyla akdin kurulabilmesine engel teşkil etmez. Bilhassa ilk devir İslâm hukukçularının, meselâ ikinci bir satımın veya şartın ileri sürüldüğü, icap-kabul bütünlüğünün bozulduğu satım akidlerine karşı çıkıp akdin sadeliğini, teklik ve bütünlüğünü korumaya çalışmaları, biraz da İslâm hukuk doktrininin tarihî gelişimiyle ilgilidir (Senhûrî, III, 139-150). Bu tür engellemeler, sade bir hayat tarzının ve ticarî ilişkinin hâkim olduğu toplumlarda zayıf tarafı koruyucu bir rol de üstlenir.

İcaptan sonra kabule kadar iki taraf da dönme ve kabul etmeme hakkına (rücû ve kabul muhayyerliği) sahiptir. Satım akdiyle ilgili olarak vârit olan, “Taraflar birbirinden ayrılmadıkça muhayyerdirler” (Buhârî, “Büyûʿ”, 44; Müslim, “Büyûʿ”, 4346) hadisindeki “ayrılma”yı Hanefî ve Mâlikîler şifahî ayrılma, yani satımla ilgili karşılıklı konuşmayı bitirme mânasında anladıklarından kabulün beyanından sonra artık akid kesinleşmiş olur. Şâfiî ve Hanbelîler’e göre ise hadiste “bedenen ayrılma” kastedilmekte olup meclis devam ettiği sürece taraflar dönme hakkına sahiptirler.

C) Mebîʻ ve Semen. Satım akdinin konusu, tarafların mübâdele etmek istedikleri karşılıklı iki şey olup bunlar da mebîʻ (satılan mal) ve semen (bedel) diye adlandırılmıştır. Hanefîler akdin konusuyla daha çok satılan malı kasteder (Mecelle, md. 150), bedeli ise satım akdinin hükmü veya gereği olarak görürler. Fakihlerin çoğunluğuna göre ise her ikisi de akdin konusu, aynı zamanda akdin rükünleridir. Hanefîler’e göre satılan malın mevcut, teslimi mümkün, hukuken muteber olması satım akdinin inʻikad şartı, satanın mülkiyet ve yetkisi dahilinde olması nefâz, muayyen veya bilinebilir olması, mevcut ise kabzedilmiş bulunması gibi şartlar da akdin sıhhat şartları olarak sınıflandırılır. Ancak bu ayırım her zaman açık olmadığı gibi şartların ihlâl edilmesi durumunda akidde ne gibi tesirlerin meydana geleceği konusunda görüş birliği de mevcut değildir.

Satım akdi yapıldığı sırada satılan malın mevcut olmaması genelde “maʻdûmun satışı” adıyla anılır ve bu da birkaç şekilde kendini gösterir. Birincisinde satılan mal mevcut olmakla birlikte henüz gelişmesini tamamlayıp son şeklini almamıştır. Bunun örneği ziraî mahsul, meyve ve sebzelerin olgunlaşmadan önce satımıdır. Hz. Peygamber’in olgunlaşmamış (salâhı görülmemiş) meyvenin satışını yasaklayan hadisi (Buhârî, “Büyûʿ”,

85; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 23) ve benzer hadisleri (bk. Şevkânî, V, 195-201) İslâm hukukçuları tarafından farklı yorumlara tâbi tutulmuş, çoğunluk meyvenin daha dalında gözükmeden satışını (Mecelle, md. 205), dalında gözüktükten sonra olgunlaşıncaya kadar dalında kalması şartıyla alım satımını câiz görmemiş, olgunlaşmamış meyvenin ise o anda toplanması şartıyla satışını câiz görmüştür. Hanefîler ve kısmen de Mâlikîler, olgunlaşmamış ziraî mahsulün ne zaman toplanacağı belirtilmeden mutlak olarak satımını câiz görerek problemi zımnî izinle veya fâsit kira akdiyle çözmeye çalışmışlardır. Bir batında ortaya çıkan ürünlerin bir kısmı olgunlaşınca tamamının satılabileceği genelde kabul edilmiş, değişik batınlarda ortaya çıkan ve bir kısmı olgunlaşmış iken bir kısmı henüz ortaya çıkmamış sebze ve meyvenin satışının cevazında ihtilâf edilmiştir. Çoğunluk bu durumda sadece olgunlaşan kısmın satılabileceğini belirtirken Mâlikîler ve bazı Hanefî hukukçular teâmül ve ihtiyaç sebebiyle bunu câiz görmüş, ileride

mevcut olacak malların o anda mevcut olanlara tâbi olarak akde konu teşkil etmesini kabul etmişlerdir. Mecelle de bu görüşü tercih etmiştir (md. 207). Câiz görmeyenler genelde bu tür akidlerde belirsizlik, aldanma ve beklenmedik zarar bulunabileceğinden hareket etmekte, tarafların ancak ortada mevcut malların alım satımı halinde bundan korunabileceğini belirtmektedirler.

Gelecekte mevcut olacağı kesin olmakla birlikte akid anında mevcut bulunmayan bir malın satımı ise teorik ve farazî planda da kalsa maʻdûmun satışı şeklinde karşılanmış ve kurala göre câiz olmaması gerektiği belirtilmiştir. Ancak selem ve istisnâʻ akidlerinde olduğu gibi belli ihtiyaçlar, ileride meydana gelecek malların akde konu olmasını mümkün kılmıştır.

Maʻdûmun satışının bir diğer şekli ise satılan malın akid yapıldığı sırada hiç mevcut olmayıp daha sonra var olmasının veya varlığını devam ettirmesinin de şüpheli olması durumudur. İslâm hukukçularının genelde câiz görmediği bu nevi satışlardır. Bunun örneği, hadislerde yasaklanan, dişi hayvanın karnındaki yavrunun (mezâmîn), doğacak yavrunun yavrusunun (habeletü’l-habele), erkek hayvanın sulbündeki tohumun (melâkıh), bahçenin gelecek yıllardaki meyvesinin (beyʻu’s-sinîn) satımıdır (Buhârî,

“Büyûʿ”, 61; Müslim, “Büyûʿ”, 5-6; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 24). Burada satım akdini bâtıl kılan husus mebîʻin vasıflarındaki bilinmezlik (cehâlet) değil mebîʻin aslı ile, meydana gelip gelmemesiyle ilgili bilinmezlik (garar) ve aldanma ihtimalidir. Satım akdinde hukukî emniyeti sağlamak ve tarafları korumak için buna ihtiyaç vardır. Yasaklamanın temelinde bu ana fikir bulunduğu içindir ki Hanbelîler, özellikle de Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye İslâm hukuk doktrininde hâkim olan “maʻdûmun satışı bâtıldır” ilke ve genellemesine karşı çıkmakta, satışın garar ve zarardan uzak olmasının ve teslim edilebilir bulunmasının esas olduğunu, hadislerdeki yasaklamanın da böyle değerlendirilmesi gerektiğini, istikbalde meydana gelmesine kesin gözüyle bakılan şeylerin önce de satılabileceğini ileri sürmektedirler.

Akid konusunun mümkün olması şartı satım akdinde genelde, “satılan malın tesliminin imkân dahilinde olması” şeklinde ifade edilir (Mecelle, md. 198, 209). Mebîʻin tesliminde söz konusu objektif imkânsızlık sürekli olarak, sübjektif imkânsızlık ise belli durumlarda satım akdinin kuruluşuna engel olur. İmkânsızlık satım akdinin yapıldığı anda mevcutsa akdin butlânından, sonradan ortaya çıkmışsa akdin infisahından söz edilir. İmkânsız gibi olma da (müteazzir) objektif imkânsız sayılmakta ve öteden beri bu nevi imkânsızlık için denizdeki balığın, kaybolmuş malın, havadaki kuşun satışı örnek olarak gösterilmektedir. Hz. Peygamber’in kabzedilmeyen malın satışını yasaklaması veya, “Yanında olmayan şeyi satma” buyurması (Buhârî, “Büyûʿ”, 55; Müslim, “Büyûʿ”, 30, 32, 36, 40), genelde satılan malın gayri mevcut oluşuyla değil, teslimin imkânsız oluşuyla yorumlanır ve hadisteki yasağın konusu ve derecesi hakkında farklı görüşler ileri sürülür. Çoğunluk ise yasağın tahrîm ifade ettiğini kabul eder. Ancak Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre yasak menkul mallar, Mâlikîler’e göre gıda maddeleri, Hanbelîler’de meşhur olan görüşe göre ölçülüp tartılabilen mallar (mukadderât) için söz konusudur. Diğer hukukçular ise yasağın her nevi mal için geçerli olduğu kanaatindedirler. Bir kimsenin gerek başkasına ait bir malı kendi adına satması, gerekse gaspedilmiş malı satması da yine mebîʻin tesliminde sübjektif imkânsızlık olarak değerlendirilir ve bu tür satışlar geçersiz sayılır.

“Satılan malın hukukî tasarrufa uygun olması” şartı ile, bir malın satım akdine konu olmasının şâriʻ veya hukuk düzeni tarafından yasaklanmamış

olması, kamu düzenine, teâmüle ve genel ahlâka aykırı olmaması kastedilir. Bu sebeple şarap, domuz eti müslümanlara nisbetle hukukî itibarı olmadığı için (gayri mütekavvim), necis şeyler, kan vb. de mal olmadığı için satım akdine konu olamazlar (Mecelle, md. 210-211). Hadislerde meyte* ve domuzdan dolaylı da olsa faydalanmanın, mâsiyet aletlerinin, köpeğin vb. satışının yasaklanması (Buhârî, “Büyûʿ”, 102-105, 112; Şevkânî, V, 160-164) bu sebepledir. Ancak Ebû Hanîfe ve bir grup âlim yasağın av köpeğini içine almadığı görüşündedir. Vakıf mallarıyla mescid, yol, köprü, ırmak gibi kamu mallarının, mülkiyet altında olmayıp umumun istifadesine açık bulunan mubah malların satışı ise tahsis amaçlarına aykırı görüldüğü için câiz sayılmamıştır.

Satılan malın, tarafları anlaşmazlığa ve aldanmaya sürüklemeyecek ölçüde “muayyen veya bilinebilir olması” şartı üzerinde İslâm hukukunda ayrıntılı olarak durulur. Çünkü İslâm hukukunda taraflar arasında anlaşmazlık doğduk tan sonra onu çözmeye uğraşmaktan ziyade başlangıçta anlaşmazlık ve aldanma sebeplerini ortadan kaldırmak esastır. Bu sebeple de mebîʿin miktar, cins, nevi ve vasfının bilinmesi gerekir. Belirsizlik ve bilinmezliğin satım akdini iptal veya ifsat edebilmesi için nizaa yol açacak ölçüde (fâhiş) ve tarafları aldanmaya sürükleyebilecek boyutta olması gerekir. Hanefîler bilinmezlikte olduğu gibi gararda da mebîʿin aslı ile ilgili olan gararla vasıf ve miktarı ile ilgili garar arasında fark gözetirler. Bunun için de meselâ hayvanın karnındaki yavrunun satımı, balıkçının daha atmadan ağına düşecek balığı satımı bâtıl sayılırken vasıfla ilgili aldanmaların bulunması halinde akid fâsit sayılmıştır. Hadislerde belli derecede bilinmezlik ve garar unsuru taşıyan bazı alışveriş nevileri (muhâkale, münâbeze, muâveme vb.) yasaklanırken (Buhârî, “Büyûʿ”, 82; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 18-19, 34) herhalde bir sebep de budur. Ancak bilhassa mislî malların ölçülüp tartılmaksızın bütün olarak tahmin ve göz kararı ile alınıp satılması (beyʿu’l-cüzâf) ciddi bir bilinmezlik ve aldanma riski taşımadığından câiz görülmüştür (Mecelle, md. 217). Numune ile satış da böyledir. Malın bilinir veya tayini kabil sayılmasında örfün önemli bir rolü vardır. Bir malı görüp bilmeden mebîʿ veya semen olarak kabul eden tarafa bu malı gördüğünde satım akdinden vazgeçebilme hakkı (görme muhayyerliği) tanınması da akid konusunun bilinir olmasında gösterilen titizlikle izah edilebilir.

Satılan mal için aranan şartların bazan satış bedeli için de arandığı olur.

Ancak Hanefîler semeni satım akdinin rüknü değil de hükmü veya gereği gördüklerinden semenle ilgili şartlarda satılan malda olduğu gibi titizlik göstermez ve bu şartları akdinin‘ikad şartı dışında mütalaa ederler. Bununla birlikte semenin miktar, cins, nevi ve vasıf itibariyle bilinmesi, vadesinin mâlum olması gerekir (Mecelle, md. 238, 246). Bilhassa Hanefîler satılan mal-bedel ayırımı için birtakım kıstaslar da geliştirmişlerdir. Meselâ para kural olarak semen, kıyemî mallar da mebî‘dir. Mislî mallar para ile karşılaştığında mebî‘, kıyemî mallarla karşılaştığında semen olur. İki bedel de semen olabilecek durumda ise zimmette sabit olan semen sayılır. Mebî‘in belirlemekle belirli hale geleceği ve onun teslim edilmesinin gerekeceği, semenin ise gelmeyeceği aynı cins ve miktarda başka bir paranın da ödenebileceği ifade edilirken (Mecelle, md. 204, 243) bu

farklılıklara işaret edilmek istenmiştir. Hanefîler’in bu ayırımı, meselâ şarap, domuz eti gibi hukukî itibarı olmayan malların mebî‘ olması halinde akdin bâtıl, semen olması halinde ise akdin fâsit olması şeklinde kendini gösterir (Mecelle, md. 211-212). Yine mebî‘-semen ayırımı, gerek kabz öncesi ve sonrasında tarafların mebî‘ ve semenle ilgili hak ve sorumluluklarını, gerekse mebî‘ ve semenin şart ve durumunun akde tesirini yakından ilgilendirir. Şâfiî ve Mâlikîler ise mebî‘ ve semeni eş anlamlı kabul edip satım akdinde üzerinde konuşulanı mebî‘, karşılık gösterilen malı da semen sayarlar. Mebî‘ ve semenle ilgili şartları aynı önem derecesinde tutmaları bu sebepledir.

Sakatlık ve Hükümsüzlük. Satım akdinde aranan unsur ve şartlardan biri veya birkaçı eksikse akid, bu eksik veya kusurlu şartın önem derecesine göre değişen bir hükümsüzlük müeyyidesiyle karşı karşıyadır. Hanefî ekolü hariç diğer İslâm hukuk ekolleri satım akdinin rükün ve şartlarındaki eksiklikleri genelde aynı işleme tâbi tutarak bu durumdaki akidlerin hükümsüz olduğunu ifade ederler. İslâm hukukçularının çoğunluğu bu konuda fâsit ve bâtıl terimlerini eş anlamlı olarak kullanır. Hanefîler ise satım akdinin meydana gelmesi ve sonuç doğurması için gerekli şartları dört ayrı kategoride ele alır ve buna bağlı olarak gerekli şartları taşımayan akidleri de bâtıl, fâsit, mevkuf ve gayri lâzım şeklinde dörtlü bir ayırıma tâbi tutarlar (bk. AKİD). Hanefîler akidlerin, bu arada satım akdinin hükümsüzlüğünü de iki dereceli olarak ele alır, kuruluş şartlarının bulunmaması, diğer bir ifadeyle icap-kabul ve mebî‘ ile ilgili şartların

eksikliği halinde akdi bâtıl, akdin kuruluşunda ikinci derece önemi haiz şartların, meselâ sıhhat şartlarının eksikliğinde ise akdi fâsit olarak nitelendirirler. Bunun için de bâtıl satışın aslen ve vasfen meşrû olmadığını, fâsit satışın ise aslen meşrû olup vasfen meşrû bulunmadığını belirtirler (Mecelle, md. 109-110; bk. BUTLÂN; FESAT).

Satım akdinin sakatlık veya hükümsüzlüğü fıkıh usulünü de devreye sokarak şöyle açıklanabilir: Satım akdinin belli durum ve şartlarda kısmen veya tamamen hükümsüz sayılması, genelde doğrudan veya dolaylı olarak şâri‘in yasağından kaynaklanır. İslâm hukuk doktrini şâri‘in hükümlerini yorumlama gayret ve iddiası taşır. Şâri‘in yasakladığı alışveriş nevilerinden bir kısmında yasak doğrudan akdin özüne ve kurucu unsurlarına taalluk ettiğinden bu grup alışverişlerin hem yapılmasının haram, hem de hukukî yönden bâtıl olduğunda ittifak vardır. Câhiliye döneminin yasaklanan alışveriş şekilleri böyledir. Bazan da yasak alışverişin özünü değil de vasfını yani fer‘î bir unsurunu hedef alır. O takdirde Hanefîler satım akdinin fesadından bahsederler. Diğer hukukçular ise böyle bir ayırıma gitmeksizin aslî ve fer‘î unsurlara taalluk eden yasağın aynı sonucu doğurup satım akdini gayri sahih kılacağında hemfikirdir. Hanefîler’in gayri mütekavvim malın satışını bâtıl sayarken bu malın semen olarak kararlaştırıldığı satımı veya faizli alışverişi fâsit saymaları bu sebepledir. Üçüncü bir durum ise yasağın, fıkıh usulündeki deyimiyle satım akdinin mücâvir vasfına, hâricî bir unsuruna taalluk etmesi hali olup bu takdirde yasağın akde tesirinin ne olacağı tartışmalıdır. Nitekim cuma ezanı vaktinde yapılan alışverişle ilgili olarak âyette (el-Cum‘a 62/9) yer alan yasak ile pazara mal getiren üreticileri yolda karşılayarak mallarını alma, alışverişte pazarlık kızıştırmak için alıcı veya satıcı gibi gözükerek fiyatı etkileme, bir kimsenin pazarlığı devam ederken araya girme, şehirlinin köylü adına alışverişi, şarap üreticisine üzüm veya hurma satma konusunda hadislerde (Buhârî, “Büyûʿ”, 58-59, 68-72; Müslim, “Büyûʿ”, 4-5; Şevkânî, V, 185-191) mevcut bulunan yasağın ve benzeri yasakların satım akdinin özüne veya aslî unsurlarına değil de mücâvir veya hâricî vasfına taalluk ettiği ileri sürülerek genelde bu nevi satım akidleri dinen günah ve sakıncalı, fakat hukuken (kazâen) geçerli görülmüştür. Hadislerde altın, gümüş ve temel gıda maddelerinin vadeli olarak veya fazlalıkla, miktarı bilinmeyen hurmanın belirli hurmayla, dalındaki hurmanın kuru hurmayla (müzâbene), başağındaki buğdayın kuru buğdayla (muhâkale) değişimi faiz, garar ve

bilinmezlik ihtimallerine binaen yasaklanmış (Buhârî, “Büyûʿ”, 82; Müslim, “Büyûʿ”, 42, 59; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 18-19, 34; Şevkânî, V, 215-229), ancak bahçe sahipleri için belli bir oranda ağaç üzerindeki yaş hurmanın kuru hurmayla değişimine (arâyâ) izin verilmiştir (Müslim, “Büyûʿ”, 59-86; Şevkânî, V, 225-229). Bu arada bir malı vadeli olarak pahalı alıp daha ucuza fakat peşin satma şeklindeki alışveriş (îne) hadiste yasaklanmış olmakla birlikte (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 56; Şevkânî, V, 233-235) bu yasak farklı yorumlanmış ve dış şekil itibariyle faizli bir işlem sayılmadığından sahâbe devrinden itibaren bazı âlim ve İslâm hukukçusu tarafından doğrudan, bazılarınca ise araya üçüncü bir şahsın girmesi şartıyla hukuken geçerli sayılmıştır. Burada akidlerde objektif ölçülerin ve hâricen bilinebilen dış şeklin mi, yoksa tarafların kasıt ve niyetinin ve akdin yol açabileceği olumsuz sonuçların mı esas alınıp öncelik taşıyacağı problemi gündeme gelmektedir. Hanefî, Şâfiî ve Zâhirîler akidlerde niyetlerin bilinemeyeceğinden hareketle çok defa dış şekli esas alıp objektif ölçülerle yetinirken Mâlikî ve Hanbelî hukukçular akidlerde tarafların kastına ve akdin yol açacağı sonuçlara daha çok ağırlık verirler. Bu usul farklılığı sebebiyle alışverişlerle ilgili yasaklar zaman zaman farklı yorumlanabilmekte ve yasağın hâricî unsura veya sonuca taalluk etmesi halinde alışveriş hukuken geçerli sayılabilmektedir.

Satım akdi yapılırken bir şartın ileri sürülmesi halinde bu şartlı satımın durumu, hadiste mevcut yasağın genel ve mutlak oluşunun da tesiriyle (Buhârî, “Büyûʿ”, 73; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 55; Zeylaî, IV, 17), İslâm hukuk doktrininde ciddi tartışmalara yol açmıştır. Bu konuda Zâhirîler, kısmen de Şâfiîler oldukça katı davranırken Mâlikîler, bilhassa Hanbelîler gayet müsamahalı davranmış, naslara ve satım akdinin maksadına aykırı şartlar hariç bütün şartların geçerli olacağını ileri sürmüşlerdir. Hanefîler başlangıçta Şâfiîler gibi düşünerek yeni bir akid görünümünde olan veya tek taraflı menfaat sağlayan şartları akdin muktezasına aykırı kabul ederken tarihî seyir içerisinde bu görüşlerini yumuşatmış ve sonuçta örf ve teâmülde mevcut şartlarla yapılan satım akidlerini câiz görmüşlerdir (Mecelle, md. 188). Alıcının başlangıçta belli bir meblağı (kaparo) vererek malı satın alırsa bu meblağın semenden sayılması, vazgeçerse satıcının mülkü olması kaydıyla yaptığı alışveriş (bey‘u’l-urbân, arabûn), gerek bu konuda Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadis (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 69), gerekse bu tür akdin haksız kazanca ve sebepsiz iktisaba yol açması, şartlı akid olması

gibi sebeplerle çoğunluk tarafından câiz görülmemiştir. Alışverişle ilgili olarak hadislerde ve İslâm hukuk doktrininde görülen bütün bu ve benzeri yasaklamalar, temelde akidlerin gerçek rızâya dayanması, aldanma ve garardan uzak olması, dolayısıyla insanların haksız şekilde sömürülmesinin ve bundan kazanç sağlanmasının önlenmesi gibi gayeler taşır.

Satım akdi esasen bağlayıcı (lâzım) bir akid olup usulüne uygun olarak kurulduğunda tarafları bağlar. Ancak akidlerle ilgili muhayyerlikler satım akdi için de söz konusu olup böyle bir muhayyerliğin bulunması halinde ilgili tarafın akdi feshetme hakkı doğar (Mecelle, md. 376). Şart muhayyerliği, belli bir süre içinde taraflardan birinin veya ikisinin birden akdi kabul etmekte veya feshetmekte muhayyer olmasını ifade eder (Mecelle, md. 300). Böyle bir şartın ileri sürülmesi, çoğunluk tarafından hem bu konudaki hadislere (Buhârî, “Büyûʿ”, 42-46; Müslim, “Büyûʿ”, 43-46), hem de ihtiyaca binaen câiz görülmüştür. Ebû Hanîfe, Züfer b. Hüzeyl ve Şâfiî muhayyerlik süresinin en çok üç gün olabileceğini ileri sürerken diğerleri bu süreyi tarafların anlaşmasına, teâmül ve ihtiyaca göre belirlemeye taraftardır. Muhayyerlik süresi esnasında akid, ilgili taraf için bağlayıcı olmadığı gibi akdin hüküm doğurması da bu hakkın düşmesine kadar askıdadır. Muhayyerlik sürenin dolması, hak sahibinin vefatı veya hakkın kullanımı ile sona erer (Mecelle, md. 305-306). Tayin muhayyerliğinde ise alıcı veya satıcı, her birinin fiyatı ayrı ayrı belirlenen iki üç maldan birini belli bir müddet içinde alma veya satma hakkına sahip olmaktadır (Mecelle, md. 316-319). Akid seçim işlemiyle birlikte bağlayıcılık kazanır. Kıyemî bir malın gıyaben yani görülüp bilinmeden satım akdinde mebîʻ veya semen olarak kararlaştırılması, Şâfiîler’in dışındaki hukukçulara göre câiz olup belli şartlarda ilgili tarafın malı görüp tanıdığında akdi kabul edip etmeme hakkı vardır (Mecelle, md. 320). Bu tür muhayyerlik müşahedenin, görüp tanımanın önem arzettiği mallarda gerçek rızânın korunmasına imkân verir. Kusur (ayıp) muhayyerliği ise satım akdine konu olan malda, malın kıymetini azaltacak ölçüde ve akid öncesi döneme ait (kadîm) bir kusurun ortaya çıkması halinde ilgili tarafa tanınan akdi feshetme hakkıdır (Mecelle, md. 337). Mebîʻ veya semenin konuşulan vasıfta olmaması halinde mağdur tarafa tanınan fesih hakkı da (hıyârü’l-vasf) böyledir. Nitekim hadiste, sütü sağılmayarak göğsünde biriktirilmiş hayvanı (musarrât) satın alana benzer bir fesih hakkı verilmiştir (Buhârî, “Büyûʿ”, 65; Müslim, “Büyûʿ”, 23-28). Kusurlu malı elinde bulunduran

dilerse bu malı iade ederek akdi fesheder, dilerse kabul edip konuşulan bedeli öder. Kusurlu malda tasarruf, bu malın zayi olması veya değişikliğe uğraması gibi belli durumlar fesih hakkını düşürür. Satım akdinde ilgili tarafa tanınan bu muhayyerlikler, tarafların gerçek rızâlarını koruma gayretinin tabii sonuçlarıdır (ayrıca bk. MUHAYYERLİK).

Hükmü. Satım akdinin hukukî sonucu (hüküm), satılan malın mülkiyetinin alıcıya, bedelin mülkiyetinin de satıcıya geçmesidir. Ancak bunun için kabz şart olmayıp akdin yapılmış olması yeterlidir (Mecelle, md. 262). Çünkü satılan malın ve bedelin karşılıklı teslim ve tesellümü (kabz), mülkiyetin intikalinin sebebi değil gereği ve sonucudur. Bu sebeple satım akdinde belli neviler hariç akidleşme ve kabz iki ayrı safha olarak görülür. Satım akdinin hükmünün irade beyanına bitişik olması sebebiyle de hukukçuların çoğunluğuna göre akdin ileri bir tarihe izâfe edilerek veya şarta bağlanarak kurulması (ta‘lik) câiz olmaz. Çünkü ta‘likî şart satım akdinin yapı ve maksadına aykırıdır.

Satım akdi yapılıp da teslim-tesellüm olmadan satılan mal tabii bir âfetle helâk olursa akid infisah eder. Alıcının fiiliyle helâk olursa akid devam eder ve alıcı bedeli öder. Mebî‘ üçüncü şahsın fiiliyle helâk olmuşsa alıcı ister akdi fesheder, isterse bedeli ödeyip bu şahıstan satılan malın tazminini ister. Malın kabz sonrası helâki halinde ise kural olarak akid devam eder, mâlik (alıcı) tazmin için -varsa-sorumlulara rücû eder. Para veya mislî mal olan bedel akidden sonra artık zimmette sâbit olduğundan kabz öncesi helâki akdi etkilemez. Ancak bedelin kıyemî bir mal olup da helâk olması veya para olup da piyasadan kalkması (kesâd) halinde Ebû Hanîfe’ye göre akid infisah eder. Bu durumda alıcının satılan malı iade etmesi, yoksa kıymetini ödemesi gerekir. Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre ise akid infisah etmez, fakat satıcı muhayyerdir; ister akdi feshedip malı geri alır, isterse semenin değerinin ödenmesini ister. Semen para olup da kıymeti (alım gücü) akid zamanına göre azalmışsa ödeme yapılırken bedelin akid zamanındaki kıymeti esas alınır. Bedelin kabz (ödeme) sonrasında helâkinin akdi etkilemeyeceği açıktır.

Alıcının teslim almadan önce mebî‘de hukukî işlem (tasarruf) yapmasına gelince, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre, kabzedilmeyen malın satımı ile ilgili olarak hadiste mevcut yasak (Buhârî, “Büyû‘”, 55; Müslim, “Büyû‘”,

29, 35-40) menkul mallara ait olduğundan menkul mallarda kabz öncesi alıcının tasarrufu câiz olmaz, gayri menkullerde istihsânen câiz dir. Cumhûru fukahâya göre ise yasak daha umumi olup her nevi mebî'de kabz öncesi tasarruf câiz değildir. Semende tasarrufa gelince semen kural olarak zimmette sâbit olduğundan kabz öncesinde diğer alacaklarda olduğu gibi onda da tasarruf câiz görülmüştür. Hadiste de benzeri bir cevaza rastlanmaktadır (Zeylaî, IV, 33). Ancak yapılacak hukukî işlemin faizli işlem olmaması veya faize yol açmaması gerekir. Nitekim alacağın satımına da (bey'u'd-deyn) bu sebeple birçok sınırlama getirilmiştir.

Satılan mal ile bedelin gerek ayn olması halinde (mukayeda) gerekse deyn olması durumunda (sarf) ivazlar arasında teslim önceliği taşıyan yoktur. Fakat ayn karşılığı deyn söz konusu ise, vadeli satışlar hariç, önce semenin satıcıya, sonra da mebî'in alıcıya teslimi gerekir. Bu teslim sırası, satıcının bedeli teslim almadıkça malı vermeme hakkı (hapis hakkı) açısından önem taşır (Mecelle, md. 262, 278). Satılan malın teslim yeri, kural olarak satım akdinin yapıldığında bulunmakta olduğu yerdir (Mecelle, md. 285). Bedelin teslim külfeti alıcıya, malınki satıcıya aittir (Mecelle, md. 288-289). Ancak bu hükümler düzenleyici hukuk kuralları olup tarafların aksine anlaşma yapmaları mümkündür. Satılan malın veya bedelin teslim alınması malı bilfiil teslim almakla olabileceği gibi anahtarın teslimi, tapuya şerh, itlâf, tasarruf gibi hukuken veya hükmen kabz sayılan fiillerle de olabilir.

Bâtıl bir satım akdi hukuken yok sayıldığından geçerli bir satım akdine ait hiçbir hukukî neticeyi meydana getirmez ve sıhhat kazanmaz. Ancak satım akdi bâtıl da olsa maddi bir vâkıa olarak belli durumlarda iade veya tazmin mükellefiyeti doğurabilir. Bâtıl bir satım akdinin, içerisinde alt bir akdin gerekli şartlarını ihtiva etmesi halinde satım akdinin bu alt akde dönüşebilmesini veya geçerli olabilecek kısmının alınabilmesini doktrinde olumlu karşılayanlar da vardır (bk. BUTLÂN).

Fâsit satım akdi Hanefîler'e göre ayrı bir statüde ele alındığından bâtıla göre farklı sonuçlara sahiptir. Fâsit satım akdi fesat sebeplerinin ortadan kaldırılması ile sıhhat kazanır. Bu mümkün değilse akdin taraflarca, bilhassa kamu haklarını ilgilendirmesi halinde ise hâkim tarafından re'sen feshedilmesi gerekir. Fâsit satım akdi kabz öncesinde mülkiyet ifade etmez. Ancak izne dayalı olarak teslim-tesellüm olmuşsa belli

durumlarda, özellikle mebî‘in üçüncü şahıslara intikali veya esaslı surette değişikliğe uğraması halinde ilgili tarafın feshetme hakkı düşer ve mülkiyet ifade eder (Mecelle, md. 372). Diğer hukuk ekolleri, fesat ve butlân nazariyelerinin tabii sonucu olarak fâsit/bâtıl akdin mülkiyet ifade etmeyeceği görüşündedir (bk. FESAT).

Mevkuf satım akdinin hükmüne gelince, akid ister tarafların ehliyetindeki eksiklik sebebiyle, isterse yetkisizlik veya başkasının hakkından dolayı mevkuf olsun, mebî‘ ve semenin mülkiyeti taraflara intikal etmez. Akid henüz geçerlik ve işlerlik (nefâz) kazanmadığından ilgili şahsın veya hak sahibinin onayını (icâzet) beklemek gerekecektir (Mecelle, md. 377-378).

Değişik açılardan farklı ayırım ve isimlendirmelere tâbi tutulabilen satım akdi, maliyet-semen ilişkisine göre dörde ayrılır: Alış fiyatı (maliyet) açıklanmaksızın fiyatın pazarlıkla belirlendiği alışverişler (bey‘u’l-müsâveme), alış fiyatına belli miktar veya oranda kâr eklenerek yapılan satış (bey‘u’l-murâbaha), maliyetine satış (bey‘u’t-tevliye) ve zararına satış (bey‘u’l-vedîa). Son üç nevi alışveriş, maliyetin bilinmesine ve satıcıya güvene dayanan akidler olduğundan normal şartlarda satıcı lehine, maliyet hakkında yalan ve yanlış beyanda bulunması halinde ise aleyhine birtakım hükümlere sahiptir.

Satım akdinin V. (XI.) yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan bir nevi de “bey‘ bi’l-vefâ”dır. Satım ile rehin akdinin karışımı olup rehin yönü ağır basan bu akid nevinde paraya ihtiyacı olan bir kimse malını belli bir para karşılığı alıcıya satmakta, alıcı verdiği para iade edilinceye kadar maldan faylanmakta, para iade edildiğinde ise malı iade etmektedir. Diğer bir ifadeyle bey‘ bi’l-vefâ, bir malı parasını iade edince geri almak şartıyla bir kimseye satmaktır (Mecelle, md. 118; bk. BEY‘ bi’l-VEFÂ).

Satım akdinin tarafların karşılıklı rızâları ile ortadan kaldırılması (ikale) mümkün ise de (Mecelle, md. 190) ikalenin yeni bir akid mi yoksa fesih mi sayılacağı tartışmalıdır.

İslâm hukuk ekollerinin ve hukukçularının satım akdiyle ilgili olarak ileri sürdükleri kayıt, şart ve doktriner görüşlere tarihî seyir ve tatbikat içerisinde ve ihtiyaçlara paralel olarak belli bir esneklik getirildiği ve başlangıçtaki

hükümle rin hukukî çözüm (hile) ve yorumlarla zaman zaman yumuşatıldığı görülmektedir. Ancak bunu, ticarî örfün hukuka egemen olması şeklinde nitelendirmek yanlış olur. Ayrıca satım akdinin gerek kuruluş, işleyiş ve sonuçları, gerekse unsur, şart ve vasıflarıyla ilgili olarak örnekler ve meseleler üzerinde geliştirilen İslâm hukuk kültürünün tarihî yoruma, fer‘î ve şeklî ayrıntıların da gaî yoruma tâbi tutulması, böylece bu konuda günümüzün şart ve değerlerini aydınlatacak genel ilke ve çözümlerin çıkarılması mümkündür ve gereklidir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Büyûʿ”, 42-46, 55-85, 102-105, 112; Müslim, “Büyûʿ”, 1-2, 4-6, 23-30, 32, 35-40, 42-46, 59-86; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 18-19, 2324, 34, 55-56, 69; Şâfiî, el-Üm, III, 3-95; Cessâs, Ahkâmü’l-Kurʾân (Kamhâvî), II, 189-190; İbn Hazm, el-Muhallâ, Kahire 1389/1969, IX, 270-751; Şîrâzî, el-Mühezzeb, Kahire 1315, I, 257-296; Serahsî, el-Mebsût, XII, 108-219; XIII, 2-199; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 133-310; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire 1975, II, 136-248; İbn Kudâme, el-Mugnî, Kahire 1389/1969, III, 480-506; Zeylaî, Nasbü’r-râye, Kalküta 1357, IV, 17, 33; Remlî, Nihâyetü’l-muhtâc, Kahire 1386/1967, III, 372-486; IV, 3-181; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, V, 160-235; Mecelle, md. 101-403; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, I, 209-670; Kadri Paşa, Mürşidü’l-hayrân, Dımaşk 1981, md. 342-534; M. Yûsuf Mûsâ, el-Emvâl ve nazariyyetü’l-ʿakd (nşr. Dârü’l-Fikri’l-Arabî), Kahire 1952, s. 249-521; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, s. 151-154; a.mlf., “Bayʿ”, EI² (İng.), I, 1111-1113; Muhammed Emîn Dırîr, el-Garar ve eseruhû fi’l-ʿukud, Kahire 1967, s. 3-443; Zerka, el-Fıkhü’l-İslâmî, III; Bilmen, Kamus, VI, 5-130; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıkhü’l-İslâmî fî üslûbihi’l-cedîd, Dımaşk 1395/1975, I, 151-523; Muhammed ez-Zühaylî, el-ʿUkudü’l-müsemmât, Dımaşk 1982-83, s. 9-497; Abdülkerîm Zeydan, el-Medhal, Bağdad 1396/1976, s. 33-36, 285-398; Abdürrezzâk es-Senhûrî, Mesâdirü’l-hak fi’l-fıkhi’l-İslâmî, Beyrut, ts., III, 139-150; Muhammed Ebû Zehre, el-Milkiyye ve nazariyyetü’l-ʿakd, Kahire 1977, s. 199-465; Nezîh Hammâd, el-Hiyâze fi’l-ʿukud fi’l-fıkhi’l-İslâmî, Dımaşk 1978; Cevâd Ali, el-Mufassal, s. 612-617; Hayreddin

Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1982, II; a.mlf., “Alış-Verişte Vâde Farkı”, İslâm Hukukuna Göre Alış-Verişte Vâde Farkı ve Kâr Haddi, İstanbul 1987, s. 13-38; Ali Şafak, “İslâm Hukukunda Alış-Verişte Kâr Haddi”, a.e., s. 60-111; Muhammed Vefâ, Ebrezü suveri’l-büyûʿi’l-fâside, Kahire 1984; Hamdi Döndüren, İslâm Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri, Balıkesir 1984; Ali Muhyiddin Karadâğı, Mebdeʾü’r-rızâ fi’l-ʿukud, Beyrut 1985, I-II; Yunus Apaydın, İslâm Hukukunda Hukûki İşlemlerin Hükümsüzlüğü (doktora tezi, 1989), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdüssemîʿ Ahmed İmam, Usûlü’l-büyûʿi’l-memnûʿa, Kahire, ts. (Dârü’t-Tıbâati’l-Muhammediyye); Th. W. Juynboll, “Bey”ʿ, İA, II, 581-582.

Ali Bardakoğlu

BEY HANI

(bk. EMİR HANI).

BEY‘ bi’l-İSTİĞLÂL

(bk. BEY‘ bi’l-VEFÂ).

BEY MESCİDİ

İstanbul Eyüp'te XVI. yüzyılda yapılan mescid.

Haliç kıyısına paralel olarak uzanan Zal Paşa caddesinde Zal Mahmud Paşa Camii'nin tam karşısında bulunmaktadır. Ayvansarâyî Hüseyin Efendi'nin ifadesine göre bânisi Silâhşör Mehmed Bey olup kabri de mescidin yanındadır. Yine aynı kaynakta bu mâbede Sürahi Mescidi de denildiğine işaret edilmiştir. İsmâil Beyzâde Osman ve Halil Ethem ise mescidi Silâhî Mehmed Bey Mescidi olarak kaydetmişlerdir. Mescidin hangi tarihte inşa edildiği bilinmediği gibi bânisinin şahsiyeti hakkında da bilgi yoktur. Fakat yapı tekniği ve mimari özelliklerinden bir XVI. yüzyıl eseri olduğu anlaşılmaktadır. Bu küçük eser yapı düzeni bakımından o derecede değişik ve zariftir ki bu sebeple Mimar Sinan'ın eseri olduğu ileri sürülmüştür. Fakat Sinan'ın eserlerinin listelerini veren tezkirelerde adına rastlanmaz. Zal Mahmud Paşa Camii'nin sokak aşırı tam karşısında ve bu büyük caminin hemen hemen yanında oluşu da bu küçük mâbedin ondan daha önce inşa edilmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Bey Mescidi 1928'de çıkarılan, cami ve mescidleri tasfiyeye tâbi tutan yönetmelik gereğince "kadro dışı" bırakılarak

kapatılmış ve harap olmaya terkedilmişti. Halbuki adı geçen yönetmeliğin 7. maddesinde, "Cami ve mescidlerin tasnifinde tarihî veya mimari bir kıymeti haiz olanlar... tercihen ibka olunur" denilmesine rağmen Bey Mescidi'nin sanat değeri kadroda bırakılmasını sağlayamamıştır. Bu yüzden uzun yıllar üstü açık bir harabe halinde kalan mescid 1970'li yıllarda tamir edilerek ihya olunmuştur.

1961 yazında Bey Mescidi'ni gören R. Ekrem Koçu, onun hâlâ pek güzel olduğunu belirttikten sonra, "Büsbütün çökmeden tez elden tamiri gerekir; Bey Mescidi'nde Türk yapı sanatı bir şaheserini kaybederse pek yazık olur. Gelecek nesiller neslimize lânet eder" derken çok haklıdır. Gerçekten Bey Mescidi İstanbul'daki mescidlerin içinde bir şaheserdir. Önünden geçen yolun kenarında yüksekte kesme taş ve tuğla hatıllı olarak inşa edilen kare

planlı mescide etrafı duvarla çevrili bir avludan geçilir. Bu avluyu caddeye bir merdivenle çıkılan kapı bağlar. Merdivenin bitişiğinde mescid duvarından ayrı olarak küçük bir minare yükselir. Mescidin yanında dikdörtgen planlı bir son cemaat yeri vardır. Bunun girişi karşısında ise kare planlı küçük bir türbe bulunmaktadır. Son cemaat yerinden geçilen esas mescid mekânının üstü evvelce ahşap bir çatı ve tavan ile örtülü olmalıydı. Mescid ibadet mekânı, son cemaat yeri ve türbe ile minarenin yerleştirilişi bakımından Türk sanatında başka bir benzerine rastlanmayan biçimdedir. Geleneğe aykırı olarak kıble duvarı önüne yerleştirilen minare ise zarif bir görünüşe sahiptir. Caminin kendisi gibi minare de kesme taş ve tuğla sıralar halinde yapılmıştır. Kare planlı olan minare kürsüsünün üzerindeki pabuç kısmında gövdeye geçiş üçgenlerle sağlanmıştır. Ancak bu üçgenlerden ucu yukarıda olanlar taştan, tersine olanlar tuğladandır. Kısa gövde bir çokgen biçimindedir. Dışarı taşkın olmayan şerefe, ince mermer çerçeveler ve aralarına yerleştirilmiş korkuluk levhalarından meydana gelmiştir. Kabartma şebeke süslemeli korkuluk levhalarının üstlerindeki ezan okuma gözleri, Türk ahşap iç mimarisinde çok rastlanan ocak etrafındaki küçük nişlerin benzeri olarak taştan yontulmuştur. Bu kapalı şerefenin üstü ise yine poligon biçiminde kurşun kaplı bir külâhla örtülmüştür. Mescidin yanında bir hazîresi olduğu gibi ayrıca etrafında ağaçlar da bulunuyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 280; Mecmûa-i Cevâmi', II, 2; Halil Ethem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 58; a.mlf., Nos Mosqées de Stamboul (trc. E. Mamboury), İstanbul 1934, s. 80, rs. 32 (resim aynı kitabın Türkçe baskısında yoktur); Semavi Eyice, "İstanbul'da Bazı Cami ve Mescid Minareleri, TM, X (1953), s. 256, rs. 16; a.mlf., "İstanbul Minareleri, I", Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 60-61, rs. 74-76; R. Ekrem Koçu, "Bey Mescidi", İst.A, V, 2701-2703.

Semavi Eyice

BEY‘ bi’l-VEFÂ

البيع بالوفاء

Bedeli iade edildiğinde geri alınmak üzere bir malın satılmasını konu edinen satış akdi.

Tarafların usulüne uygun olarak yaptıkları vaadleri yerine getirmek (vefâ) zorunda bulunmaları sebebiyle bey‘ bi’l-vefâ (bey‘u’l-vefâ) adı verilen bu alışveriş bey‘ bi-şarti’l-vefâ, bey‘u’l-câiz, bey‘u’l-muâmele diye de anılır. Bu tür alışverişe bazı Arap beldelerinde bey‘u’l-emâne, bey‘u’l-itâa (bey‘u’t-tâa) adları da verilmiştir.

Bey‘ bi’l-vefâ, müslüman halkın faizsiz borç para temin etmekte karşılaştığı güçlükleri faiz sayılmayacak bir usulle ortadan kaldırmak ve sermaye sahiplerinin verdikleri krediye karşılık bir teminat ve bir kazanç elde etmelerini sağlamak gayesiyle V. (XI.) yüzyıl Hanefî fakihleri tarafından ortaya konmuş bir akid nevidir. Meydana gelişi ve sonuçları bakımından normal satış akdinden farklı olduğu için bu akid üzerinde İslâm hukukçularının değişik değerlendirmeleri söz konusudur. Bazı hukukçular bunu rehin, bazıları sahih, bazıları da fâsit satış akdi sayarken bir kısım fakihler de bey‘ bi’l-vefâyı sahih satış akdi ile rehinin, ya da rehin, sahih ve fâsit satış akidlerinin birleşmesinden meydana gelmiş bir akid kabul ederler. Değerlendirmede ortaya çıkan bu dört ayrı görüş hükümlerde de bazı farklılıkların belirmesine yol açmıştır.

a) Ebû Hafs Ömer en-Nesefî’nin (ö. 537/1142-43) belirttiğine göre Ebü’l-Hasan Ali es-Suğdî (ö. 461/1069) ve çağdaşları kadı Ebü’l-Hasan el-Mâtürîdî ile Seyyid Ebû Şücâ‘ başta olmak üzere birçok fakih bunun bir rehin akdi olduğu görüşünü benimsemiştir. Çünkü taraflar böyle bir akde her ne kadar satış (bey‘) adını verseler ve akdi “sattım, aldım” sözleriyle yapsalar da asıl maksatları mülkiyetin karşı tarafa geçmesi değil alacağın teminat altına alınmasıdır. Akidlerde ve genel olarak hukukî işlemlerde ağızdan çıkan sözlere ve ifade biçimine değil o sözlerin ne maksatla söylendiğine bakılır. Dolayısıyla söz konusu akdin rehinden farkı yoktur.

Bey‘ bi’l-vefânın bir rehin akdi sayılması durumunda şu sonuçlar ortaya çıkar: Bu akidle alıcı (rehine alan) mala sahip olamaz. Taraflardan hiçbiri diğerinin izni olmadan akde konu olan malı üçüncü şahsa satamaz. Malın alıcı elinde telef olması halinde değeri borca mahsup edilir. Telef olan malın kıymeti borçtan az ise artakalan borç miktarı satıcı tarafından alıcıya ödenir; eğer borçtan fazla ise malın değerinden borca eşit olan kısım düşürülür. Bu durumda mal alıcının haksız bir fiili sonucu telef olmuşsa alıcı üst tarafını satıcıya öder, böyle bir durum söz konusu değilse ödeme yapılmaz. Malın vergisi, giderleri, tamiri, zekâtı ve şüf‘a hakkı satıcıya aittir. Ayrıca malın bu yolla el değiştirmesi satış değil rehin olarak kabul edildiğinden bu akid başkaları için şüf‘a hakkı doğurmaz. Taraflardan biri ölünce akdi fesih hakkı vârislerine geçer. Müşteri alacağını tahsil etmedikçe vefâen satın aldığı mala satıcının diğer alacaklıları müdahale edemez. Alıcı satıcının izni olmadan malı kullanamaz, gelirinden faydalanamaz ve tüketemez. Aksi halde tazmin etmesi gerekir. Meselâ bey‘ bi’l-vefâ ile satın aldığı bahçenin meyvesini sahibinden izinsiz olarak yemiş olan veya bazı kuru dallarını yakmış bulunan bir müşterinin bunların bedellerini satıcıya ödemesi gerekir. Satıcının izniyle malı kullanması ve gelirinden istifade etmesi ise câizdir; bu bir hibe sayılır. Ancak satıcı bu izni her an geri alabilir. Borç karşılığında verilen rehinden borç verenin faydalanması rehin akdi sırasında şart koşulursa bu bir çeşit faiz olacağından haram görülmüştür. Bazı fakihler ise bunu mekruh sayarlar (İbn Âbidîn, VI, 522; Bilmen, VII, 44). Yine rehin telakkisinin sonucu olarak alıcı söz konusu malı satıcıya (asıl sahibine) kiralayamaz (aş. bk.). Aksi halde akid bâtıl olacağından kira bedelinin ödenmesi gerekmez. Satıcı borcunu ödeyince malı geri alır.

b) Ahmed b. Îsâ el-Keşşî’nin (ö. 550/ 1155) rivayetine göre bazı selef âlimleri bey‘ bi’l-vefânın sahih bir satış akdi olduğu görüşündedirler. Çünkü taraflar

akid sırasında herhangi bir şart zikretmeksizin “aldım, sattım” ifadelerini kullanmaktadırlar. Niyetlerini gösteren başka bir söz söylemediklerine göre ağızlarından çıkan irade beyanına itibar etmek gerekir. Nitekim bir insan hiçbir beyanda bulunmadan bir yıl sonra boşama niyetiyle bir kadını kendine nikâhlasa bu hukuk açısından müt‘a* değil sahih bir nikâh akdi

sayılır. Vefaen satışta borcun garantiye alınması yanında alıcının maldan faydalanması maksadı da vardır. O halde alıcının maldan faydalanmasına müsaade edip onu rehin saymak mümkün değildir.

Akid sırasında “aldım, sattım” sözlerinin kullanılması halinde bunun bir rehin akdi olamayacağını belirten Kadîhan, tarafların akid esnasında bey‘i feshetme şartını ileri sürmeleri veya bunun bey‘ bi’l-vefâ olduğunu belirtmeleri halinde ise bey‘in fâsit olacağı görüşündedir. Ancak satış akdi şartsız olarak yapıldıktan sonra taraflar vefâ şartını karşılıklı vaad şeklinde belirtirlerse bu durumda satış câiz ve vefâ şartı da bağlayıcı olur. Ebû Hanîfe’ye göre fâsit şart akid bittikten sonra akde eklenebilir (Kadîhan, II, 165).

Bey‘ bi’l-vefânın sahih satış akdi sayılması durumunda bundan bazı sonuçlar doğmaktadır. Alıcı satın aldığı malı kullanabilir, kiraya verebilir, meyve vb. semerelerinden faydalanabilir. Eğer bu mal taşınmaz ise alıcı malı teslim almadan önce de kira akdi yapabilir. Yılın bir bölümü geçtikten sonra satıcı parayı iade edip akdi bozacak olursa elde edilecek gelir on iki eşit parçaya bölünür ve alıcı bundan kendi payına düşene sahip olur. Bey‘ bi’l-vefâya konu olan malın vergisi, tamir masrafları ve diğer giderleri alıcıya aittir. Satıcı masrafları üstlenmişse bu kendi arzusuyla yaptığı bir teberru sayılır. Bedel veya mal geri verilmek suretiyle akdin bozulabileceğine dair sözleşmeden sonra eklenen şart geçerlidir. Malın değerini düşüren bir ayıp meydana gelmişse (meselâ evin harap olması) satıcı malı geri almaya zorlanamaz; çünkü geri alma işlemi aslında yeni bir satış akdidir. Mal alıcının elindeyken telef olsa taraflardan hiçbirinin diğerinde bir hakkı kalmaz. Bununla beraber bey‘ bi’l-vefâ sahih satış akdinin bütün sonuçlarını doğurmaz. Alıcı satın aldığı diğer mallar gibi bu malı başkasına satamaz. Aksi halde asıl mal sahibinin bu satışı bozma yetkisi doğar.

c) Akid sırasında fâsit bir şartın zikredilmesi durumunda akid fâsit olacağından bazı âlimler bey‘ bi’l-vefâyı fâsit bey‘ kabul etmişlerdir. Buna göre her iki taraf akdi dilediği vakit feshedebilir. Alıcı malı teslim aldıktan sonra kiraya vermişse kira bedelini alabilir, ancak satıcısına kiraya veremez. Çünkü zaten bu malı satıcısına geri vermek zorundadır.

d) Bazı hukukçulara göre belirli yönleriyle önceki üç akde benzemekle birlikte bey‘ bi’l-vefâ onlardan ayrı müstakil bir akiddir. Diğer bir ifadeyle bazı hükümleri bakımından her üç akidle de ilgisi olan mürekkep bir akiddir.

Bir görüşe göre bey‘ bi’l-vefâ sahih satış ve rehinden mürekkep bir akiddir. Bu durumda vefâ şartı akid esnasında zikredilmezse bu muamele alıcı hakkında sahih bir satış akdi sayılır ve müşteri aldığı maldan kendi malı gibi istifade eder. Aynı muamele satıcı hakkında ise bir rehin telakki edilir ve satıcının bedeli iade etmesi durumunda alıcı bunu kabul edip malı geri vermek mecburiyetindedir.

Diğer bir görüşe göre ise bey‘ bi’l-vefâ sahih satış, fâsit satış ve rehinden mürekkep bir akiddir. Alıcının maldan faydalanmasına bakarak sahih satış akdi, iki tarafın fesih yetkisine sahip olmasına bakarak fâsit satış akdi ve alıcının bu malı başkasına satamamasına, telef olduğu takdirde borcun düşmesine ve malda tahribat vuku bulduğu takdirde borcun o miktar azalmasına bakarak rehin akdi hükmündedir. Bu görüşü benimseyenler bey‘ bi’l-vefâyı bu üç akidden mürekkep fakat rehin olma tarafı ağır basan bir akid saymışlardır. Mecelle’de bu son görüş kabul edilmiştir (md. 118). Bey‘ bi’l-vefânın, “bedeli iade edildiğinde geri alınmak üzere bir malın satılmasını konu edinen satış akdi” diye tanımlanması bu sonuncu telakkiye uygun düşmektedir. Buna göre maldan doğacak menfaatlerin bir kısmının yahut tamamının alıcıya ait olması şart koşulursa bu şarta uyulur. Meselâ vefâ yoluyla satılan bir bağın üzümünün satıcı ile alıcı arasında yarı yarıya paylaşılması şart koşulmuş olsa o şarta uymak gerekir. Halbuki rehinde koşulacak böyle bir şartı rehin veren her zaman değiştirebilir.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür ki Hanefî fakihleri tarafından ortaya konulan bey‘ bi’l vefâ, her ne kadar birçok hükümleri bakımından rehine benzemekte ise de meşrûluğunda tereddüt bulunmayan rehinin yanı sıra, geçerliliği konusunda farklı görüşlerin ileri sürüldüğü böyle bir akid nevinin ortaya çıkarılmasından da anlaşılacağı üzere rehinden farklıdır ve sadece borcu teminat altına almak maksadıyla kabul edilmiş değildir (Bedreddin Simâvî, I, 247). Bu akdin getirdiği en büyük imkân, borç veren kimseye bunun karşılığında satın almış olduğu maldan istifadeyi sağlaması, rehinin aksine bu istifadenin devamlı olması ve borç alanın sonradan

bundan dönememesidir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçular bunu menfaat sağlayan borç kapsamı içerisinde değerlendirmiş ve faiz olarak mütalaa etmişlerdir. Hanefî fakihlerin bir kısmı da bu tür bir akdi yapılış şekline göre helâl veya mekruh sayarken diğer bir kısmı kanuna karşı bir hile olarak değerlendirerek haram telakki etmişlerdir (bk. FAİZ).

Bey‘ bi’l-vefânın değişik bir türü bey‘ bi’l-istiğlâl (البيع بالاستغلال) adını almıştır. İstiğlâl sözlükte "bir şeyin kâr ve gelirini almak" mânasına gelir. Bir malı vefaen satın alan kimse bunu ya bizzat kullanma veya kiraya vererek hukukî semerelerinden faydalanma hakkına sahip olmaktadır. Kiraya vermenin en çok rastlanan türü de bizzat satıcısına kiralamaktır ki bu yolla satılan mal asıl mâlikin kullanımından hiç çıkmamış olur. Bir malın gelirinden faydalanmak için onun bizzat satıcısına kiralanması suretiyle yapılan bu tür satışına bey‘ bi’l-istiğlâl adı verilmiştir (Mecelle, md. 119). Bey‘ bi’l-vefâ için sabit olan hükümler bey‘ bi’l-istiğlâl için de geçerlidir.

Genel olarak bey‘ bi’l-vefâya karşı çıkan âlimler aynı gerekçelerle bey‘ bi’l-istiğlâle de karşı çıkmakta, burada ayrıca şu gerekçeyi ilâve etmektedirler: Vefaen satılan mal kendi satıcısına kiraya verildiği takdirde kişi aslında borçlu olduğu kimsede rehin olarak bulunan ve kendi mülkiyetinde olan bir mal için kira ödemektedir ki bu hukuken mümkün değildir. İnsanların borç para bulma ihtiyacını göz önüne alarak bey‘ bi’l-vefâyı geçerli kabul eden fakihler ise aynı gerekçe ile bey‘ bi’l-istiğlâli de geçerli sayarlar. Yalnız bunlara göre bu tür satışta kira akdinin malın alıcıya tesliminden sonra yapılması gerekir. Ancak bazı hukukçular, taşınmazların teslim alınmadan önce satılmasının mümkün olduğunu göz önünde bulundurarak bu tür malların teslim alınmadan önce kiralanabileceğini de kabul etmişlerdir.

Bey‘ bi’l-istiğlâlde asıl mal sahibi vefaen satmış olduğu malını sözleşmede belirtilen kira bedeli karşılığında kullanır. Kira süresi sona erdiğinde malı kullanmaya devam ederse bu süre için artık

belirlenen ücreti değil rayiç ücreti (ecr-i misil) öder. Kira süresinin bitiminden sonra ücret ödenmesinin gerekmediğini ileri süren hukukçular da vardır (bk. Bâz, s. 68). Bu şekilde vefaen satmış olduğu malı bir kira

ilişkisiyle tekrar zilyetliğine alan mâlik-satıcı, onu alacaklı-müşterinin izni olmadan başkasına satamaz.

BİBLİYOGRAFYA

Sahnûn, el-Müdevvene, V, 317; Kadîhan, el-Fetâvâ, II, 165; III, 262; Bedreddin Simâvî, Câmiʿu'l-fusûleyn, Kahire 1300, I, 234-247; İbn Kudâme, el-Mugnî (Herrâs), IV, 426; Nevevî, el-Mecmûʿ, III, 217; Bezzâzî, el-Fetâvâ, IV, 405-423; el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 209; Çatalcalı Ali Efendi, Fetâvâ, İstanbul 1257, I, 1310; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr (Kahire), V, 276-281; VI, 522; Hacı Reşid Paşa, Rûhu'l-Mecelle, İstanbul 1327, II, 20-22; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, I, 224-225, 663-667; Senhûrî, Mesâdirü'l-hak, VI, 94; Zerka, el-Fıkhü'l-İslâmî, I, 205, 544-547; Ahmed ez-Zerka, Şerhu'l-kavâʿidi'l-fıkhiyye, Beyrut 1403/1983, s. 15-17; Mahmûd Vefâ, Ebrezü suveri'l-büyûʿi'l-fâside, Kahire 1404/1985, s. 65; Bilmen, Kamus2, VII, 44; Zühaylî, el-Fıkhu'l-İslâmî, IV, 485, 514; Mecelle, md. 118, 119; Selîm Rüstem Bâz, Şerhu'l-Mecelle, Beyrut 1406/1986, s. 67-68.

Abdülaziz Bayındır

BEYÂN

البيان

Belâgat ilminin bir anlamı değişik yollarla ifade etmenin usul ve kaidelerinden bahseden dalı.

Sözlükte “ortaya çıkmak, açık seçik olmak; açıklamak, anlaşılır hale getirmek” gibi mânalara gelen beyân kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’in üç âyetinde geçmekte olup buralarda “ilân etme” (Âl-i İmrân 3/138), “açıklama” (el-Kıyâme 75/19) ve “ifade etme” (er-Rahmân 55/4) anlamlarında kullanılmıştır. “إن من البيان سحراً” (İfadenin öylesi vardır ki büyüleyici bir etkiye sahiptir; Buhârî, “Nikâh”, 47, “Tıb”, 51) hadisinde ise “söz ve ifade” mânasına gelmektedir.

Edebiyat terimi olarak beyân, mânayı ifadede lafzı açıklığa kavuşturmak için gereken melekeyi kazandıran, duygu ve düşünceleri değişik yollarla ifade etme usul ve kaidelerini inceleyen ilim demektir. Bir dilde anlatılmak istenen mânayı birbirinden farklı açıklık ve nitelikte ifade eden lafızlar vardır. Meselâ bir kimsenin cesur olduğu, “o cesurdur”, “o cesarette aslan gibidir”, “o aslan gibidir”, “o aslandır” sözleriyle anlatılabilir. Birincisi diğerlerinden daha açık ve herkesin kolayca anlayabileceği bir ifade şekli olmakla beraber hepsinin en zayıfıdır. Sonuncusu ise hepsinden kuvvetli, ancak diğerlerine göre açıklık derecesi en az olanıdır. Beyân ilmi kişiye farklı söz ve usullerle meramını iyi ifade edebilme melekesini kazandırır. İfadelerdeki güç ve açıklık derecesi teşbih, mecaz, istiare ve kinaye ile değişir. Dolayısıyla beyan ilminin konusunu da bu edebî sanatlar ve farklı ifade yolları teşkil eder. Bu bakımdan bir anlatım aracı sayılan beyan, sözün kullanılış özelliğine göre bazı bölümlere ayrılır. Kelime gerçek anlamında kullanılıyorsa hakikattir. Gerçek anlamı dışında bir anlam ifade ediyorsa mecaz, teşbih ve istiare olur. Gerçek anlamı yanında daha etkili bir mecazi anlamda kullanılıyorsa kinaye adını alır.

Beyân ilmi, bir kelimenin gerçek anlamda kullanılması demek olan hakikatle ilgilenmez. Ancak mecazın anlaşılabilmesi için hakikati anlamak

gerekir ve bu sebeple hakikat da beyânın konuları arasında yer alır. Meselâ bilinen hayvan kastedilerek “aslan” denirse bu kelime hakiki mânasında kullanılmış olur ve açık olup olmama diye bir şey düşünülmez. Hakikat lugavî (hayvan için söylenen “aslan” gibi), şer‘î (“dua” anlamındaki salâtın “namaz” anlamında kullanılması gibi), umumi örfî (“yerde yürüyenler” demek olan dâbbe kelimesinin “binek hayvanı” anlamında kullanılması gibi) ve hususi örfî (ilmî terimler gibi) olmak üzere dört çeşittir. Mecaz, bir kelimenin gerçek anlamından başka bir anlamda kullanılmasıdır. Ancak kelimenin başka anlamda kullanıldığını gösteren bir karine olması gerekir. Mecaz, gerçek anlam ile mecazi anlamlar arasındaki ilgiye göre mecâz-ı mürsel ve istiare olmak üzere iki kısma ayrılır. Mecâz-ı mürselde gerçek anlam ile mecazi anlam arasında cüz’îlik, küllîlik, sebebiyet ve masdariyet... gibi tam bir ilgi bulunmakla beraber benzerlik yoktur. İstiarede iki anlam arasında benzerlik vardır.

Teşbih, “lafızların, bir şeyin bir vasıfta diğer bir şeyle ortaklığına delâlet etmesi” demek olup müşebbeh, müşebbehün bih, teşbih edatı ve vech-i şebeh olmak üzere dört unsurdan meydana gelir. Her teşbihte bu dört unsurun bir arada bulunması şart değildir. İki veya üçü bulunmayabilir. Müşebbeh, müşebbehün bih ve vech-i şebeh aklî, hissî (duyularla idrak olunan gül ve yanak gibi) ve vehmî (idrak olunamayan, fakat mümkün olsaydı ancak duyular yardımıyla idrak edilebilecek olan, kılıca benzetilen gulyabani dişi vb.) olabilir. Ayrıca müşebbeh ile müşebbehün bihin bir veya daha çok olmalarına göre birtakım hususiyetler de tesbit edilmiştir.

Kinaye ise gerçek mânasını düşünmeye engel olacak bir karine bulunmamak şartıyla bir sözü başka bir mânada kullanma sanatıdır. Meselâ bir kimse hakkında kullanılan “gözü açık” sözü, hem onun gözünün kapalı olmadığına hem de dikkatli, fırsatlardan faydalanmayı bilir, zararın geleceği yeri sezer, kendini şartlara göre ayarlar vasıfta olduğunu ifade eder.

Beyân ilminde ayrıca söz konusu ifade tarzlarından hangisinin daha belîğ olduğu üzerinde durulur ve genellikle mecazın hakikatten, istiarenin teşbihten, kinayenin de açık olarak söylemekten daha belîğ olduğu kabul edilir. Meselâ kinaye ile ifadede anlatılmak istenen şeye bir fazlalık getirilmiş olmayacağı gibi normal bir ifadede olmayan bir ispatı kuvvetlendirme özelliği vardır. Meselâ “çok misafiri var” yerine “ocağında

külü çoktur” dendiği zaman ikinci cümle birincinin ifade ettiğinden daha fazla misafiri olduğunu göstermez; fakat misafirlere yemek vermek için ocağın çok yakılmasından dolayı külünün çok olacağı düşüncesinden hareketle misafirinin çokluğu anlaşılır ve böylece mâna ayrı bir delil ile kuvvetlendirilmiş olur.

Beyân ilminin gayesi, duygu ve düşünceleri yerine ve zamanına uygun bir şekilde ifade edebilmek ve edebî eserleri daha iyi anlamaktır.

Düşündüğünü ve dış dünyadan algıladıklarını ifade etme anlamında beyânın ilk insanın yaratılmasıyla başladığı söylenebilir. Duygu ve düşüncelerini en açık ve en güzel şekilde anlatma melekesine sahip tek canlı, insandır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de, “Allah insanı yarattı, ona beyânı öğretti” (er-Rahmân 55/3-4) denilmektedir. Hatta değişik ifade yollarının daha ilk dönemlerde insana öğretilmiş olduğunu da söylemek mümkündür. Nitekim Kabil bir kıskançlık sonucunda kardeşi Hâbil’i öldürünce pişmanlık ve çaresizlik içinde ne yapacağını bilmezken Allah’ın gönderdiği bir karganın yeri eşmesinden cesedin gömülebileceğini öğrenmiş, bunun üzerine, “Yazıklar olsun bana, şu karga kadar olup kardeşimin cesedini bile örtemedim” (el-Mâide 5/31) demiştir. Onun bu ifadesinde temsilî teşbih ve istiare özellikleri görülmektedir.

Beyân kelimesini terim anlamına en yakın şekilde ilk ele alan Câhiz (ö. 255/869),

el-Beyân ve’t-tebyîn ile el-Hayevân adlı eserlerinde belâgat konularının ana hatlarını, vasıf ve şartlarını bol misallerle anlatırken beyân ilminin temel unsurlarından olan teşbih, mecaz, istiare ve kinaye gibi terimleri de tarif ve izah eder. İbn Kuteybe de (ö. 276/889) Te ͗vîlü müşkili’l-Kur ͗ân adlı eserinde mecaz, istiare, kinaye ve ta‘riz konularını ayrıntılı biçimde incelemiştir. Müberred’in (ö. 285/898) el-Kâmil’ine koyduğu “teşbih” bölümü (II, 922-1060), denilebilir ki günümüze kadar her müellifin başvurduğu bir kaynak olmuştur. İbnü’l-Mu‘tez (ö. 296/908), Kudâme b. Ca‘fer (ö. 337/948), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) ve İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) gibi âlimler beyân ilminin konularını ve problemlerini de bedî‘* konularıyla birlikte incelemişlerdir. Beyânı meânî*den ayrı bir ilim olarak ilk defa ele alıp el-Fevâ ͗id ve’l-kalâ ͗id adlı

eserinde tarifini veren Ebû Mansûr es-Seâlibî'dir (ö. 429/1038). Müellif diğer eserlerinde de (el-Kinâye ve't-taʿrîz, el-İʿcâz, Yetîmetü'd-dehr vb.) meânî ve beyân hakkında önemli tesbitlerde bulunmuş ve güzel tarifler vermişse de konuları ve problemleri üzerinde durmamış, sadece bol ve orijinal örnekler vermiştir. Abdülkahir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) Esrârü'l-belâga adlı kitabının hemen hemen hepsini beyân ilmine hasretmiş olmakla birlikte eserine "beyân" ismini vermez; beyân, fesahat ve belâgat kelimelerini birbirine yakın anlamlarda kullanır. Hatta beyâna ait bazı meselelerin bedîin alanına girdiğini söyler (s. 371).

Ebû Mansûr es-Seâlibî'den sonra beyânın müstakil bir ilim olduğunu söyleyen ikinci âlim Zemahşerî'dir (ö. 538/ 1144). Esâsü'l-belâga adlı eseriyle (s. 7-8) el-Keşşâf adlı tefsirinde (I, 16) beyândan müstakil ilim olarak bahsetmektedir. Zemahşerî, Kur'ân-ı Kerîm'deki üslûp ve mâna inceliklerini meânî ve beyân ilimlerini bilen kimselerin anlayabileceğini ifade ettikten sonra beyân âlimlerine atıflarda bulunur. Teşbih, istiare, mecaz ve kinayenin bütün çeşitlerine şiirlerden de örnekler vererek (el-Keşşâf, I, 190-214) işaret eder. Bu sebeple denilebilir ki beyân ilminin konuları Zemahşerî tarafından en geniş şekilde ele alınmıştır. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Cürcânî ile Zemahşerî'nin tesbitlerine dayanarak beyân ilminin bütün konularını çeşitli bölümlemelerle Nihâyetü'l-îcâz adlı eserinde sistemleştirmiştir.

Konuları ve tarifleri en ince ayrıntılarına kadar tesbit edilen bu ilmin belâgattaki yerini belirleyen ve onu eserinde ikinci kısımda ele alan Ebû Ya'kub es-Sekkâkî'dir (ö. 626/1229; bk. Miftâhu'l-ʿulûm, s. 156). Hatîb el-Kazvînî ise (ö. 739/1338) et-Telhîs, ve onun şerhi olan el-Îzâh, adlı eserlerinde Sekkâkî'yi kendi tertip ve sistemi içinde hülâsa ve şerhetmiştir. Gerek et-Telhîṣ'in gerekse Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından bu esere şerh olarak yazılan el-Mutavvel ve Muhtasarü'l-Mutavvel adlı eserlerin İslâm âleminin kültür merkezlerinde ders kitabı olarak okutulması, bu metodun yaygınlaşmasını ve yerleşmesini sağlamıştır.

Hatîb el-Kazvînî'nin eserlerinden sonra belâgat ilimleri diğer birçok ilimde olduğu gibi bir duraklama dönemine girmiştir. Bu dönemden sonra müstakil eserler yerine şerh ve hâşiye dönemi başlamıştır. Bilhassa Kazvînî'nin et-Telhîs, ve el-Îzâḥ'ı etrafında yüzlerce şerh, hâşiye ve muhtasar kaleme

alınmış, bunlar da çeşitli İslâm ülkelerinde ders kitabı olarak okutulmuştur (beyânla ilgili eserler için bk. BEDÎ‘).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, “byn” md.; Buhârî, “Nikâh”, 47, “Tıb”, 51; Aristo, Fennü'ş-şiʿr (trc. Mettâ b. Yûnus el-Kunnâ, nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1973, s. 91; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, IV; a.mlf., Kitâbü'l-Hayevân, I-VII; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Kurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 103-135, 256; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, II, 922-1060; Seâlibî, er-Resâʾil (Nesrü'n-nazm, el-Fevâʾid ve'l-kalâʾid, el-Kinâye ve't-taʿrîz), Beyrut, ts.; a.mlf., Yetîmetü'd-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1375/1956, I-IV; a.mlf., et-Tevfîk li't-telfîḳ (nşr. İbrâhim es-Sâlih), Dımaşk 1403/1983; Abdülkahir el-Cürcânî, Esrârü'l-belâga (nşr. H. Ritter), İstanbul 1954; a.mlf., Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire 1984; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 16, 190-214; a.mlf., Esâsü'l-belâga, Beyrut 1965, s. 7-8; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985; Sekkâkî, Miftâhu'l-ʿulûm, Kahire 1356/1937; Hatîb el-Kazvînî, Telhîsü'l-Miftâh, İstanbul 1312; a.mlf., el-Îzâh fî ʿulûmi'l-belâga, Kahire, ts., I-II; Tîbî, et-Tibyân fî ilmi'l-meʿânî ve'l-beyân (nşr. Hâdî Atıyye), Beyrut 1407/1987; Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed, et-Tırazü'l-mutazammin li-esrâri'l-belâga, Beyrut 1402/1982, I-III; Teftâzânî, el-Mutavvel, İstanbul 1309; İsâmüddin el-İsferâînî, el-Etval, İstanbul 1284, I-II; Şevki Dayf, el-Belâga: tetavvür ve târîh, Kahire 1965; Abdülazîz Atîk, Fî Târîhi'l-belâgati'l-Arabiyye, Beyrut, ts.; Ahmed Mustafa el-Merâgī, Târîhu ʿulûmi'l-belâga ve't-taʿrîf bi-ricâlihâ, Kahire 1369/1950; TA, VI, 266-268; G. E. von Grunebaum, “Bayan”, EI² (İng.), I, 1114-1116; J. T. P. de Bruijn, “Bayān”, EIr., III, 877-878.

Nasrullah Hacımüftüoğlu

BEYÂN

البيان

Mânadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmayı veya hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyetini ifade etmek üzere kullanılan fıkıh usulü terimi.

Sözlükte "açık seçik olmak" ve "açıklamak" mânalarına gelen beyân, terim olarak da sözlük anlamı ile paralellik gösteren bir muhtevaya sahiptir. Buna göre beyân, "Mânadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmaktır". Bununla birlikte açıklama işine mi, açıklama vasıtasına mı, yoksa açıklamadan elde edilen sonuca mı beyân deneceği hususu usulcüler tarafından tartışılmıştır. Bu tartışmanın tabii uzantısı olarak usulcüler, "maksadın açıklanması"nı veya "araştırılan sonuca doğru bir biçimde ulaştıran delil"i yahut "delilden elde edilen bilgi veya sonuc"u esas alan beyân tarifleri vermişlerdir. İmam Şâfiî ve Hanefî usulcülerin çoğunluğu "maksadın açıklığa kavuşturulması"nı (izhâr) esas almışlardır. Abdülazîz el-Buhârî, bazı Hanefî usulcüler ve Şâfiîler'in çoğunluğu tarafından beyânın "maksadın açıklığa kavuşması" (zuhûr) şeklinde anlaşıldığını belirtmekte, fakat bu anlayışın sakıncalı sonuçlara yol açabileceğini savunmaktadır (Keşfü'l-esrâr, III, 104-105).

Günümüze ulaşan fıkıh usulü eserleri içinde kronolojik açıdan ilk sırayı tutan er-Risâle adlı eserinde Şâfiî beyân konusunu geniş bir biçimde ele almıştır. Şâfiî burada beyânı, temelde birleşen, fakat ayrıntıda farklılıklar taşıyan anlamları topluca ifade eden bir terim (ism) olarak nitelendirir. Ona göre beyânın bu anlamlarının ortak noktası, Allah'ın kelâmına muhatap olanlar için bir açıklama teşkil etmesidir. Daha sonra Şâfiî beyânı, hükümlerin açıklanış keyfiyeti bakımından tasnife tâbi tutar. Bu tasnifin özetini verirken (er-Risâle, s. 21-22) dört grup beyândan söz ederse de ardından bunları ayrı ayrı açıkladığı sırada birinci grubu iki ayrı çeşit olarak inceler ve böylece beyânı beş bab altında ele alır.

Şâfiî'nin bu açıdan yaptığı tasnife göre beyânın beş çeşidi şunlardır: 1.

Kur’an nassı ile yapılan beyân. Farzları ve haramları ayrıntıya girmeden mücmel olarak (meselâ namazın farz olduğunu, domuz eti yemenin haram olduğunu) bildiren

âyetlerdeki beyân bu çeşide girdiği gibi Bakara sûresinin 196. âyetinde, “hac ile umreyi birleştiren kişinin kurban kesememesi halinde hacda üç gün ve memleketine dönünce yedi gün oruç tutması gerektiği” hükmünün bildirilmesinden sonra yer alan ve başka açıklamayı gerektirmeyecek ölçüde açık olan, “Bunların tamamı on gündür” ifadesi de bu çeşide örnek olarak gösterilmiştir. 2. Kur’an’ın kısmen mücmel bıraktığı ve sünnet tarafından bu mücmel kısma açıklık getirilen durumlardaki beyân. Abdestin farzlarını, cünüplük halinde gusledilmesi emrini, vasiyetin meşrû olduğu hükmünü ihtiva eden âyetler ve buralarda kapalı kalan noktaları açıklığa kavuşturan Hz. Peygamber’in sünnetleri bu çeşit beyânın örnekleri arasında yer almaktadır. 3. Kur’an’ın mücmel hükümlerinin Hz. Peygamber’in sünnetiyle açıklığa kavuşturulması şeklindeki beyân. Meselâ Allah’ın Kur’an’da farz kıldığı namazın rek‘atlarını ve vakitlerini, zekâtın miktarını, hac ve umrenin nasıl yerine getirileceğini peygamberi vasıtasıyla açıklaması bu çeşidin başlıca örnekleridir. 4. Kur’an nassı ile belirlenmeyip Hz. Peygamber’in sünnetiyle teşrî‘ kılınan hükümlere ait beyân. Şâfiî bu çeşit beyân için gerek eserinin baştaki özet kısmında, gerekse müstakil olarak ele aldığı kısımda müşahhas örnek vermemiş, Hz. Peygamber’e itaati emreden Kur’an âyetlerine işaretle, Resûlullah’ın beyânının Allah’ın kitabındakini beyândan ibaret olduğunu vurgulamaya yönelmiştir (Muhammed Edîb Sâlih, diğer çeşitlerde bol örneklerle karşılaşmanın etkisiyle olmalı ki Şâfiî’nin çeşitlerin her birini örneklerle izah ettiğini söylemektedir, Tefsîrü’n-nusûs, I, 28). 5. Allah’ın ictihad yoluyla araştırılmasını emrettiği hususlara ait beyân. Meselâ kıbleye yönelmeyi (el-Bakara 2/150), ihramlı iken bilerek avlanan kişinin öldürdüğüne denk bir hayvan kurban etmesini (el-Mâide 5/95) emreden âyetlerde kıblenin ve öldürülen hayvanın denkliğinin araştırılması ictihada bırakılmıştır.

Şâfiî’nin verdiği beyân tarifi ile tasnifi ve zikrettiği bazı örnekler Cessâs tarafından tutarsız bulunmuş ve sert bir dille tenkit edilmiştir (bk. el-Fusûl fi’l-usûl, II, 10-19).

Şâfiî’nin er-Risâle’sinde, hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyeti

bakımından yapılan ve yukarıda özeti verilen geniş açıklamalar bulunmasına karşılık, beyânın gayesi ve ifa ettiği görev açısından beyânın çeşitlerine dair terimlere rastlanmamaktadır. Her ne kadar M. Edîb Sâlih, tümevarım metodunun ve usul terimleriyle ilgili geniş incelemelerin beyân bahislerine de uzanması ile Şâfiî'nin er-Risâle'sinden sonra usulcülerin bu açıdan beyânı takrîr, tefsîr, tağyîr ve tebdîl gibi kısımlara ayırdıklarını ifade ediyorsa da (Tefsîrü'n-nusûs, I, 29), bu hususta mütekellimîn (Şâfiʿiyye) metoduna göre kaleme alınmış usul eserleri ile fukaha (Hanefiyye) metoduna göre yazılmış usul eserlerini ayrı ayrı ele almak gerekir.

Mütekellimîn metoduna göre yazılmış usul eserlerinde beyân konusu, genellikle lafız bahislerinin "mücmel" ile ilgili kısmında bir alt başlık olarak ele alınmakta ve daha çok beyânın ona duyulan ihtiyaç anından sonraya bırakılıp bırakılamayacağı, beyânın açıklanan söz ile aynı güçte bir delil vasıtasıyla yapılmasının (mütevâtirin mütevâtir delil ile açıklanması gibi) şart olup olmadığı meseleleri tartışılmaktadır.

Fukaha metoduna göre telif edilen fıkıh usulü eserlerinde ise beyân, gayesi ve ifa ettiği görev açısından beş kısma ayrılarak incelenmektedir.

1. Beyân-ı Takrîr. "Mecaz" veya "husus" ihtimallerine açık olan sözü bu ihtimalleri bertaraf ederek güçlendiren açıklama demektir. Meselâ "kanatlarıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki..." (el-En'âm 6/38) âyetinde, "kanatlarıyla uçan" şeklindeki açıklama "kuş"un mecazi mânada anlaşılmasını engellediğinden, bir beyân-ı takrîrdir. Yine, "Bütün melekler hep birlikte secde ettiler" (Hicr 15/30) âyetinde "bütün" şeklindeki açıklama, umum ifade eden "melekler" lafzının tahsis yani "bir kısım melekler" diye anlaşılması imkânını ortadan kaldırdığı için bir beyân-ı takrîrdir. Beyân-ı takrîr beyân dereceleri arasında en açık olanıdır.

Hemen bütün klasik ve çağdaş eserlerde, naslardaki beyân-ı takrîr için yukarıda zikredilen ve ahkâm âyetlerinden olmayan iki âyetin örnek olarak gösterilmesi dikkat çekmektedir.

Şâfiî'nin er-Risâle'sinde yer alan beyân keyfiyetiyle ilgili beş çeşidi "Beyânın Mertebeleri" başlığı altında özet olarak verirken, Şevkânî'nin, "te'vile kapalı olan celî (açık) nas" diye tarif ettiği ve bazıları tarafından

“beyân-ı takrîr” ismiyle anıldığını söylediği “beyân-ı te’kid”i fukaha metodundaki beyân-ı takrîr ile eşit saymak mümkün görünmemektedir. Zira Şâfiî’nin ayırımının birinci nevinde gerek sünnetteki açıklamalar ile “müfesser” hale getirilmiş mücmel hükümler, gerekse Kur’an’ın ek açıklamaları (ziyâde fi’t-tebyîn) ile tamamen vuzuha kavuşturulmuş mânalar kastedilmektedir. Diğer taraftan Şevkânî’nin örnek olarak zikrettiği ve Şâfiî’nin ayırımını incelerken işaret ettiğimiz Bakara sûresi 196. âyetinin, husus veya mecaz ihtimalini önleyen bir beyân nevi için örnek sayılamayacağı açıktır.

2. Beyân-ı Tağyîr. Sözün başından (sadr-ı kelâm) anlaşılan mânayı değiştirecek şekilde ve yine o söze bitişik olarak yapılan açıklamaya denir. Tahsis, istisna, bedel, sıfat, gaye ve şart hep beyân-ı tağyîr kabilindendir. Meselâ, “Allah alışverişi helâl kıldı” şeklinde başlayan sözü, daha sonraki, “Ribâyı ise haram kıldı” (el-Bakara 2/275) beyânı ile tahsis edilmiş ve ribâ özelliği taşıyan alışverişlerin sözün başından anlaşılan hükme dahil olmadığı belirtilmiştir.

3. Beyân-ı Tefsîr. Mücmel, müşkil ve hafî gibi kapalılık taşıyan bir sözü açıklamaktır. Meselâ Kur’an’da geçen “salât” (namaz) ve “sıyâm” (oruç) gibi mücmel lafızlar ile neyin kastedildiğine dair Hz. Peygamber’in fiilî veya sözlü açıklamaları, mücmel için yapılmış beyân-ı tefsîre örnek teşkil eder. Kapalılık derecesi itibariyle müşkil diye anılan lafızlar ise genellikle müşterek yani birden fazla vaz‘ ile birden fazla mânayı ifade etmek üzere konmuş lafızlardır. Meselâ, “Boşanmış kadınlar kendi başlarına (evlenmeden) üç kur’ süresince beklerler” (el-Bakara 2/228) âyetindeki “kur’” kelimesi Arap dilinde hem âdet hem temizlik süresini belirtmek üzere konulmuş bir lafızdır. İşte müctehidlerin âyette bu mânalardan hangisinin kastedildiğini açıklamaları bir beyân-ı tefsîrdir. Diğer taraftan yapısı itibariyle kapalı olmadığı halde uygulamada kapsamının belirlenebilmesi dış unsurlardan faydalanmayı gerektiren hafî lafızların, meselâ Kur’an’daki “sârik” (hırsızlık yapan kimse) kelimesinin “tarrâr” (yankesici) ve “nebbâş”ı (kefen soyucu) ifade edip etmediğinin açıklanması da beyân-ı tefsîr nevine girer.

Görüldüğü üzere beyân-ı tefsîr, gerek -mücmel lafızda olduğu gibi- şâri‘ tarafından, gerekse -hafî ve müşkil lafızlarda olduğu gibi-müctehid

tarafından gerçekleştirilen açıklamayı kapsamaktadır. Âmmın tahsisi Hanefîler tarafından

beyân-ı tağyîr olarak nitelendirilmekle beraber Şâfiîler'e göre bu bir beyân-ı tefsîrdir. Zira birincilere göre âm lafız kat'î, diğerlerine göre zannîdir.

4. Beyân-ı Zarûret. Açıklanmaya muhtaç bir hususun, esasen dil kuralları bakımından açıklama sayılamayacak bir yolla izahına beyân-ı zarûret adı verilir. Bu nevi açıklama dört yoldan biri ile gerçekleşir. Bunların başında, mantuk (söylenmiş) hükmünde olan meskûtün anh (söylenmemiş husus) gelir. Meselâ, "Ölen kişinin çocuğu yoksa ve ona anası ile babası mirasçı olmuşsa anasına üçte bir hisse düşer" (en-Nisâ 4/11) âyetinde, çocuğu olmayan bir kimseye yalnız ana ve babasının mirasçı olması halinde babaya ne kadar miras düşeceği meskûtün anhtir. Fakat bu mantuk hükmündedir, çünkü bunun üçte iki olduğu zaruri olarak anlaşılmaktadır.

5. Beyân-ı Tebdîl. Sonraki bir beyân ile önceki beyânın hükümlerinin kısmen veya tamamen kaldırılması demektir. Bu nevi beyâna "nesih" adı verilir.

Bu beşli ayırım Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve onu takip eden Hanefî usulcülerin çoğunluğuna göredir. Debûsî ise beyân-ı takrîr, tağyîr, tefsîr ve tebdîl şeklinde dörtlü bir ayırım yapmış, istisnayı beyân-ı tağyîr ve şarta ta'liki beyân-ı tebdîl olarak nitelendirmiştir. Serahsî bu ayırımı benimsemekle beraber beyân-ı zarûreti ekleyerek onu beşli hale getirmiştir. Şu halde Debûsî ve Serahsî'nin ayırımlarında yer alan beyân-ı tağyîr ve beyân-ı tebdîl, Pezdevî ve çoğunluğun ayırımındaki beyân-ı tağyîri karşılamaktadır (M. Edîb Sâlih'in eserinde ise bu hususla ilgili cümlede "beyân-ı tağyîri karşılamaktadır" deneceği yerde "beyân-ı tebdîli karşılamaktadır" şeklinde yer alan yazım hatası, kitabın yeni baskılarında da düzeltilmediğinden okuyucuyu yanıltabilmektedir, bk. Tefsîrü'n-nusûs, 3. baskı, 1984, I, 31). Nesihe gelince, Debûsî ve Serahsî'ye göre burada bir hükmün izhârı değil kaldırılması söz konusu olduğundan nesih bir beyân değildir. Bu yüzden -işaret edildiği üzere-onlara göre beyân-ı tebdîl nesihi değil hükmün şarta bağlanmasını ifade eder (Abdülazîz el-Buhârî, III, 106).

Günümüze ulaşan Hanefî usul eserlerinin ilki sayılabilecek olan Ebû Ali eş-

Şâşî'nin (ö. 344/955) el-Usûl'ünde beyân şekilleri yedi çeşit olarak incelenmiştir. Bu esere hâşiye yazan Kenkûhî'nin belirttiği üzere (Umdetü'l-havâşî, s. 246), bunlardan beyân-ı hâl ve beyân-ı atf, usulcülerin çoğunluğu tarafından beyân-ı zarûret içinde mütalaa edilmiştir. Diğer beş çeşit beyân ise yukarıda sözü edilen Pezdevî'nin taksimine aynen uymaktadır. Şâşî'den sonra gelen bir müellif olmasına ve beyân konusunu Şâfiî'nin açıklamalarını inceden inceye tenkit edecek ölçüde geniş ele almasına rağmen Cessâs'ın beyân şekillerini yerleşik terimlerle ifade etmeyişi dikkat çekicidir. Ayrıca bu şekillerin bazısında muhteva farklılığı da tesbit edilebilmektedir (bk. el-Fusûl fi'l-usûl, II, 22).

Beyân-ı zarûret dışındaki beyân çeşitlerinde "tıp ilmi" ve "fıkıh ilmi" terkiplerinde olduğu gibi bir cinsin kendi nevilerinden birine izâfe edilmesi söz konusudur. Beyân-ı zarûret terkibi ise bir şeyin sebebine izâfe edilmesi kabilindendir.

Beyân genelde sözle olmakla birlikte usulcülerin çoğunluğuna göre fiil hatta sükût ile de olabilir. Bu yönü ile beyân "tefsir"den ayrılır. Zira tefsir bir mânaya açık olarak delâlet eden lafızla olur. Diğer taraftan beyân "te'vil"den de kapsamlıdır. Çünkü te'vil ilk anda kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılmayan söz hakkındaki açıklamayı ifade eder (Mv.F, VIII, 219-220). Nesih dışındaki beyân nevileri, nasların açıklanmasının yanı sıra kişilerin irade beyânlarının yorumlanması hakkında da söz konusu olur.

Beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya tehirinin câiz olup olmadığı hususu, beyânın konusu olan mükellefiyete göre ayrı ayrı ele alınmış ve farklı görüşler ileri sürülmüştür (bk. Mv.F, VIII, 223-224; beyanla ilgili olarak ayrıca bk. AMEL; İRADE BEYÂNI).

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, er-Risâle, s. 21 vd.; Ebû Ali eş-Şâşî, el-Usûl, Beyrut 1402/1982, s. 245-268; Cessâs, el-Fusûl fi'l-usûl (nşr. Uceyl Câsim Neşmî), Küveyt 1405/1985, II, 6-74; Pezdevî, Kenzü'l-usûl, III, 104-163; Gazzâlî, el-

Müstasfâ, I, 364-383; Fahreddin er-Râzî, el-Mahsûl, I, 259-337; Âmidî, el-İhkâm, III, 22-47; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, III, 104-163; Bihârî, Müsellemü's-sübût (Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtihu'r-rahamût içinde), Bulak 1324, II, 42-53; Şevkânî, İrşâdü'l-fuhûl, s. 172-175; Ali Himmet Berki, Hukuk Mantığı ve Tefsir, Ankara 1948, s. 38-39, 44-46, 51-53, 59-67; Sava Paşa, İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd, Ankara 1956, II, 149-153; Muhammed Feyzü'l-Hasan el-Kenkûhî, ʿUmdetü'l-havâşî (Ebû Ali eş-Şâşî, el-Usûl içinde), Beyrut 1402/1982, s. 246-270; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü'n-nusûs fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, I, 23-49; Bilmen, Kamus2, I, 95-98; Mv.F, VIII, 219-224.

İbrahim Kâfi Dönmez

el-BEYÂN

البيان

Bâbîliğin kurucusu Mirza Ali Muhammed'in (ö. 1266/1850) Bâbîler'ce kutsal sayılan eseri.

(bk. BAHÂÎLİK).

el-BEYÂN

البيان

Kadî Ebû Bekir el-Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) mûcize konusunu ayrıntılı bir şekilde ele aldığı eseri.

Tam adı Kitâbü'l-Beyân ʿani'l-fark beyne'l-muʿcizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârencât olup genellikle Bâkıllânî'nin eserleri arasında sayılan Fi'l-muʿcizât adlı hacimli eserden günümüze intikal etmiş bir bölüm olarak kabul edilir (bk. BÂKILLÂNÎ). Müellifin yaşlılık döneminde kaleme aldığı sanılan Usûlü'l-fıkh ve Usûlü'd-diyânât gibi bazı eserlerini bu kitabında anmış olmasından (s. 40, 61) hareketle bu eserinin de onun ileri yaşlarının bir ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Kendisinin el-Beyân'ın giriş bölümünde yıllardan beri benzeri konularda teliflerde bulunduğunu belirtmesi de bu görüşü desteklemektedir. Her ne kadar L. Massignon, muhtemelen el-Beyân'da yer alan bazı ifadelere (bk. s. 56) dayanarak, Bâkıllânî'nin mûcize ve keramet konusuna dair böyle müstakil bir eser kaleme almasında Hallâc-ı Mansûr'da görülen bazı şaşırtıcı hallerin etkili olduğunu söylüyorsa da (bk. L. Massignon'dan naklen el-Beyân, nâşirin mukaddimesi, s. 13) Bâkıllânî el-Beyân'ın mukaddimesinde bu eserinin telif sebeplerini açıklarken böyle bir hususa yer vermemektedir. Müellifin burada verdiği bilgiye göre Mağribli bir Eş'arî grup kendisini ziyaret ederek yörenin ilmine ve takvâsına saygı duyulan ünlü Eş'arî bilgini İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin (ö. 386/996) kerameti inkâr ettiğini nakletmişler, kendisi de onlara, Kayrevânî'nin sahip olduğu ilmî otorite ve takvâ gereği böyle bir inkârda bulunamayacağını, bunun ya keramet olarak kabul edilmemesi gereken bir olayla yahut da keramet izhar edecek durumda olmayan kişilerin iddialarının çürütülmesiyle ilgili

bir beyan olabileceğini söylemiştir. Uzun süreden beri mûcize ve keramet konularında cumhur*a muhalif görüşler ileri sürenlere çeşitli eserlerinde cevap vermekte olduğunu ve bu hususta problemi bulunanların şimdiye kadar yazdıklarıyla yetineceklerini zannettiğini kaydeden Bâkıllânî,

kendisine intikal eden bu vahim iddia karşısında fikrini değiştirerek mûcizeye ve diğer olağan üstü olayları herkesin anlayabileceği bir şekilde ele alan, sağlam delillere dayalı muhtasar bir eser yazılması gerektiğine kanaat getirerek bunu gerçekleştirmek için de el-Beyân'ı kaleme aldığını belirtmektedir. Peygamberlerin vazife ve davetlerinin doğruluğunu, onların Allah tarafından görevlendirilmiş seçkin şahsiyetler olduklarını ispat eden mûcizenin gerçek mahiyetini ortaya koyacak kapsamlı bir esere duyulan ihtiyaca bu şekilde dikkat çeken Bâkıllânî, bu konunun iyi bir şekilde anlatılabilmesi için öncelikle mûcizenin, benzeri olağan üstü olaylardan farklı olan yönlerinin açıklanmasını gerekli görmektedir. Selef ulemâsının nübüvveti ispat konusunda mûcizeye atfettikleri önem ve değeri, bu konuda öncelikle bilinmesi gereken noktalarla reddedilmesi icap eden görüşleri tam anlamıyla ortaya koymadan meselenin anlaşılamayacağını belirten müellif, İslâm düşünce tarihi boyunca bu konuda farklı görüş sergileyen fırkaların iddialarının ancak bu yolla çürütülebileceğini savunmaktadır. Bu mukaddimeden sonra dört bab ve bunların fasıllarından oluşan el-Beyân'ın incelenmesinden, neşre esas olan yazmanın eksik olduğu anlaşılmaktadır. Zira kitaba konulan ana başlık, bu eserde mûcize yanında keramet, hiyel, kehanet, sihir ve nârecât (nîrencât, nîrenciyyât: tılsım, büyülü tuzak) konularının da işleneceğini göstermektedir. Ancak eserin yayımlanmış olan nüshasında keramete doğrudan temas edilmemekte, bu terim eserin bazı sayfalarında (meselâ bk. s. 3, 4, 5, 7, 48) dolaylı olarak geçmektedir. Neşredilen metnin son sayfasında da (s. 108), "Bundan sonra şeytanların varlığına dair deliller ve kehanetin mahiyeti ile kâhinlere ait haberler kısmı başlayacaktır" ifadesi yer aldığı halde sözü edilen konu işlenmeden metnin sona ermesi, eserin kehanet ve keramet bölümlerinin eksik olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu durumda Kadî İyâz ve bazı çağdaş araştırmacıların Bâkıllânî'nin eserleri arasında saydıkları el-Kerâmât adlı kitabın (bk. Kadî İyâz, II, 601; Yûsuf Ibish, IV/3, s. 228) el-Beyân'ın eksik olan bu bölümlerinden biri olduğu düşünülebilir. el-Beyân'ın birinci babında (s. 8-36) genel olarak mûcizenin tarifi, mahiyeti, özellik ve nitelikleri ele alınmaktadır. İkinci babda (s. 37-49) peygamberlerin mûcize göstermelerini gerekli kılan hususların ve genel olarak mûcizenin özellikleri konu edilmiştir. Müellife göre Allah'ın elçisi olduğunu söyleyen bir kişinin bu beyanının doğruluğunu ispat etmesi, beşeriyetin de sahte peygamberle hak peygamberi ayırt edebilmesi ancak nübüvvet iddiasında bulunan kişiden mûcize zuhur etmesine bağlıdır. Üçüncü bab (s. 50-92) mûcizenin imkânını

ispatlamaya ve bu olayın diğer olağan üstü olaylarla mukayesesine ayrılmış bir bölüm izlenimi vermektedir. Bu bölümde müellif, hârikulâde* kavramının anlaşılmasını sağlamak amacıyla tabiatta devamlı surette gözlenen ve sürekli tekrarlanışından ötürü genelleştirilen "âdet" (tabiat kanunu) kavramını ele almakta, bunun zorunluluk ifade etmediğini, Allah tarafından her an değiştirilebileceğini anlatmaktadır (bk. HARK). Yine bu bölümde sihir, kehanet, şa'beze gibi olayların mahiyeti üzerinde de duran Bâkıllânî bu tür olayları başlıca iki kısma ayırmıştır. Birinci gruba, çeşitli aletler kullanmak suretiyle bir hadiseyi olduğunun dışında gösterme işlemleri dahil olup bunlar bir çeşit göz bağcılık, tahyîl ve aldatmacadan ibarettir. Bâkıllânî, naslarda söz konusu edilen sihri de ikinci grupta mütalaa eder; Kur'ân-ı Kerîm'de Hârût ve Mârût adlı iki meleğin anıldığı âyeti (el-Bakara 2/102) delil getirerek bu tür sihrin bir gerçeğinin bulunduğunu savunur. Sihrin tamamının bir hayal ve aldatmacadan ibaret olduğunu, bir gerçekliğinin bulunmadığını iddia edenlerin bu tür bir ayırıma dikkat etmediklerine ve böylece de naslarda belirtilen hususlara ters düştüklerine dikkat çeken Bâkıllânî, Resûlullah'a karşı yapıldığı rivayet edilen çeşitli sihir hadiselerini de naklederek bu görüşünü güçlendirmeye çalışır. Eserin son bölümünde (s. 93-108) mûcizenin sihir ve benzeri olaylarla farklı tarafları açıklanmakta, bu tür olayları sırf mûcizeyle karıştırılabileceği kaygısıyla inkâr edenlerin görüşleri eleştirilmekte ve mûcizenin peygamber olmayan bir şahıs tarafından gerçekleştirilmesinin imkânsızlığı ortaya konmaktadır. el-Beyân, başlangıç dönemi kelâmcıları tarafından mûcize konusunda telif edilip günümüze kadar ulaşabilen ilk eser olması, mûcizeye farklı bir tanım ve yorum getirmiş bulunması, benzeri diğer olaylarla mukayesesini yapıp farklarını ortaya koymuş olması bakımından önemli bir kelâm kaynağıdır. el-Beyân'ın günümüze kadar ulaşabilen tek yazma nüshası, Tübingen Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. M a IV 93) bulunan muhtemelen hicrî VI. yüzyıla ait nüshadır (Weisweiller, II, 53-54; Fuat Sezgin bu yazmanın 695 tarihli olduğunu kaydetmektedir. Bk. GAS, I, 609). Eser, söz konusu yazma nüsha esas alınarak Richard McCarthy tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1958, 36+181+27 sayfa). Nâşir eserin baş tarafında yazma nüshanın tanıtımını yaptıktan sonra eserin Bâkıllânî'ye nisbeti ve telif tarihi hakkındaki kanaatleriyle neşir sırasında uyguladığı metodu anlatmış, daha sonra da kitabın tahlilî bir özetini yapmıştır (bu özet "Analytical Summary" başlığı altında kitabın İngilizce giriş kısmında da bulunmaktadır). Ayrıca metnin sonuna eklediği notlar kısmında şahıs, kitap

ve mezhep adlarıyla bazı terimler ve Kur'an âyetleri hakkında açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgiler vermiş, bu konularla ilgili olarak İslâmî kaynaklardan da bol miktarda alıntılarda bulunmuştur (s. 109-136). Neşrin sonuna konulan çeşitli fihrist, kelime ve kavram indeksleri de eserden kolay bir şekilde faydalanmayı sağlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Bâkıllânî, Kitâbü'l-Beyân (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut 1958, nâşirin mukaddimesi, s. 11-36; Kâdî İyâz, Tertîbü'l-medârik, II, 601; Brockelmann, GAL Suppl., I, 349; Sezgin, GAS, I, 609; Max Weisweiller, Universitätsbibliothek Tübingen: Verzeichnis der arabischen Handscriften, Leipzig 1930, II, 53-54; Selâhaddin el-Müneccid, "Kitâbü'l-Beyân ʿani'l-fark beyne'l-kerâmât ve'l-muʿcizât", MMMA (Kahire), IV/2 (1958), s. 351-353; Manuel Alonso Alonso, "Libros Y Revistas", Andalus, XXIV/1, Madrid 1959, s. 243-245; R. J. McCarthy, "al-Bāqillāni's notion of Apologetic Miracle", Studia Biblica et-Orientalia, III (Analecta Biblica, 12), 1959, s. 247-256; a.mlf., "Bākıllānī", EI² (İng.), I, 958; R. Paret, "Miracle an Magic", Isl., XXXV (1960), s. 151-153; Yusuf Ibish, "Life and Works of al-Bāqıllānī", IS, IV/3 (1965), s. 228, 229, 235; Şerafeddin Gölcük, "Bâkıllânî", DİA, IV, 531-535.

İlyas Çelebi

BEYÂN-ı MENÂZİL-i SEFER-i IRÂKEYN

بيان منازل سفر عراقين

Matrakçı Nasuh'un, Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1533-1536 yılları arasında çıktığı ilk İran seferine dair minyatürlü eseri.

Tam adı Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn-i Sultan Süleyman Han olan eser, aslında Matrakçı Nasuh'un Kanûnî dönemine dair tarihinin (Süleymannâme, TSMK, Revan, nr. 1286) 1533-1536 yılları arasındaki ilk İran seferini konu edinen bölümüdür. Bununla birlikte Matrakçı Nasuh eserinde, Irâkeyn Seferi sırasında konaklayıp göçülen menzillerin resimlerini yapmak, bu resimlerin uygun yerlerine menzillerin adlarını yazmak suretiyle eserini gerçekten bir "menzilnâme" haline getirmiştir. Eserin adında geçen "iki Irak"tan birisi Irâk-ı Arab, diğeri Irâk-ı Acem'dir. Ancak bu ismin esere bizzat müellif tarafından verildiği şüphelidir. Çünkü eserin gerçek adının, içinde bulunan manzum ifadeler arasında (vr. 12b) Mecmû-ı Menâzil şeklinde geçtiği görülmekte, hatta aynı yerde kısaca Menâzil de denilmektedir.

Bir yol üzerinde konaklayacak yerleri ve bu yerler arasındaki uzaklıkları bildiren eserler genellikle menzilnâme adıyla anılır. Bu gibi eserlerde konaklar arasındaki uzaklıklar umumiyetle saat hesabıyla verildiği halde müellif bunları belirtmemektedir. Fakat Kanûnî'nin 1548'deki ikinci İran seferinin menzillerini veren ve tek nüshası Almanya'da Marburg Devlet Kütüphanesi'nde bulunan bir başka eserinde İstanbul-Tebriz arasındaki menzillerin birbirlerine uzaklıklarını mil olarak belirtmektedir. Matrakçı Nasuh'un bu ikinci eseri, Beyân-ı Menâzil'in resimleri üzerindeki okunması güç bazı menzil adlarının doğru bir şekilde tesbitinde de büyük ölçüde yardımcı olmaktadır.

Eser Irâkeyn Seferi'nin sebepleri ve ordunun hareketiyle başlamakta, Doğu Anadolu ve Tebriz'e kadar uzanan bölgede bulunan ve o sırada zaptedilmiş

olan yerlerin adlarını topluca vermektedir. Müellif bundan sonra “ekalîm-i seb‘a” adıyla “yedi iklim bölgesi”nden ve bu bölgelerin her birinde bulunan beldelerden bahsetmekte, ardından Ebû Reyhân el-Bîrûnî’den naklen sözü edilen yedi iklim bölgesine giren ülke ve beldelerin adlarını vermektedir. Daha sonra da sırasıyla ve bölge bölge başlıca menzilleri isim ve resimleriyle göstermektedir. Dinlenme amacıyla fazlaca kalınan büyük konaklar esas alınarak yapılmış bu düzenlemede bölümlerin her birinin başında küçük bir giriş bulunmakta, bundan sonra menzillerin resimleri yer almakta, resimlerin alt, üst veya ortalarında da bu yerlerin adlarının kaydedildiği görülmektedir.

Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn’de bulunan menzil resimlerinin, sembolik olmaktan çok genellikle ait oldukları şehir, kasaba, köy ve diğer konak yerlerini oldukça doğru ve asıllarına uygun bir şekilde göstermesi ayrıca önemlidir. Bu menzillerin adları Feridun Bey’in Münşeâtü’s-selâtîn adlı eserinde de bulunmaktadır. Ancak Matrakçı Nasuh’un kendi fırçasından çıkmış olan menzil resimlerinin padişah için özel şekilde hazırlanmış olması eserin değerini daha da arttırmaktadır. Eser, Anadolu’dan geçerek İran’a giden yollar hakkında verdiği bilgiler ve ihtiva ettiği kroki tarzındaki haritalarla coğrafî bakımdan da çok önemlidir. Müellif bu eserinde şehirler, kasabalar, kaleler, köyler, harabeler, durak yerleri, hanlar, derbentler, dağlar, geçitler, önemli akarsular, köprüler, çöller, stepler ve bahçelerin adlarını ve stilize haldeki resimlerini vermiş, bunların hangi bölgede bulunduğuna işaret etmiş, hatta bitki örtüsünü ve hayvanları bile resmetmiştir. Böylece eser bir coğrafya atlası olarak XVI. yüzyıl başlarında Anadolu, Batı İran ve Irak’ın şehir tiplerini, şehirlerdeki büyük binaları, şehirlerin etrafındaki tesisleri tanıttığı gibi yol üzerinde ve şehirleri çevreleyen orman ve bahçelerde bulunan ağaç türleri ve av hayvanları hakkında da açık bilgiler vermektedir.

Mecmû-ı Menâzil’in büyük şehirlere ait resimlerinin birer şehir planı olarak ayrıca önemi vardır. Gerçekten başta Galata olmak üzere eserde mevcut İstanbul, Diyarbakır, Tebriz, Sultâniye ve Bağdat gibi şehirlerin resimleri, mimarlık tarihçilerinin ilgisini çekecek kadar değerli malzemeyi ihtiva etmektedir. Bu resimler arasında gözleme dayananlar çoğunluktadır.

Matrakçı Nasuh’un bu eseri Yakındoğu şehirciliği bakımından birinci elden

kaynak niteliğindedir. Zira ihtiva ettiği minyatürler ve bu minyatürlerde kullanılan renklerin ihtişamı, dağ sıralarının

anlamlı görünüşleri, bu dağlarda görülen jeolojik girinti ve çıkıntılar içine resmedilmiş hayvanların güzelliği, bunları yapan sanatkârın ne kadar hünerli ve duygulu bir insan olduğunu ortaya koymaktadır. Gerçekten müellif gözlemlerini resmetmekteki kabiliyetini bir minyatürcü olarak mükemmel bir şekilde ortaya koymuş, özellikle çizdiği şehir resimleriyle önemli bir şehir analizcisi olduğunu göstermiştir. Bu resimler ait oldukları zamanın şartlarını da ortaya koyan yegâne belgeler niteliğindedir. Meselâ İstanbul minyatüründe büyük ve küçük unsurların sıralanışı, bu şehrin XVI. yüzyıldaki görünümünü aslına uygun bir şekilde aksettirmektedir. Kayseri'deki kale bölgesi Matrakçı'nın gösterdiği gibi XVI. yüzyılda şehrin çekirdeği durumunda idi. Surların gerisinde ise yeni gelişmelerin başladığı görülmektedir.

Beyân-ı Menâzil'den anlaşıldığına göre, Kanûnî'nin bu ilk İran seferi sırasında konup göçülmüş olan bütün meskûn yerlerin % 15'inin şehir, % 30'unun kasaba, geri kalan kısmının da köy statüsünde olduğu, yerleşim merkezlerinin genellikle yarlara ve dağlara sırtını vermiş aşağı yamaçlarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Buradaki resimlerden, o dönem şehirlerinde bulunan kurumların tipleri de incelenebilmektedir. Minyatürlerde evlerin yanında camiler, kervansaraylar, hamamlar ve pazarlar da açıkça tesbit edilebilmektedir.

Beyân-ı Menâzil'in bazı eksiklik ve yanlışlıkları, Yavuz Sultan Selim'in İran ve Mısır seferlerinin menzillerini ihtiva eden Haydar Çelebi Ruznâmesi, Kanûnî'nin bu seferinin bir rûznâmesini ihtiva eden Feridun Bey'in Münşeâtü's-selâtîn'i, Âlî'nin Nusretnâme'si, IV. Murad'ın Revan (1635) ve Bağdat (1637) seferlerinin rûznâmeleri, Mehmed Edib'in Menâsikü'l-Hac adlı eseriyle Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sı, Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'si ve Hamdullah Müstevfî'nin Nüzhetü'l-kulûb'u ile karşılaştırılarak tamamlanabilir. Böylece o devrin Anadolu, Batı İran ve Irak'ın topografik yapısı hakkında mükemmel bir kaynak elde edilebilir.

Tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 5964) bulunan Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn, Matrakçı Nasuh'un hayatını ve eserlerini

ihtiva eden Türkçe ve İngilizce uzunca bir giriş ile tenkitli metin ve tıpkıbasım halinde Hüseyin G. Yurdaydın tarafından neşredilmiştir (Ankara 1976). Bu neşir sırasında Beyân-ı Menâzil'de geçen menzil adları, çeşitli kaynak ve araştırmalarda bulunan menzil adlarıyla karşılaştırılmış, böylece bunların mümkün olduğunca doğru olarak tesbitine çalışılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nasûhü's-Silâhî [Nasûh-i Matrakı], Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn-i Sultan Süleyman Han (nşr. Hüseyin G. Yurdaydın), Ankara 1976; Fr. Taeschner, Das Anatolische Wegenetz nach Osmanischen Quellen, Leipzig 1924-26, I-II, tür.yer.; a.mlf., "Muhtelif Devirlerde Anadolu'nun Yolları ve Cihan Münakalâtına Nazaran Vaziyeti" (trc. Hamit Sadi), DEFM, I/1-2 (1927), s. 96-108; a.mlf., "The Itinerary of the First Persian Campaign of Sultan Süleyman 1534-1536, According to Nasūh al-Matrākī", Imago Mundi, XIII (1956), s. 53-55; Hüseyin G. Yurdaydın, Matrakçı Nasuh, Ankara 1963, tür.yer.; a.mlf., "Matrakçı Nasuh'un Minyatürlü İki Yeni Eseri", TTK Belleten, XXVIII/110 (1964), s. 229-233; Hamit Sadi Selen, "XVI. Asırda Yapılmış Anadolu Atlası: Nasuh Silâhî'nin Menâzil'i", TTK Bildiriler, II, İstanbul 1943, s. 813-817; Albert Gabriel, "Les Étapes d'une Campagne dans les deux Irak d'après un Manuscrit Turc du XVIe siècle", Syria, IX, Paris 1928, s. 328-345; Walter B. Denny, "A Sixteenth-Century Architectural Plan of Istanbul", Ars Orientalis, VIII, Washington 1970, s. 49-63; Normal J. Johnston, "The Urban World of Matraki Manuscript", JNES, XXX/3 (1971), s. 27-31.

Hüseyin Gazi Yurdaydın

BEYÂN b. SEM‘ÂN

بيان بن سمعان

Beyân b. Sem‘ân et-Temîmî (ö. 119/737)

Aşırı Şîa gruplarından Beyâniyye’nin kurucusu.

Bazı kaynaklarda adı tahrife uğramış olarak Benân b. İsmâil şeklinde geçer. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Hicrî I. asrın sonları ile II. asrın başlarında yaşayan ve aslen Yemenli olduğu rivayet edilen Beyân Kûfe’de saman ticaretiyle uğraşırdı. Gulât*ın ileri gelenlerinden olan ve Muhammed el-Bâkır’a karşı Muhammed b. Hanefiyye’nin imâmetini savunan İbn Karîb’in talebesi Hamza b. Ammâre’den gulüv* fikirlerini öğrendi. Nevbahtî’ye göre Muhtâr es-Sekafî’nin Kûfe’deki isyanında büyük rol oynadı (Fıraku’ş-Şî῾a, s. 49). İmâmetin Muhammed b. Hanefiyye’den sonra oğlu Ebû Hâşim’e, ondan da kendisine intikal ettiğini ileri sürdü. Bazı âyetleri indî yorumlara tâbi tutarak ortaya koyduğu antropomorfist fikirlerini yaymaya çalıştı. Ebü’l-Ferec el-İsfahânî Beyân’ın Ca‘fer es-Sâdık adına ortaya çıktığını söylüyorsa da bu çoğunluğun görüşüne uymamaktadır. Muhammed el-Bâkır’ın ölümü üzerine bu zümreden ayrılan Mugīre b. Saîd Beyân b. Sem‘ân’ın grubuna katıldı. Halkı kendi bâtıl inançlarına davet etmek üzere küçük bir grupla Kûfe’de faaliyet gösteren Beyân ile Mugīre, Irak Valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî’nin emriyle yakalandılar ve yakılarak öldürüldüler. Beyân’ın ölümü hakkında başka rivayetler de vardır.

Beyân, Allah’ın mahiyeti hakkında ilk defa fikir yürüten ve bunu sisteminin önemli bir unsuru sayan aşırı bir fırka lideridir. Bir rivayete göre o, biri cennette, biri de dünyada olmak üzere iki ilâhın varlığını iddia etmiş, bunlardan ilkinin diğerinden daha büyük olduğunu söylemiştir. Nurdan ibaret kabul ettiği Allah’ın insanlar gibi organları bulunduğunu ve, “O’nun vechinden (zâtından) başka her şey helâk olacaktır” (el-Kasas 28/ 88) âyetine dayanarak yüzünün dışındaki bütün cüzlerinin yok olacağını iddia etmiş; ulûhiyyetten bir cüzün Hz. Ali’ye hulûl ettiğini, onun bu sayede

gaybı bildiğini, bütün savaşları bu ilâhî güçle yaptığını, Hayber Kalesi'nin kapısını da aynı güçle söktüğünü söyleyerek ona açıkça

ulûhiyyet nisbet etmiştir. Beyân'a göre ulûhiyyetin bir cüzü ilk defa Hz. Âdem'e verilmiş, bu sebeple de melekler ona secde etmişlerdir. "Onlar bulut gölgeleri içinde Allah'ın (azabının) ve meleklerin tepelerine inip işlerinin bitirilmesini mi istiyorlar!" (el-Bakara 2/210) meâlindeki âyeti delil getirerek bulut gölgeleri içinde gelenlerden Hz. Ali'nin kastedildiğini, gök gürlemesinin onun sesi, şimşeğin ise gülümsemesi olduğunu iddia etmiştir. Hz. Ali'deki ulûhiyyetin oğulları Hasan, Hüseyin ve Muhammed b. Hanefiyye'ye, daha sonra Ebû Hâşim'e ve ondan da kendisine intikal ettiğini söyleyen Beyân b. Sem'ân bu iddiasına da, "Bu insanlara bir beyan (açıklama), müttakilere de bir yol gösterici ve öğüttür" (Âl-i İmrân 3/138) âyetini delil göstermiş, Ebû Hâşim'in mehdî olarak yeryüzüne döneceğini, dünyadaki haksızlık ve adaletsizlikleri ortadan kaldıracağını savunmuştur. Beyân kendisinde bulunan ilâhî vasıf sayesinde ism-i a'zam*ın bütün sırlarına sahip olduğunu, bu sebeple zühre yıldızının kendi emrine girdiğini ve bütün orduları hezimete uğratacağını iddia etmiştir. William F. Tucker'e göre Beyân, ism-i a'zamla ilgili fikir ve iddialarını, XII. yüzyıla kadar Irak'ın İran'a komşu vilâyetlerinde varlıklarını sürdürmüş bulunan Mazdekîler'den almış olabilir. Zira ism-i a'zamı bilenin en büyük sırrı bilmiş olacağı şeklindeki inanç Mazdek dininde de vardı (Tucker, s. 250). Beyân peygamberlik iddiasında da bulunmuş ve bu iddiasını desteklemek için Kur'ân-ı Kerîm'in, daha sonra İsmâiliyye'de en gelişmiş şeklini alacak olan bâtınî tefsirine girişmiştir. Bağdâdî'nin naklettiğine göre, Muhammed el-Bâkır'a 732'de gönderdiği bir mektupta kendisine verilen nübüvvetle Hz. Muhammed'in şeriatının bir kısmının neshedildiğini öne sürmüş, "İslâm ol ki selâmete eresin, zira sen Allah'ın, risâletini kime vereceğini bilemezsin" deme cüretini göstermiştir.

Beyân b. Sem'ân'ın İslâm inancıyla bağdaşması mümkün olmayan bu inançlarını benimseyenlere Beyâniyye, Benâniyye veya Sem'âniyye adı verilmiştir. Beyâniyye'nin bilhassa Kur'an'ı hiçbir mesnedi bulunmayan indî yorumlara dayanarak açıklama tarzı İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye üzerinde etkili olmuştur. Hem tanrılık hem de peygamberlik iddiasında bulunan, çelişik fikirler ortaya atan Beyân b. Sem'ân'ın bu fikir ve iddiaları, Bâbilliler zamanında ortaya çıkan Mandeizm gibi bazı İslâm öncesi Doğu

dinlerindeki inançlarla benzerlikler göstermekte ve bundan da Beyân'ın fikirlerini İslâm dışı kaynaklardan aldığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), VII, 129; Nevbahtî, Fıraku'ş-Şîʿa, Necef 1959, s. 49; Eş'arî, Makalât (Ritter), s. 13, 23; Makdisî, el-Bed ve't-târîẖ, V, 130; Malatî, et-Tenbîh ve'r-red, s. 23, 156; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 40, 235-236; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), I, 196; Pezdevî, Ehl-i Sünnet Akaidi (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980, s. 355; Şehristanî, el-Milel (Kîlânî), I, 152-153; Fahreddin er-Râzî, İ'tikadât (Neşşâr), s. 87; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 209; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 323; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, Kahire 1907, III, 385; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, İskenderiye 1977, II, 79-81; William F. Tucker, "Bayān b. Sam'ān and Bayāniyya", MW, LXV/ 4 (1975), s. 241-253.

Şerafettin Gölcük

el-BEYÂN ve’t-TAHSÎL

البيان والتحصيل

İbn Rüşd’ün (ö. 520/1126) Mâlikî fıkhına dair eseri.

Mâlikî fıkhının temel bilgi kaynakları arasında seçkin bir yere sahip olan el-Beyân ve’t-tahsîl’in müellifi, filozof ve fakih İbn Rüşd’ün (ö. 595/1198) dedesi Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî’dir. Eser Muhammed b. Ahmed el-Utbî el-Kurtubî’nin (ö. 255/ 869) Mâlik b. Enes ve öğrencilerinden işitilmiş fetvaları derlediği ve el-ʿUtbiyye diye tanınan el-Müstahrece mine’l-esmiʿa adlı kitabın şerhi mahiyetindedir. Bundan dolayı eserin tam adı bazan da el-Beyân ve’t-tahsîl limâ fi’l-Müstahrece mine’t-tevcîh ve’t-taʿlîl, bazan da el-Beyân ve’t-tahsîl ve’ş-şerh ve’t-tevcîh ve’t-taʿlîl fi’l-mesâʾili’l-Müstahrece şeklinde zikredilir. Kitabı neşredenlerden Muhammed el-Haccî sonuncu isimlendirmeyi daha isabetli bulmaktadır. Aynı esere atıfta bulunulurken kaynaklarda el-Beyân, et-Tahsîl ve eş-Şerh, şeklindeki kısaltmaların sıkça kullanıldığına da işaret etmek gerekir. Müellifin kendi açıklamalarından, Ceyyânlı dostlarından bir grupla Şilbli bazı öğrencilerin 506 (1112-13) yılında el-ʿUtbiyye’nin bir bölümünü okumak üzere kendisine geldikleri, söz konusu eserin içinden çıkılmaz gibi görünen meselelerini değişik yönleriyle ve anlaşılır bir şekilde izah ettiği, bunun üzerine dost ve talebelerinin ısrarla kendisinden el-ʿUtbiyye’nin zor meselelerini bu şekilde açıklayan bir eser yazmasını istemeleri üzerine el-Beyân ve’t-tahsîl’i yazmaya başladığı anlaşılmaktadır. Çalışmaların yarıya yaklaştığı bir sırada müellifin kadılık görevine getirilmesi (511/ 1117) telifi büyük ölçüde yavaşlatmış, hatta kadılık yaptığı dört yıl boyunca haftada sadece bir gün bu işle uğraşabildiği için eserin tamamlanmasından bir ara ümidini kesmişse de Murâbıtlar Hükümdarı Nâsırüddin Ebü’l-Hasan Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn’in 515’te (1121) mazeretlerini göz önüne alarak kendisini kadılıktan affetmesi üzerine çalışmasını hızlandırmış ve 517’de (1123) eserini tamamlamıştır. İbn Rüşd asıl metni ortaya çıkardıktan sonra Muharrem 518 (Mart 1124) tarihinden itibaren yirmi aylık bir süre içinde düzenli olarak toplanan bir ilim meclisinde el-Beyân ve’t-tahsîl’in büyük bir kısmını (98 cüzünü) öğrencilerine dinletmiştir. Bu çalışma sırasında

öğrencisi Ebû Mervân Abdullah b. Meserre temize çekilmiş metni onun huzurunda okumuş ve müellifin elindeki müsvedde metinle karşılaştırması yapılmıştır. Bu çalışma bazı olumsuz siyasî gelişmeler üzerine İbn Rüşd'ün Merâkeş'e gitmesiyle kesilmiş, fakat müellif 520 (1126) yılında Kurtuba'ya döner dönmez öğrencilerinin isteği üzerine çalışmayı kaldığı yerden ve daha önceki usulle sürdürmüş, muhtemelen kitabın tamamı bu şekilde gözden geçirilmiştir. Yazma nüshaları aynı tertibi taşımamak ve bölümler arasında takdim tehirler bulunmakla birlikte el-Beyân ve't-tahsîl'in eksiksiz bir şekilde günümüze ulaşmış olduğuna kesin gözüyle bakılabilmektedir. Tamamı müellife okunmuş veya müelliften dinlenmiş bir nüsha günümüze kadar gelmemişse de bu niteliği taşıyan "Kirâü'd-dûr ve'l-aradîn"den "Kitâbü'l-Müsâkāt"a kadarki bölüm elimizde bulunmaktadır. el-Beyân ve't-tahsîl kısa bir süre içinde öylesine bir şöhret kazanmış ve ilgi görmüştür ki Endülüs ve Kuzey Afrika âlimleri nezdinde büyük bir değere sahip olan ve ezberlenme derecesinde bilinen el-ʿUtbiyye'ye VI. (XII.) yüzyıldan sonra artık eski ilgi gösterilmez olmuş, onun yerini el-Beyân ve't-tahsîl almıştır.

Bugün İbn Rüşd'ün eserinin pek çok yazmasının mevcut olmasına karşılık el-ʿUtbiyye veya el-Müstahrece'nin muhtelif dünya kütüphanelerinde eksiksiz veya bir araya getirilerek tamamlanmış müstakil bir yazmasının bulunmayışı bunun açık delilidir. Diğer taraftan el-ʿUtbiyye için sağlam olsun olmasın her türlü rivayeti ihtiva ettiği yönünde tenkitler ileri sürülmüş, el-Beyân ve't-tahsîl ise bu hususlara açıklık getirmesiyle ayrı bir değer kazanmıştır. İbn Rüşd gerek el-Müdevvene ile gerekse el-Müdevvene üzerine yapılan çalışmalarla ilgili geniş incelemeleri sonunda elde ettiği ilmî birikimi, öğretim, fetva ve yargı görevleri sırasında kazandığı formasyon ve tecrübenin ürünlerini sonraki nesillere özellikle bu eser yoluyla aktarmıştır. Müellif el-ʿUtbiyye'de zikredilen bir fetvayı değişik yönleriyle ele alırken özellikle şu hususlar üzerinde durmaktadır: Mezhepte kabul edilen görüşü belirtmekte, yanlış anlaşılmaya elverişli veya tereddüde yol açan ifadeleri tahlil edip konuya açıklık getirmekte, gerektiğinde delilleri zikretmekte, bazı çevrelerde yaygın bulunan bir kısım yanlış görüşlerin doğrusunu belirtmektedir. Eğer mesele açıklanmaya ihtiyaç göstermiyorsa gereksiz izahlara girmekten sakınmakta, tekrarlara girmekten kaçınmak için de bir defa açıkladığı meseleye daha sonra atıfta bulunmakla yetinmektedir. Kitapta ele alınan meseleler el-ʿUtbiyye'nin sistematiğine uygun bölümler halinde incelenmekte ve bu bölümlerin başında ele alınacak

fetvaların kimden işitildiği ve kimin tarafından nakledildiği (“semâu İbn Kāsım min Mâlik” veya “semâu Îsâ min İbn Kāsım” gibi) belirtilmektedir. İbn Rüşd’ün kitap adını verdiği bu bölümler kendi içinde de bölümlere ayrılmaktadır (“Kitâbü’l-Vudûi’l-evvel”, “Kitâbü’l-Vudûi’s-sânî” gibi). Kitabı neşredenlerden Muhammed el-Haccî bu bölümleri “ruzme” başlığı altında ana bölümler içinde sınıflandırırken kitapların toplamını ve konularına göre dağılımını şu şekilde göstermektedir: 1. Ruzmetü’ş-şerâi‘ (ibadetler, yirmi kitap); 2. Ruzmetü’n-nikâh (aile hukuku, on beş kitap); 3. Ruzmetü’l-büyû‘ (borçlar hukuku, on beş kitap); 4. Ruzmetü’l-akdiye (muhakeme usul hukuku, otuz iki kitap); 5. Ruzmetü’l-ıtk (kölelik hukuku ve âzât hükümleri, on iki kitap); 6. Ruzmetü’l-hudûd (ceza hukuku, yedi kitap); 7. Ruzmetü’l-câmi‘ (genel konular, dokuz kitap; toplam 110 kitap). Buna karşılık Haccî eserin müellif huzurunda yapılan karşılaştırma çalışmalarından bahsederken birinci merhalede doksan sekiz, ikincisinde ise on dokuz kitabın okunduğunu belirtmektedir ki buna göre toplam kitap sayısının 117 olması gerekmektedir. Öte yandan neşredilmiş şekliyle eserde yer alan kitaplar sayıldığında 121 rakamı ortaya çıkmaktadır. Eserin yirmi cilt halindeki ilmî neşri Muhammed el-Haccî ve bir grup arkadaşı tarafından yapılmış olup son iki cilt konu fihristine ayrılmıştır (Beyrut 1404-1407/1984-1987; 1408/1988). Her cilt üzerinde o cildi tahkik edenin (veya edenlerin) adları bulunduğu gibi, ayrıca XVIII. cildin başında bu çalışmaya katılanların bir listesi verilmektedir. Herbir bölümde ele alınan konular eserin orijinalinde “mesele” başlığı altında incelendiği için neşri gerçekleştirenler tarafından bu meselelere orada ele alınan konuyu hatırlatan başlıkların eklenmesi faydalı olmuştur. Şu kadar var ki bu başlıkların yardımıyla oluşturulan konu fihristinin iç atıflar bakımından çok önemli bir görev ifa ettiğinin eseri yayımlayanlarca belirtilmesine rağmen (XIX, 5-6) bu iç atıflardan faydalanma hususunda okuyucunun epeyce zorluk çektiği ve kullanımı daha pratik bir fihriste ihtiyaç duyulduğu gözlenmektedir. Bölümlerin hangi ciltlerde yer aldığını toplu olarak gösteren bir fihristin yapılmamış olması da eserden istifadeyi güçleştirmektedir. Öte yandan âyet ve hadislerin geçtiği yerlerde bunların kaynaklardaki yeri belirtilmiş, fakat âyet ve hadisler veya diğer hususlar için ayrı bir fihrist eklenmemiştir. el-Beyân ve’t-tahsîl, Bicâye müftüsü ve hatibi Muhammmed b. Ebü’l-Kāsım el-Meşezzâlî (المشذالي, ö. 866/1461-62) tarafından ihtisar edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Rüşd, el-Beyân ve't-tahsîl (nşr. Muhammed el-Haccî), Beyrut 1404-1407/1984-87, nâşirin mukaddimesi, I, 5-23; XIX, 5-6; a.mlf., Fetâvâ (nşr. Muhtâr b. Tâhir Tilîlî), Beyrut 1407/ 1987, I, 35, 45; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, II, 366-367, 576-577; Dabbî, Bugyetü'l-mültemis, s. 40, 369; Nübâhî, Târîhu kudâti'l-Endelüs, Beyrut 1403/1983, s. 98-99; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, s. 157; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (ed-Dîbâcü'l-müzheb içinde), s. 314; İhsan Abbas, "Nevâzilü İbn Rüşd", el-Ebhâs, XXII, Beyrut 1969, s. 3-8.

İbrahim Kâfi Dönmez

el-BEYÂN ve’t-TA‘RÎF

البيان والتعريف

İbn Hamza el-Hüseynî’nin (ö. 1120/1708) hadislerin vürûd sebeplerine dair eseri.

İbn Hamza el-Hüseynî diye tanınan İbrâhim b. Muhammed b. Kemâleddin ed-Dımaşkī 1054’te (1644) Dımaşk’ta doğdu. Şam nakîbüleşraf*ı olan babasından, ayrıca Dımaşk, Mısır, Hicaz ve İstanbul’un tanınmış âlimlerinden ilim tahsil etti. Dımaşk ve Mısır’da nakîbüleşraflık, ayrıca Dımaşk’ta mahkeme nâibliği ve muhtelif medreselerde hadis ve Arap dili müderrisliği yaptı. Bu eserinden başka İbn Mâlik’in el-Elfiyye’si üzerine yazdığı yarım kalmış bir hâşiyesi de vardır. Tam adı el-Beyân ve’t-taʿrîf fî esbâbi vürûdi’l-hadîsi’ş-şerîf olan eser, müellifin mukaddimede belirttiği gibi orijinal bir çalışma mahsulü olmayıp Ebû Hafs Ömer b. İbrâhim el-Ukberî (ö. 387/ 997) ve Süyûtî gibi bilginlerin benzeri çalışmalarından derlenmek ve yeni bilgiler eklenmek suretiyle meydana getirilmiştir. Kitapta hadisler alfabetik olarak verilmiş ve her hadisin kaynağı gösterilmiştir. Hadisin değeri üzerinde yer yer büyük hadisçilerin görüşleri nakledilmiştir. Daha sonra “sebebühû” başlığı altında ve genellikle güvenilir kaynaklara dayanılarak hadisin vürûd sebebi (esbâbü vürûdi’l-hadîs*) zikredilmiştir. Sebeb-i vürûd tesbit edilirken sırasıyla hadisin kendi içindeki muhtemel rivayet farklılıkları, varsa ilgili Kur’an âyetleri, sahâbe ve çevresinden gelen bilgiler değerlendirilmiş olup çok dağınık malzemelerden derlendiği için eser değerli kabul edilmektedir. el-Beyân ve’t-taʿrîf, hadis metinleri harekeli olarak iki cilt halinde Halep’te basılmıştır (1929-1930). Daha sonra Hüseyin Abdülmecîd Hâşim tarafından hadisleri açıklayıcı mahiyette bazı dip notlarıyla üç cilt olarak Kahire’de yayımlanmıştır (1973-1975). Halep baskısını esas alan Seyfeddin el-Kâtib, eserin sonuna 111 sayfalık bir indeks ekleyerek yine iki cilt halinde ofset baskısını yapmıştır (Beyrut 1401/1981).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hamza el-Hüseynî, el-Beyân ve't-taʿrîf (nşr. Hüseyin Abdülmecîd Hâşim), Kahire 1973 → Beyrut 1401/1981, I-III; a.e. (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), nâşirin muukaddimesi, I, 5-30; Murâdî, Silkü'd-dürer, Kahire 1291, I, 21-24; Serkîs, Muʿcem, I, 88; Îzâhu'l-meknûn, I, 68, 120, 207; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʿellifîn, I, 105-106; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 68.

Ali Osman Koçkuzu

el-BEYÂN ve’t-TEBYÎN

البيان والتبيين

Câhiz’in (ö. 255/869) Arap edebiyatına dair eseri.

el-Beyân ve’t-tebeyyün adıyla da anılır. İhtiva ettiği konular bakımından aydın tabakaya ve özellikle Arap olmayan milliyetçi unsurlara (şuûbîler) Araplar’ın hitabet, nesir ve şiir sanatlarındaki değerli mahsullerini tanıtmak, bu mahsulleri edebiyat açısından değerlendirmek, aynı zamanda bu konuda genel kültür vermek için yazılmış, Arap edebiyatında edeb (muhâdarât) türüne giren ilk ve en önemli örnek eserlerden biridir. Müellif diğer eserlerinde olduğu gibi bu kitabında da düzenli bir plana uymaksızın Arap belâgat ve fonetik ilimlerinin esaslarını vermeye çalışır. Bu arada tarihî bakımdan önem taşıyan birçok vesikayı ve kaydı ihtiva etmesi de esere ayrı bir değer katar. Câhiz, devrindeki çeşitli etnik gruplar hakkında değerli eserler kaleme almış, bu eserlerde onların meziyetlerini ve özelliklerini göstermeye çalışmıştır. Bir bakıma bu eseri hitabet ve belâgat sanatlarında diğer milletlere üstün olduğunu iddia ettiği Araplar’ın bu konudaki üstünlüklerini sergilemek için kaleme almıştır (bk. el-Beyân ve’t-tebyîn, III, 27-31). Ona göre her büyük milletin üstün bir tarafı vardır. Meselâ Yunanlılar felsefe ve ilimde, Çinliler sanatta, İranlılar devlet idaresinde ve Türkler harp sanatında üstün oldukları gibi Araplar hitabet ve dil bilimi konularında üstündürler. “Bu meziyetlerinden dolayı kendileri en büyük, emekleri en değerli, bütün milletler içinde en çok övünen, meşhur günlerini en çok anan ve hâfızalarında tutan millet oldular” (Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri, s. 80-81). Fakat Câhiz’in meşhur Yunan ve Latin hatiplerini ve eski Hint müelliflerini iyi tanımadığı anlaşılmaktadır. Nitekim o İranlılar’ın büyük hatipler yetiştirdiğini belirtmekle beraber Yunanlılar’ın ve Hintliler’in bu konuda büyük değerler ortaya çıkaramadıklarını söylemek hatasına düşmüştür (el-Beyân ve’t-tebyîn, III, 27-30). Câhiz 237 (851) yılından önce dört cüz halinde kaleme aldığı bu eserini zamanın başkadısı Ahmed b. Ebû Duâd’a takdim etmiş ve 5000 dinar altın para ile ödüllendirilmiştir. Eserin iki redaksiyonu vardır. İkinci redaksiyon daha mükemmel olup günümüze ulaşan bu nüshadır (İbnü’n-Nedîm, s. 210;

Yâkut, VI, 66). Kitabın içindeki malzemeler başlıca beyân ve belâgat; orta yolun tercihi; hutbelerden, şiirlerden, secilerden, vasiyetlerden, mektuplardan seçmeler; zâhidlerin ve vâizlerin sözlerinden bazı örnekler; ahmaklardan bazı sözler; vecizeler; belâgatla ilgili bazı metinler gibi birkaç ana bölüm altında toplanabilir. Belki de ansiklopedik şahsiyetinin etkisiyle ve henüz ilimlerin tasnifi kesin çizgileriyle belirlenmediği için Câhiz bu konuları kitabının çeşitli yerlerine serpiştirmiştir. Kendisi de bunun farkında olmalıdır ki beyandan bahsederken, "Gerçekte bu bab kitabın başında gelmeliydi; fakat bazı düşüncelerle onu buraya aldık" der (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 76). Birinci cüzün sonlarında ikinci cüzde şuûbîlere cevap vereceğini söylediği halde bu konudan bahsetme fırsatını ancak üçüncü cüzün başlarında bulur (a.e., III, 12-31). Câhiz, toplumun çeşitli kesimlerinden örnekler verdikten sonra zamanındaki bedevîlerin dillerinin daha sağlam olduğunu söyler. Bunun için nâdir sözlerin ve fıkraların -i'rabı veya lahniyle-halktan duyulduğu gibi nakledilmesi gerektiğini, i'rabın müvelledûn*un vecizelerindeki ve fıkralarındaki espriyi öldürdüğünü ifade eder (a.e., I, 146). Kısaca belirtmek gerekirse eser Abbâsîler döneminde İslâm toplumunu çeşitli yönleriyle aksettiren bir aynadır. Bu bakımdan muhtelif konularda araştırma yapanlar bu kitaptan bol miktarda faydalanmışlardır. Nitekim eski İslâm âlimleri kitabın bu yönünün farkına varmışlar ve ondan övgüyle söz etmişlerdir. Ebû Hilâl el-Askerî belâgat konusunda yazılan eserlerin en önemlisinin bu eser olduğunu söyledikten sonra, "Ancak belâgatın, beyân ve fesâhatın tarifleri kitabın içinde dağınık halde verilen örnekler arasında gizlenmiştir; bunlar dikkatli bir incelemeyle bulunabilir" der (Kitâbü's-Sınâᶜateyn, s. 4-5). İbn Reşîk bu kitabın tarife sığmayacak kadar önemli olduğunu, bununla beraber sahasındaki bütün bilgileri ihtiva etmediğini söyler (el-ᶜUmde, I, 171). İbn Haldûn ise edebiyat ilminden bahsederken, "Hocalarımızdan, bu ilmin esasını dört eserin teşkil ettiğini duyardık. Bunlar İbn Kuteybe'nin Edebü'l-küttâb'ı, Müberred'in el-Kâmil'i, Câhiz'in Kitâbü'l-Beyân ve't-tebyîn'i, Ebû Ali el-Kalî'nin en-Nevâdir'idir. Diğer kitaplar bunların uydularıdır" der (el-ᶜİber, II/1, s. 1070). İbn Haldûn'un bahsettiği bu dört eserin en eskisi Kitâbü'l-Beyân ve't-tebyîn'dir. el-Beyân ve't-tebyîn'in çeşitli nüshaları zamanımıza kadar gelmiştir. Bunlardan İstanbul kütüphanelerinde bulunanlar Ramazan Şeşen tarafından tavsif edilmiştir (ŞM, VI, 115-119; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 159; Suppl., I, 242). Kahire'deki nüshalarından ise Abdüsselâm M. Hârûn bu eserin neşrinin mukaddimesinde bahseder. Bunlar

arasında yalnız Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Esad Efendi, nr. 3883) eksik nüsha eserin birinci redaksiyonuna ait olup (istinsah tarihi 453 h.) diğerlerinin hepsi ikinci redaksiyonun nüshalarıdır. Muhtelif araştırmacılar el-Beyân ve't-tebyîn'in çeşitli neşirlerini yapmışlardır. 1. Hasan el-Fâkihânî-Şeyh Zehrâvî el-Gemrâvî (I-II, Kahire 1311-1313). 2. Muhibbüddin el-Hatîb (I-III, Kahire 1332). 3. Hasan es-Sendûbî (I-III, Kahire 1345). 4. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (I-IV, Kahire 1948-1950). Bunların içinde mevcut yazmalara dayanması bakımından en mükemmeli Abdüsselâm Muhammed Hârûn'un yaptığı neşirdir. Kitabın bir de "müntehabat" şeklinde üç baskısı vardır. Ayrıca bazı bölümleri Almanca ve Fransızca'ya çevrilmiş olan el-Beyân ve't-tebyîn hakkında Arapça'da ve Avrupa dillerinde çeşitli araştırmalar yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), I-IV, ayrıca bk. nâşirin girişi, I24; a.mlf., Hilâfet Ordusu'nun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri (trc. Ramazan Şeşen), Ankara 1967, s. 14-15, 80-81; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 210; Askerî, Kitâbü's-Sınâʿateyn, Kahire 1371/1952, s. 4-5; İbn Reşîk el-Kayrevânî, el-ʿUmde fî mehâsini'ş-şiʿr ve âdâbih, Kahire 1325, I, 171; Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VI, 66; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1983, II/1, s. 1070; Serkîs, Muʿcem, I, 667; Osman Recher, Abriss der Arabischen Litteratürgeschichte, Stuttgart 1933, II, 283-287; Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, Beyrut 1351-55/1933-36, I, 390-394; Brockelmann, GAL, I, 159; Suppl., I, 242; Ch. Pellat, La vie et l'oeuvre d'alJahiz, Zurich 1967; a.mlf., "Essai d'inventaire de l'oeuvre Gāhizienne", Arabica, III, Leiden 1956, s. 147-180; a.mlf., "Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre Gaahizienne", a.e., XXXI, Leiden 1984, s. 133; a.mlf., "el-Djāhiz", EI² (Fr.), II, 396; Maʿa'l-Mektebe, s. 233-234; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîhih, Beyrut 1985, II, 104-105; a.mlf., Târîhu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut, ts. (el-Matbaatü'l-Bûlisiyye), s. 572-574; R. Şeşen, "Cāhiz'ın Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları", ŞM, VI (1966), s. 115-119; a.mlf., "Cāhiz'ın Eserleri Hakkında Bâzı Yeni Malzemeler", TED, sy. 1 (1970), s. 240-241.

Ramazan Şeşen

BEYÂNÎ

(ö. 1006/1597)

Osmanlı şairi ve şuarâ tezkiresi yazarı.

Bugün Bulgaristan sınırları içinde kalan Rusçuk'ta doğdu. Bazı kaynakların, önceleri Tekirdağ'ın da aynı adı taşıması sebebiyle Beyânî'yi oralı göstermesi doğru değildir. Asıl adı Mustafa olup Cârullahzâde lakabıyla tanınmıştır. Beyânî Rusçuk'ta başladığı öğrenimine İstanbul'da devam etti. Buradaki hocaları arasında Ebüssuûd Efendi'nin oğlu Mehmed Efendi de vardı. Şair hakkında bilgi veren kaynaklar onun Mehmed Efendi'den çok faydalandığını ve ondan mülâzım olduğunu belirtirler. Halbuki şair kendi tezkiresinde verdiği hal tercümesinde Ebüssuûd Efendi'den mülâzım olduğunu söylemektedir. Herhalde Beyânî, Mehmed Efendi'den tahsilini tamamlamış olmasına rağmen mülâzemet rüûsunu kendisiyle ilişki kurup şiirlerini tahmis ettiği Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'den teberrüken almıştır. Âşık Çelebi, Mehmed Efendi'nin Halep kadılığı sırasında Beyânî'nin bir süre onun hizmetinde bulunduğunu belirtir.

Şükrullah Halîfe'den ta'lik icâzeti alarak hattat olan Beyânî hocasının tefsirini temize çekmiş, karşılık olarak da 20 akçe ile Kestel Medresesi'ne müderris tayin edilmiştir. Daha sonra Havran kadısı oldu. Oradan hac görevini ifa etmek için Hicaz'a gitti. Dönüşünde Okmeydanı'ndaki Sofular Halvetî Tekkesi şeyhi Ekmeleddin Efendi'ye bağlanarak tarikata girdi; resmî görevlerinden de ayrıldı. Bir süre Gelibolu zâviyelerinden birinde kaldıktan sonra vefat eden şeyhinin vasiyeti üzerine onun yerine geçti (1577). Yirmi yıl kadar Sofular Tekkesi'nde şeyhlik yaptıktan sonra İstanbul'da öldü.

Beyânî bir divan sahibi olmamakla birlikte özellikle tarikat çevrelerinde sevilip tutulmuş bir şairdir. Onun şiir hayatını tasavvufa girmeden önce ve girdikten sonra olmak üzere iki döneme ayırmak gerekir. Hayatının birinci devresinde Beyânî çağının ikinci sınıf şairleri ayarında şiirler söylemiştir. Fakat tarikata girdikten sonra bu tarz şiirlerden vazgeçmiş, kendi ifadesiyle

“Allah dostlarının aşk ve muhabbetle ilgili mecazî şiirlerini” benimsemiş ve bu vadide sadece Arapça şiirler söylemeye devam etmiştir. Bu şiirler hocası Ebüssuûd Efendi’nin Arapça şiirlerinin tekrarı mahiyetindedir. Bir kısmı da onun şiirlerine nazîre olarak yazılmıştır veya bunların bir kısmının tahmisidir. Beyânî’nin şiirleri bir araya getirilmemiş, devrin şiir mecmualarında kalmıştır.

Beyânî’yi edebiyat dünyasında unutulmaktan kurtaran eseri, 1000 (1592) yılında tamamladığı ve özel bir adı olmadığı için müellifinin ismiyle anılan şuarâ tezkiresidir. Bu eser Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkiresi’nin (yazılışı 994/1586) kısaltılmış şeklidir. Mukaddimede belirttiğine göre Beyânî bu tezkireyi bütünüyle istinsah edecek vakti olmadığı için sadece tanınmış şairleri seçip onlarla ilgili bilgileri özetlemiş, şiirlerinden de örnek olarak en tanınmış olanları almıştır. Bu arada Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkiresi’nde bulunmayan ve genellikle daha sonra şöhret bulan bazı şairleri de tezkiresine ilâve etmiştir. Ancak bu yeni isimler hakkında da kayda değer bilgi verilmemiştir. Buna rağmen tezkirenin en önemli yanı, bu şairlerden söz eden tek kaynak oluşudur.

Beyânî Tezkiresi bir mukaddime, iki bölüm ve bir hâtimeden meydana gelmektedir. Mukaddimede, XVI. yüzyılda yazılan diğer tezkirelerin aksine, Osmanlı şiir tarihinin II. Murad devriyle değil Fâtih Sultan Mehmed devrinden başlaması gerektiğini, çünkü daha önceki dönemde yazılan şiirlerin basit ve orta seviyede (miyâne) olduğunu ileri sürer. Tezkirenin birinci bölümünde beş padişah ile dört şehzadeye yer verilir. Bunlar sırasıyla Fâtih Sultan Mehmed, Cem Sultan, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim, Kanûnî Sultan Süleyman, II. Selim, Şehzade Mustafa, Şehzade Bayezid ve Şehzade Murad’dır. İkinci bölümde ise alfabetik sıraya göre 240 şaire yer verilmiş, böylece tezkiredeki şair sayısı 249’a ulaşmıştır. Hasan Çelebi’nin eserinde ise 631 şair yer almaktadır.

Beyânî Tezkiresi XVI. yüzyılın tanınmış öteki tezkireleri arasında bir özet seviyesinde kaldığı için yazmaları da yaygın değildir (başlıca yazmaları için bk. İÜ Ktp., TY, nr. 104, 1560, 2568; Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 757, 774; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2659).

BİBLİYOGRAFYA

Beyânî, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 757; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 59^a; Kınalızâde, Tezkire, s. 229; Atâî, Zeyl-i Şekaik, s. 466; Riyâzî, Tezkire, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 43^a; Rızâ, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 243, vr. 10b; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 546-547; Osmanlı Müellifleri, II, 98; Ergun, Türk Şairleri, II, 832; TCYK, s. 582; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 286-290; Mustafa İsen, Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı (doktora tezi, 1978), Atatürk Üniversitesi Ed.Fak., s. 97; Halûk İpekten, Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuarâ Tezkireleri, Erzurum 1986, s. 68; TDEA, I, 412; Abdülkadir Karahan, "Tezkire", İA, XII/1, s. 228.

Mustafa İsen

BEYÂNİYYE

البيانيّة

Aşırı Şîa’ya mensup olan Beyân b. Sem‘ân’ın (ö. 119/737) görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. BEYÂN b. SEM‘ÂN).

BEYÂNİYYE

البيانيّة

Ebü'l-Beyân Nebâ b. Muhammed b. Mahfûz el-Kureşî'ye (ö. 551/1156) nisbet edilen bir tarikat.

(bk. TARİKAT).

BEYÂNÜ AKIDETİ’l-USÛL

بيان عقيدة الأصول

Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin (ö. 373/983) akaide dair risâlesi.

Risâlenin bu müellife nisbeti ihtilâf konusudur. Brockelmann (GAL, I, 211), Schacht (EI² [İng.], I, 137) ve Fuat Sezgin risâlenin ona ait olduğunu söylerken A. W. Juynboll ve F. Kern, British Museum’daki yazma nüshada (nr. 871) müellifinden Muhammed es-Semerkandî adıyla bahsedilmesini delil göstererek Ebü’l-Leys es-Semerkandî’ye ait olamayacağını iddia ederler (EI² [İng.], I, 137). Ancak çeşitli kütüphanelerdeki diğer yazma nüshalarında (bk. Sezgin, I, 449) risâlenin Ebü’l-Leys’e atfedilmesi, yukarıdaki iddianın zayıf olduğunu göstermektedir. Eser Risâle fî usûli’d-dîn, ʿAkīdetü’l-usûl ve ʿAkīde adlarıyla da bilinir.

On altı mesele halinde ve soru-cevap tarzında düzenlenen risâle, “İman nedir?”

sorusuyla başlar. Risâlede Allah’ın sıfatları (sıfât-ı ma‘neviyye), meleklerin mertebeleri ve isimleri, dört büyük kitap ve suhuf*un indirildiği peygamberler, nebî ve resullerin sayıları ve adları, cennet ve cehennem görevlileri dışındaki bütün canlıların ölecekleri ve ölümlerinden sonra diriltilecekleri, hesap, cennet ve cehennemin ebedîliği konularına yer verilerek bu konularda şüphe edenlerin küfre gireceği belirtilir. Kadere iman anlatılırken Allah’ın, varlıkları yarattıktan sonra onlara hidayet yolunu gösterdiği, kalem*i ve levh-i mahfûzu da yaratıp kaleme kulların amellerini yazmasını emrettiği, itaat ve isyanın ezelde Allah’ın takdirine bağlı olduğu, ancak Allah’ın kulların itaat etmelerini murat edip razı olduğu, isyanı yasaklayıp ona rızâ göstermediği belirtilir. Risâlenin son bahsini iman konusu teşkil eder. Burada akıl, ruh, kalp ve cesette Allah’ın hidayeti olan bir nur bulunduğu için imanın bölünemeyeceği, esasının tevhidden ibaret olduğu, ibadetleri, melekleri, ilâhî kitapları, peygamberleri sevmenin ve kadere razı olmanın imana dahil bulunduğu, fakat ibadetleri yerine getirmenin imanın dışında kaldığı, imanın Allah’ın hidayeti olması

itibariyle kadîm, kulda tasdik, ikrar ve amel şeklinde tezahür etmesi itibariyle de hâdis olduğu anlatılır.

Dinî akîdeleri Ehl-i sünnet ilkeleri doğrultusunda halka öğretmeyi amaçlayan ve delillerden tamamen tecrit edilmiş bulunan risâle, ilk dönemlerde Ehl-i sünnet câmiasının benimsediği âmentü* esaslarını belirtmesi bakımından önemlidir. Risâle Endonezya, Jawa ve Malezya gibi Uzakdoğu İslâm ülkelerinde çok meşhurdur. A. W. Juynboll tarafından 1881'de Bijdragen tot de Taal-, Landen Volkenkunde ıvan Nederlandsch-İndieë, V, 215-267] ve F. Kern tarafından da 1912 yılında Zeitschrift für Assyriologie'de yayımlanmıştır. Risâlenin bilinen iki şerhi vardır: 1. Katrü'l-gays şerhu mesâʾili Ebi'l-Leys. Muhammed b. Ömer en-Nevevî'nin yaptığı bu şerh Kahire (1301) ve Mekke'de (1311) yayımlanmıştır. 2. Behcetü'l-ʿulûm. Müellifi bilinmeyen bu şerh de basılmıştır (Berlin 1945).

BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL, I, 196; Suppl., I, 348; II, 814; Sezgin, GAS, I, 449; J. Schacht, "Abu'l-Layth al-Samarkandī", EI² (İng.), I, 137; J. Van Ess., "Abu'l-Layt Nasr b. Mohammad b. Ahmad Samarqandī", EIr., I, 332-333.

Yusuf Şevki Yavuz

BEYÂNÜ’l-EDYÂN

بيان الأديان

XI. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Ebü’l-Meâlî’nin dinler ve mezheplerle ilgili eseri.

Ebü’l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah İranlı bir yazardır. Eserinde kendisini Ebü’l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah b. Ali b. Hasan b. Hüseyin b. Ca‘fer b. Ubeydullah b. Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib diye tanıtmaktadır (s. 13). Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Ailesi uzun süre Belh’te oturmuştur. Beyânü’l-edyân’da verdiği bilgilerden onun eserini kaleme aldığında Gazne’de bulunduğu ve sarayla yakın ilişkisinin olduğu anlaşılmaktadır.

Beyânü’l-edyân, on ikinci imamın doğumundan 230 yıl sonra (485/1092) Farsça olarak kaleme alınmıştır (Ebü’l-Meâlî, s. 46). Hacmi küçük olmakla birlikte bu sahada yazılmış en eski Farsça eserdir. Yazar sultanın meclisinde İslâm öncesi din ve mezheplerle “yetmiş üç fırka”ya dair hadisin konu edilmesi üzerine Beyânü’l-edyân adını verdiği bu eseri kaleme aldığını belirtir (s. 14). Beş bölümden oluşan eserin ilk bölümünde Persler, Bizanslılar, Kıptîler, Habeşliler, Türkler, Hintliler ve diğer kavimlerle Grek filozoflarında tanrı inancının mevcudiyeti; ikinci bölümde Câhiliye putperestliği, Yunan felsefesi, Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik, Seneviyye, Sâbie vb. İslâm öncesi inançlar; üçüncü ve dördüncü bölümlerde yetmiş üç fırkaya dair hadis zikredilerek bu vesile ile İslâm mezhep ve fırkaları anlatılmakta; son bölümde ise özellikle İran’da ulûhiyyet ve nübüvvet iddia eden sapık kişi ve fırkalar hakkında orijinal bilgiler verilmektedir. Bu son bölüm uzun süre kayıp olduğundan birçok tercüme ve neşirde yer almamış, ancak yakın zamanlarda M. T. Dânişpezûh tarafından bulunup neşredilmiştir.

Müellif eserini hazırlarken faydalandığı kaynakları da zikretmektedir. Bunlar arasında Makdisî’nin el-Bedʾ ve’t-târîḫ’i, Bîrûnî’nin Ârâʾü’l-Hind’i (müellifin Ârâʾü’l-Hind diye verdiği eser Tahkık mâ li’l-Hind’dir), Ebû Îsâ

el-Verrâk'ın el-Makalât'ı da bulunmaktadır.

Beyânü'l-edyân Charles Schefer (Cherstomathie persane, Paris 1883, I, 131-171) ve Abbas İkbal (Tahran 1312 hş./1933) tarafından beşinci bölümü eksik olarak, Hâşim Râzî (Tahran 1342 hş./1963) tarafından ise tam olarak neşredilmiştir. Yahyâ el-Haşşâb eseri Arapça'ya (Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, Kahire 1957, XIX/1, s. 11-58), Henri Massé ise "L'Exposé des Religions" (RHR, XCIV [1926], s. 17-75), başlığıyla Fransızca'ya yine beşinci bölümü eksik olarak çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah, "Kitâbü Beyâni'l-edyân" (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XIX/1, Kahire 1957, s. 11-58; A. Christensen, "Remarques critiques sur le Kitab Bayāni'l-adyān d'Abu'l-Maʿalī", MO, V-VI (1911-12), s. 205-216; H. Massé, "Abu'l-Maʿalī", EI² (Fr.), I, 141; J. Van Ess, "Abu'l-Maʿalī", EIr., I, 334-335.

Mehmet Aydın

BEYÂNÜ MEZHEBİ’l-BÂTINİYYE

بيان مذهب الباطنيّة

Zeydiyye âlimlerinden Muhammed b. Hasan ed-Deylemî’nin (ö. 711/1311 [?]) Bâtıniyye’nin tenkidine dair eseri.

Aslen Deylemli olan Muhammed b. Hasan’ın Yemen’e giderek San‘a’ya yerleştiği ve ilmî faaliyetlerini burada yürüttüğü bilinmektedir. 711 (1311) veya 707 (1308) yılında memleketine dönerken Vâdîmur denilen yerde vefat etmiştir. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmadığı gibi kelâmla ilgili görüşleri de bilinmemektedir. el-Mişkât mine’l-mevâniʿi’l-mürdiye, es-Sırâtü’l-müstakīm ve Kâvâʿidü ʿakâʾidi Âli Muhammed adlarını taşıyan üç eser yazmıştır. Sonuncu kitapta ehl-i beytin faziletleri, Zeydiyye’nin ashap hakkındaki olumlu tutumları, İmâmiyye’nin bu konuya dair görüşlerinin dinî ve ilmî temellerden yoksun bulunduğu, Bâtıniyye’nin İslâmiyet’i içten yıkmaya çalışan gayri İslâmî bir mezhep olduğu gibi konulara yer verilir.

Beyânü mezhebi’l-Bâtıniyye, Deylemî’nin 1307’de tamamladığı kaydedilen Kavâʿidü ʿakāʾidi Âli Muhammed adlı kitabın üçüncü “fenn”inin beşinci faslından ibarettir. Müellif, Bâtıniyye’yi red maksadıyla yazdığı bu bölümün, Hamîd b. Ahmed el-Mahallî’nin (ö. 653/1255) el-Hüsâmü’l-bettâr li-mezhebi’l-Karâmitati’l-küffâr adlı kitabının hulâsası olduğunu belirtmektedir (s. 102). İslâm beldelerinde pek çok seyahate çıktığını, fırkalar konusundaki bilgisini bu seyahatleri sırasında yakından görerek ve ayrıca okuyarak elde ettiğini ifade eden müellif, Bâtıniyye’yi red ve tenkit ederken bizzat onların yazdığı eserlere ve bu

konuda uzman olan iki Zeydî âlimi İbn Mâlik ile Şerîf Yûsuf el-Hüseynî’nin yazdıklarına dayandığını da kaydeder.

Deylemî eserinin başında Bâtıniyye’yi ve fikirlerini özet olarak anlattıktan sonra tafsilâta geçer. Birinci kısımda Bâtıniyye’nin kurucularının İslâm’a kin besleyen dinsizler, felsefeciler, Mecûsîler ve yahudiler olduğunu, bunların etrafa dâîler (misyonerler) göndererek düşüncelerini yaydıklarını,

en önemli dâîlerin tasavvuf perdesine bürünen Meymûn el-Kaddâh ile oğlu Abdullah olduğunu belirtir. Müellife göre İslâm düşmanlığını, Ali ve evlâdını istismar ederek gizleyen Bâtınîler maksatlı kimseleri, cahil sûfîleri, her şeyi mubah saymaya meyilli ve dünyalık temin etmek isteyen kişileri çevrelerinde toplamışlardır.

İkinci kısımda Bâtıniyye fırkalarının, sayısı on beşe ulaşan çeşitli isimlerinden bahsedilmektedir. Bunlar Bâtıniyye, Karâmita, Karmatiyye, İsmâiliyye, Mübârekiyye, Seb'iyye, Ta'lîmiyye, İbâhiyye, Melâhide, Zenâdıka, Mezdekiyye, Bâbekiyye, Hürremiyye, Muhammire ve Hurremdîniyye'dir.

Üçüncü kısımda Bâtınîler'in, mezheplerini kabul ettirmek için uyguladıkları metotlar (hileler) sıralanır. Müellif, kendi aralarında belli bir sistemle sıralanan ve sayıları dokuza ulaşan bu metotların sonuncusunda adayın tam bir Bâtınî kabul edildiğini, bu şekilde dinsiz ve İbâhî yapıldığını ifade eder.

Dördüncü kısımda Bâtınîler'in akîdelerini ele alan müellif, onların "sâbık" ve "tâlî" diye iki ilâh kabul ettiklerini, âlemin (maddenin) yaratılmamış olduğuna ve insanların yıldızların tesir ve idaresi altında bulunduklarına inandıklarını, imamlara tanrılık izâfe ettiklerini, nübüvveti, mûcizeyi ve öldükten sonra dirilmeyi inkâr ettiklerini belirtir.

Beşinci kısım Bâtınîler'in te'vil görüşüne ayrılmıştır. Burada onların ibadetleri bütün İslâm âlimleri tarafından anlaşılanın tamamen dışında kalan mânalara yorumladıkları, haramları mubah saydıkları ifade edilir ve Bâtınîler'in âyet ve hadis te'villerinden örnekler verilir, ayrıca Bâtınîler'deki hurûfîliğe temas edilir.

Müellif eserinin altıncı ve son kısmında Bâtınîler'i çeşitli inançlarından dolayı tekfir eder. Bu inançlar arasında iki tanrı sistemi, âlemin ezelî oluşu, peygamberler ve melekler hakkındaki farklı anlayış, imamlara ilâhî vasıflar izâfe edilmesi, kıyamet hakkındaki inançlar, insanları yıldızların idare etmesi gibi hususlar yer alır.

Deylemî her ne kadar Bağdâdî'nin el-Fark beyne'l-fırak, ve Gazzâlî'nin Fedâihu'l-Bâtıniyye adlı eserlerinden faydalandığını zikretmiyorsa da

Beyânü mezhebi’l-Bâtınıyye’nin muhtevası bu iki kitapla karşılaştırıldığında aralarında büyük bir benzerlik olduğu ortaya çıkmaktadır ki bu durum Deylemî’nin adı geçen eserlerden istifade etmiş olduğu kanaatini vermektedir (bk. Bağdâdî, s. 297, 303; Gazzâlî, s. 11, 21-32).

Bilinen tek yazma nüshası Yemen eski meliki İmam Yahyâ’nın kütüphanesinde bulunan eser, 1938 yılında R. Strothmann’ın tashihi ile Alman Müsteşrikleri Cemiyeti tarafından orta boy 140 sayfa olarak İstanbul’da bastırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 297, 303; Gazzâlî, Fedâʾihu’l-Bâtıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1383/1964, s. 11, 21-32; Muhammed b. Zübâre, Mülhaku’l-Bedri’t-tâliʿ (Şevkânî, el-Bedrü’t-tâliʿ içinde), II, 194; Brockelmann, GAL Suppl., II, 241; Deylemî, Mezhebü’l-Bâtınıyye (nşr. R. Strothmann), nâşirin mukaddimesi, s. v-t; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 86-87; el-Kamûsü’l-İslâmî, II, 422-423.

Mustafa Öz

BEYÂNÜLHAK

بيان الحق

II. Meşrutiyet'ten sonra yayımlanan dinî, edebî, siyasî ve fennî muhtevalı haftalık gazete.

İstanbul'da 9 Ramazan 1326-24 Zilkade 1330 (5 Ekim 1908-4 Kasım 1912) tarihleri arasında 182 sayı yayımlanmıştır. Cem'iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin yayın organı olarak imtiyaz sahipliğini, Âyan Meclisi reisliği de yapmış olan Şehrî Ahmed (Râmiz) Efendi (sy. 1-43), İstanbul mebusu Nasuhefendizâde Mustafa Âsım (sy. 44-182); başyazarlığını Hürriyet ve İtilâf Fırkası liderlerinden Âyan azalığı ve şeyhülislâmlık görevlerinde de bulunan Tokat mebusu Mustafa Sabri Efendi yapmıştır. Mesul müdürlüğünde ise Mehmed Fatin (sy. 1-25), Mimarzâde Mehmed Ali (sy. 26-43) ve Kilisli Muallim Mehmed Münir (sy. 44-182) bulunmuşlardır.

Gazetenin birinci sayısındaki "Beyânülhakk'ın Mesleği" başlıklı yazıda, "emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker" âyetinden (Âl-i İmrân 3/104, 114) yola çıkıldığı belirtilerek Meşrutiyet'in getirdiği hürriyet havası içinde, "İffet ü istikamet, hamiyyet, hemcinsine muavenet, sûret-i meşrûada hürriyet, ciddiyât ile ülfet, zulm ü istibdâda nefret, ulûm ve fünûna muhabbet gibi hissiyyât-ı fâzılayı ta'mîme medâr olacak neşriyat ile milleti necîbe-i Osmâniyye'nin seviyye-i fikriyyelerini yükseltmeye çalışacak ve bilhassa dîn-i İslâm'ın mâni-i terakkî olması gibi zunûn u tekavvülâtın butlânını bihavlihî teâlâ isbat edecektir" sözleriyle gazetenin tutacağı yol belirtilmiştir.

Gazetenin muhtevasını daha çok dinî, edebî, siyasî ve fennî konular oluşturmuş, bu konular için "makalât-ı dîniyye, ictimâiyye ve târîhiyye", "kısm-ı edebî" ve "müteferrikat" bölümleri teşkil edilmiştir. Bütün yazılarda ilmî bakışın esas alındığı belirtilen gazetede çok sayıda dinî, tarihî ve sosyal konulu makale yanında genellikle İslâmî muhtevalı şiirlerden meydana gelen edebiyat bölümü de büyük bir yer tutmaktadır. "Müteferrikat" başlığı altında ise halkın dinî konulardaki şikâyetlerine,

bunlara verilen cevaplara, gazete ile yazışan kişilerle açık haberleşmelere ve bazı hatırlatmalara yer verilmiştir.

Dinî konularla siyasî meselelerin bir arada yürütüldüğü gazetenin çoğu yazılarında âyet ve hadis yer aldığından her sayının ön sayfasına, “Ekseri makalâta âyet-i kerîme ve ehâdîs-i nebeviyye dercedilmiş bulunduğu nazar-ı i‘tibara alınarak riâyetsizlikte bulunulmaması rica olunur” uyarısı konulmuştur.

Gazetenin bütün sayılarında Meşrutiyet övülmüş, İttihat ve Terakki Cemiyeti’ne olan bağlılık vurgulanmıştır.

Hürriyet ve İtilâf Fırkası’nın kuruluş beyannâmesinin 21 Kasım 1911’de hükümete sunulması gazetede “Hürriyet ve İtilâf Fırkası” başlığıyla duyurulmuş, Meşrutiyet’in varlığıyla gerçekten ihtiyaç duyulan şeylerden birinin böyle bir fırkanın kurulması, diğerinin ise hürriyet içinde birlik ve beraberlik olduğu belirtilmiştir. Bundan dolayı fırkanın kuruluşu takdirle karşılanmış ve başarılı olması dileğinde bulunulmuştur (sy. 137). Beyânülhakk’ın başyazarı Mustafa Sabri’nin Hürriyet ve İtilâf Fırkası kurucuları arasında yer alması, Cem‘iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye’nin politika yaptığı iddialarına yol açmış, buna karşı Ermenekli M. Saffet, “Îzâh-ı Hak ve Hakikat” başlıklı

bir yazıda hiçbir siyasî fırka ile ilgileri bulunmadığını açıklamıştır (sy. 139). Gazetenin sonraki sayılarında da zaman zaman bu tür açıklamalara yer verilmiştir.

Bursa ve Kütahya’da bazı medreselerin yıkılıp satıldığı veya yerlerine dükkânlar yapıldığı şeklindeki bir haber Beyânülhak’ta “şeriatsızlık” yerine “kanunsuzluk” olarak izah edilmiş ve bundan dolayı da gazete 144. sayıdan sonra iki hafta süreyle kapatılmıştır. Yedinci cildin sonunda (sy. 182) sekizinci cilde başlanacağı belirtilmekle beraber gazetenin yayımına muhtemelen Balkan Harbi yüzünden son verilmiştir. Beyânülhak, 3’ten 34’e kadar olan sayılarında yirmi dört, 1 ve 2. sayılar da dahil olmak üzere 35. sayıdan itibaren on altı sayfa olarak çıkmıştır. İlk dört sayıda sayfalar kendi içinde, diğer sayılarda ise genel sayfa numarasıyla numaralanmıştır. Gazetenin tamamı 3192 sayfa, 182 sayı ve her biri yirmi altışar sayıdan

oluşan yedi cilttir. Her cildin sonuna fihrist konulmuştur. Beyânülhak, ilk sayısı İstanbul'da Pangaltı Mektebi Harbiyye Matbaası'nda, son sayısı Tevsî-i Tıbâat Matbaası'nda olmak üzere on iki ayrı matbaada basılmıştır.

Gazetenin müderris, muallim, din adamı ve daha çok medrese talebelerinden meydana gelen yazı kadrosunda yer alan başlıca yazarları şunlardır: Abdülahad Dâvud, Abdullah Âtıf [Tüzüner], Ahmed Tâhir, Ali Zeki, Ali Tayyar, Ayıntablı Edib, Ahmed Şirânî, Ahmed Fâik, Hâfız Câfer, Hayret [Adanalı], Hüseyin Hâzım, İbn Hâzım Ferid, İbnülemin Ahmed Tevfik [İnal], İbnülemin Mahmud Kemal [İnal], Kilisli Mehmed Münir, Küçük Hamdi [Elmalılı], Kemâleddin Harpûtî, Mehmed Tâhir [Bursalı], Mehmed Âtıf, Mustafa Faki, M. Saffet, Mustafa Âsım, Mehmed Zeki, Mehmed Sâdık, Mehmed Hulûsi, Mehmed Vehbi [Konyalı], Mustafa Nuri, Mehmed Esad, Mehmed Ârif, Mustafa Sabri, Mehmed Fatin [Gökmen], Osman Nuri, Ömer Hayri, Ömer Nasuhi [Bilmen], Suudülmevlevî, Şevket Gavsi, Şükri, Bandırmalı Şerefeddin [Yaltkaya] ve Tâhirülmevlevî [Tâhir Olgun].

BİBLİYOGRAFYA

Beyânülhak koleksiyonu; Türkiye Maarif Tarihi, s. 292-294; Hasan Duman, Katalog, s. 45; "Beyanülhak", TA, VI, 270; Ziya Bakırcıoğlu, "Beyanü'l-Hak", TDEA, I, 412-413.

Ekrem Bektaş

BEY‘AT

(bk. BİAT).

BEYATÎ

(bk. BAYATÎ).

BEYATLI, Yahya Kemal

(ö. 1884-1958)

Türk şairi ve nesir yazarı.

2 Aralık 1884'te o zaman Osmanlı toprakları içinde bulunan Üsküp'te doğdu. Bir müddet burada belediye reisliği de yapan adliye memuru Nişli İbrâhim Nâci Bey ile Leskofçalı İsmâil Paşazâde Dilâver Bey'in kızı Nakıye Hanım'ın oğlu olup asıl adı Ahmed Âgâh'tır. Aile şeceresi hem anne hem de baba tarafından III. Mustafa devri Rumeli sancak beylerinden Şehsüvar Paşa'ya dayanır. Şairin daha sonra alacağı Beyatlı soyadı da şehsüvar lakabının Türkçe'sidir ve onun hâtırasını taşır.

Yahya Kemal ilk tahsiline Üsküp'teki Yeni Mektep'te başladı (1889), bir müddet sonra oldukça modern bir eğitim veren Mektebi Edeb'e girdi (1892). Üsküp İdâdîsi'nde başladığı orta öğrenimine (1895) ailece Selânik'e taşındıklarından Selânik İdâdîsi'nde devam etti (1897). O yıl annesinin ölümü ve babasının yeniden evlenmesi üzerine Üsküp'e döndüler. Ailedeki huzursuzluk yüzünden Yahya Kemal yatılı olarak Selânik İdâdîsi'ne gitmek zorunda kaldı, fakat hastalandığından yeniden Üsküp'e döndü (1900). Üvey annesiyle babası arasındaki geçimsizlik had safhaya varmış olduğundan idâdîyi tamamlamak üzere Yahya Kemal'i İstanbul'a gönderdiler (Nisan 1902). Yıl ortası olduğu için arzu ettiği Galata Sarayı Sultânîsi'ne giremedi, Robert Kolej'e kayıt için de bir sonraki yılı beklemek gerekiyordu. Bu sebeple bir müddet boşta kalması devrin siyasî akımlarına kapılmasına kâfi geldi. Bir fırsatını bularak, neslinin birçok genci gibi Paris'e kaçtı (Temmuz 1903). Bir müddet tahsilden uzak, Jön Türkler arasında yaşadı. Sonra Fransızca'sını ilerletmek için Meaux Koleji'nde okudu. Birkaç yıl, hemen pek çok Türk'ün okuduğu École Libre des Sciences Politiques'e devam etti. Siyasî ve edebî çevrelere girdi, devrin bir kısım yazar ve politikacılarını tanıdı, hareketli bir hayat yaşadı.

İki ay kadar da Londra'da bulundu (1906). Fırsat buldukça Fransa'nın ve diğer Avrupa ülkelerinin birçok şehrini gezdi. Herhangi bir diploma sahibi

olmadan, fakat zengin bir sanat ve tarih kültürüyle İstanbul'a döndü (1912). Dârüşşafaka Mektebi'nde (1913), Medresetü'l-Vâizîn'de (1914), Heybeliada Bahriye Mektebi'nde (1916), Dârülfünun Edebiyat Şubesi'nde (1916-1919) tarih, medeniyet tarihi, Garp edebiyatı ve Türk edebiyatı dersleri verdi. Tedavi için bir süre Sofya'da bulundu (1921). Lozan barış müzakerelerine müşavir delege olarak katıldı (1922). Yurda dönüşünde Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne II. dönem Urfa mebusu olarak girdi (1923-1927). Bu arada Türkiye Suriye sınır tesbit komisyonunda önemli çalışmalar yaptı (1925). Varşova (1926), Madrid (1929) ve Lizbon'da (1931) orta elçi sıfatıyla çalıştı. 1933'te memlekete döndü, Yozgat mebusu olarak yeniden Büyük Millet Meclisi'ne girdi (1933), Tekirdağ (1935) ve İstanbul (1942) mebusluğu da yaptı. Yeni kurulmuş olan Pakistan Devleti nezdinde ilk büyükelçimiz oldu (1947). 1949'da emekliye ayrılarak yurda döndü. Sık sık sağlığı bozulan Yahya Kemal bu tarihten sonra tedavi için birkaç defa Paris'e gitti, fakat tam iyileşemedi. Son aylarında yattığı Cerrahpaşa Hastahanesi'nde 1 Kasım 1958'de öldü. Mezarı Rumelihisarı Kabristanı'ndadır.

Yahya Kemal, yetişmesinde Üsküp'ün, oradaki Yeni Mekteb'in ve Mektebi Edeb'in, bilhassa annesinin rolü olduğunu hâtıralarında belirtir. Edebiyata ve özellikle şiire karşı ilgisinin de Üsküp İdâdîsi'nde başladığını söyler. Bu yıllarda Recâizâde Ekrem'i, Abdülhak Hâmid'i, Muallim Nâci'yi ve Ziyâ Paşa'yı okuduğu gibi eski divanları da elinden düşürmediğini, hatta Esrar mahlasıyla şiirler yazdığını anlatır. "Hâtıra" adlı ilk şiiri de yine bu yıllarda İstanbul'da çıkan Terakkî gazetesinde yayımlanmıştır. İdâdî tahsili için geldiği İstanbul'dan Paris'e gidinceye kadar boş geçirdiği bir buçuk yıl içinde Serveti Fünûn'un genç şairlerini ve Cenab Şahabeddin'i tanımıştır. İrtika (1902) ve Ma'lûmat dergilerinde (1903) Âgâh Kemal imzasıyla şiirleri çıkmış, bu arada çeşitli edebiyat ve mûsiki meclislerine de devam etmiştir.

Yahya Kemal'in gerek sanat ve edebiyat gerekse tarih görüşlerinin teşekkülünde Paris'te geçirdiği dokuz yılın büyük rolü olmuştur. Bir taraftan o yıllarda şöhretleri devam eden Fransız romantiklerini okuyor, bir taraftan da realist romancıların eserlerini takip ediyor, sembolist ve parnasyen şairleri tanıyordu. Şiirine bir kültür temeli bulmak için Fransızlar'ın yaptıklarını araştırıyor, onların millî tarih görüşlerinin

edebiyatlarına nasıl kaynak teşkil ettiğine dikkat ediyordu. Devrin meşhur tarihçileri Albert Sorel ile Camille Julien'in yazılarını ve derslerini takip ediyor, evlerindeki sohbetlere katılıyordu. Çeşitli istikametlerde genişleyen kültürü ona edebiyatta da tarih anlayışında da yeni ufuklar açtı. O güne kadar beğenip taklit ettiği Serveti Fünûn şiirinden giderek uzaklaştı. Esasen bir süreden beri yenileşme ve sadeleşme yolunda olan Türkçe ile bir şiir dili kurmak istiyordu. Bu dil milletimizin duygularını ifadeye ulaşacak halis bir dil olacaktı. Fransızlar klasik metinlerden hareket edip yeni Fransız şiirine ulaşmışlardı. Öyleyse biz de divan şiirini günümüzde ihya etmenin, ondan pürüzsüz, saf mısralar elde etmenin yollarını aramalıydık.

Bunların yanında tarih anlayışı için de bir çıkış yolu aradı. Asırlardır hüküm süren Osmanlı fikri karşısında şimdi Turan düşüncesi uyanıyordu. Türk millî tarihinin temeli ne olacaktı? Tarihçi Camille Julien'in bir sözü ona yeni bir ufuk açtı: "Fransa toprağı bin yılda Fransız milletini yarattı". Bu cümle Yahya Kemal'in tarih felsefesinin formülü oldu ve bunu Türk tarihine uyguladı. Böylece Ziya Gökalp'in daha çok ırkî değerlere dayanan görüşü yerine millî tarih kavramını nihaî vatan edinilen topraklar üzerinde başlatmış oldu. Bugünkü Türk milleti ile Anadolu toprağı arasında bir medeniyetin yoğrulmuş olduğuna inanıyor, Türkler'in Anadolu'ya geldikten sonra ortaya koydukları yeni medeniyeti ve bu medeniyeti meydana getiren unsurları tanımak gerektiğini kabul ediyordu.

Bu duygularla Türkiye'ye dönen Yahya Kemal, şiirde Türk klasik devrinin sesiyle örnekler vermeye başladı. Eski Şiirin Rüzgârıyle kitabındaki şiirlerinin büyük bir kısmı bu yılların arayışıdır. Bir taraftan da Peyâm-ı Edebî (1919), İleri (1919-1921), Tevhîd-i Efkâr (1920-1921), Pâyitaht (1921) Yarın (1921-1922), gazetelerinde tarih ve edebiyata dair görüşlerini makaleler halinde yayımlıyordu. Bundan bir müddet sonra Anadolu'da başlayan Millî Mücadele hareketlerini de aynı gazetelerde ve Dergâh (1921) mecmuasında çıkan yazılarıyla destekledi. Sonraki yıllarda önceki makaleleri Edebiyata Dâir, ikinciler ise Eğil Dağlar kitapları içinde yer almıştır.

Büyük Millet Meclisi üyeliği ile elçilik yıllarını daha çok çevresindekilerle tarih ve edebiyat üzerine sohbetler, konferanslar ve bazı şiirlerini neşretmekle geçirmiştir. Yahya Kemal'in şiir ve nesirlerini son yıllarına

kadar kitap halinde neşretmek gibi bir düşüncesinin olmadığı anlaşılmakta ve bütün yakınlarının hâtıraları bu bilgiyi doğrulamaktadır. Ölümünden sonra talebesi ve yakın dostu Nihad Sâmi Banarlı'nın himmetiyle kurulan

Yahya Kemal Enstitüsü bütün şiirlerini, nesir yazılarını, hâtıralarını ve mektuplarını on üç kitap halinde yayımlamıştır. Bu on üç kitabın onu Banarlı'nın sağlığında, geri kalan üç tanesi de ölümünden sonra çıkmıştır. Banarlı'nın ifadesine göre, Yahya Kemal'in şiir kitapları ölmeden önce kendi tavsiyeleri ve tertip şekli hakkındaki arzuları dikkate alınarak ve kendisinin koyduğu isimler altında yayımlanmıştır. Buna göre eski ve klasik divan tarzında olanlar Eski Şiirin Rüzgârıyle, Hayyâm'dan tercümeleri de dahil olmak üzere bütün rubâîleri Rubâîler, yeni tarz şiirleri de Kendi Gök Kubbemiz adı altında toplanmış bulunmaktadır.

Yahya Kemal'in şiir görüşü dil mükemmeliyetiyle mûsikiye dayanır. Ona göre şiir alelâde cümlelerden değil nağmeden meydana gelir. Bu yüzden gözle veya zihnî bir okumadan çok sesle okunmaya muhtaçtır. Mısra bir nağme olmalıdır, bunun için de kelimelerin kulakla seçilmesi ve mısradaki yerlerinin bulunması gerekir. Bu düşünce, şairi kelime seçiminde ve mısra kompozisyonunda birçoklarında aşırı telakki edilmiş bir titizliğe sürüklemiştir. Gerek bu titizliği gerekse şiirlerini sağlığında kitap haline getirmekten kaçınması, hatta çok defa bizzat dergilerde bile neşrine tâlip olmaması, onların gözle okunması değil dinlenmesi ve söylenmesi isteğinden doğmuş olmalıdır. Türk şiirinin neo-klasizminin hemen yegâne örnekleri olarak kabul edilen eski tarz şiirlerinde ise Yahya Kemal, divan şiirinin mazmunlarından ve belâgatından ziyade eskinin yaşama zevki ile rindlik felsefesini dile getirmek istemiştir.

Gerek şiirlerinin gerekse nesirlerinin muhtevasında temel fikir, Türk milletini vücuda getiren kıymetlerin, bin yıllık bir zaman içinde (çünkü millî tarihimizin başlangıcı olarak 1071'i yani Malazgirt Zaferi'ni kabul ediyordu) vatan toprağında kan, ter ve gözyaşı ile yoğrulmasından doğuşudur. Bu kıymetler sanatımız (mimari, tezhip, hat, mûsiki, şiir), tevekkül anlayışı, merhameti ve âlicenaplığıyla hayat felsefemiz, cihangirlikle beraber fethedilen yerlerde bir umran tesis etme idealimizdir. Bu bakımdan kadın ve aşk temasının ağırlığını hissettirdiği şiirlerinde bile bu tema çok defa estetikle, millî sanatımızla ve diğer millî değerlerimizle iç

içe görünür. “Fenerbahçe”, “Mihriyâr”, “Bir Tepeden”, “İstanbul’un O Yerleri” adlı şiirleri tamamen bu duyguların tezahürüdür.

Yahya Kemal’in siyasî fikirlerinin gelişmesi ve dinî hayat ve inanç karşısındaki davranışı Türk aydınının son asırda geçirdiği ruh ve fikir macerasının bir parçasını aksettirir. Ondaki İslâmî duyguların kaynağı, çok ileri yaşlarda bile bir dâüssıla gibi kendisini saran Üsküp hâtıraları içindedir. Bu hâtıralarda bilhassa çocuk yaşlarında babasının izleri hemen yok gibidir. Buna karşılık “ümmî” fakat görgülü bir kadın olan annesi Nakıye Hanım, gelenekten gelen bilgilerle ve bir kadın hassasiyetiyle onda ilk dinî duyguları uyandırır. Henüz mektebe başlamamış olan çocuğuna, “Oğlum, dünyada iki insanı sev... Peygamber Efendimizi, bir de Sultan Murad Efendimizi sev!” diyen bu rikkatli anne, böylece bu iki büyük isim etrafında ilk dinî ve millî terbiyeyi veriyordu (Sultan Murad’dan maksadının hem Murâd-ı Hüdâvendigâr, hem II. Murad olduğunu Yahya Kemal ilâve eder). Şair Leskofçalı Galib Bey’in yeğeni olan Nakıye Hanım oğluna bildiği ilâhileri öğretir, onu müslüman Osmanlı geleneğiyle büyütmek ister. Böylece çocuk Ahmed Âgâh, Üsküp’ün camileri, türbeleri, evliya kabirleri arasında, dinî hayatla millî ve mahallî örf ve geleneğin birbirine karıştığı “uhrevî bir âlemde”, Yûnus ilâhilerinin, Muhammediye’lerin okunduğu bir evde “sofuluğa mütemayil olmayan” bir müslüman dünyasının lezzetini alır. Hatta bir ara, biraz da çocukça bir aşk duygusu ve şiir hevesinin birbirine karıştığı bir atmosferde, Üsküp’teki Rufâî Tekkesi’ne devam eder. Şairin bu yıllarına ait duygularını en güzel biçimde “Kaybolan Şehir” adlı şiiri dile getirmektedir.

Yahya Kemal’in hâtıralarından, gerek Selânik’te gerekse İstanbul’da siyasî meselelere ilgisi arttıkça dinî hatta millî duygularının zayıfladığı sezilir. Selânik’te, üzerinde kısmen vatan sevgisi, fakat daha çok komitacılık ve isyan duyguları uyandıran Mizancı Murad, Nâmık Kemal gibi şahsiyetlere ve eserlerine hayranlık duyar; yurda girişi yasaklanmış kitap, risâle ve dergileri merakla okur. İstanbul’a gelince Batı medeniyeti, özellikle Fransa hakkında işittikleri onu süratle kendi milletinden ve memleketinden soğutur. Memleketi zindan, Avrupa’yı nurlu bir cihan gibi görür, Doğulu’nun ahlâkından nefret eder. “Paris hayalimin üzerinde bir yıldız gibi parlıyordu” diyen genç adam daha İstanbul’da iken dine karşı şiddetli bir tepki duyduğunu, bunun Paris’te daha da arttığını, hatta orada kilise aleyhindeki

sosyalist Fransız gençleriyle birtakım sokak mitinglerine katıldığını yine hâtıralarında yazar. Paris'te öğrenciliğinin de pek iyi olmadığı ilk yıllarda Jön Türkler'e ve İttihatçılar'a karışır, onların kahve ve lokallerdeki toplantılarına devam eder. Birbirinden çok farklı sebeplerle vatandan uzakta yaşayan bir yığın Osmanlı arasında, Hoca Kadri Efendi gibi dindar fakat Yahya Kemal'in dostluk etmekten pek de zevk alamayacağı tiplerin karşısında, zıt bir aşırılığın temsilcisi Abdullah Cevdet gibi ateistler, Doktor Nâzım gibi daha dengeli şahsiyetler de vardı. Yahya Kemal'in bunlardan kopuşu Paris'teki hayatının üçüncü yılından itibaren başlar. Bu, hayat hikâyesinde söz konusu olan, Fransız millî tarih felsefesine ilgi duyması hadisesidir. Bu arayışları onda kaybettiği dinî duygularının yerini millî tarihimiz ve değerlerimizle doldurma gayretini doğurur.

II. Meşrutiyet'in ilânından birkaç yıl sonra geldiği İstanbul'da, her biri memleketin içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtulmak için birer hasta reçetesi gibi sunulan ideolojilerle karşılaştı. Yine bir kısım Fransız fikir ve sanat adamlarının etkisiyle tasavvur ettiği vatan toprağı nazariyesi onu bir müddet Yakup Kadri ile beraber bir "Nev-Yunânîlik" fantezisine sevketti. Nasıl vaktiyle İran kültür ve medeniyeti çerçevesinde idiysek şimdi de Akdeniz havzası içinde bir Greko-Romen medeniyeti ortak kültürümüzün kaynağını teşkil edebilirdi. "Bergama Heykeltıraşları" ve "Sicilya Kızları" adlı şiirleriyle "Bir Kitâb-ı Esâtîr", "Tiyatro" ve "Çamlar Altında Musâhabe" serisinden bazı makaleleri bu yılların mahsulüdür. Yahya Kemal'de kısa süren bu bocalama, Balkan ve I. Dünya savaşlarının acı gerçeğiyle sona erer. "Yol Düşüncesi" şiiri de Akdeniz medeniyeti hülyasından vatan gerçeğine dönüşün ifadesidir. Bu devrede tarih ve medeniyet tarihi hocalığı vesilesiyle Selçuk ve Osmanlı tarihlerine eğilen şair, birçok millî değer gibi dinî duyguyu da yeniden kazanır. 1921-1922 yıllarında yazdığı "Topkapı Sarayında", "Ezan ve Kur'an", "Ezansız Semtler", "Bir Rüyada Gördüğümüz Eyüb" yazıları, milletimizin Müslümanlığa bağlılığını tarih, örf, mimari, mûsiki ve benzeri bin yıllık bir kültür birikiminin perspektifinden gösterir. Şiirleri arasında da, en çok emek ve önem verdiği

"Süleymaniye'de Bayram Sabahı" başta olmak üzere, "Itrî", "Ziyaret", "Atik Vâlide'den İnen Sokakta", "Koca Mustâpaşa", "Ufuklar", "O Taraf", "Selimnâme" ve "Ezân-ı Muhammedî" Yahya Kemal'in dinî duygularını

derin ve samimi bir şekilde aksettirir.

Eserleri. Sağlığında şiir ve yazıları dergi ve gazetelerde dağınık halde kalmış olan Yahya Kemal'in eserlerinin kitap haline gelişi, ölümünden sonra İstanbul'da kurulan Yahya Kemal Enstitüsü tarafından gerçekleştirilmiştir. "Yahya Kemal Külliyatı" adını taşıyan seri on üç kitabı ihtiva etmektedir: 1. Kendi Gök Kubbemiz (1961). Yahya Kemal'in sade Türkçe'yle söylediği, hem yapı hem şekil bakımından yeni tarz şiirlerini bir araya getiren eseridir. Kitaptaki şiirler "Kendi Gök Kubbemiz", "Yol Düşüncesi" ve "Vuslat" başlıkları altında üç grupta toplanmıştır. Birinci gruptaki şiirlerde daha çok Türk milletinin tarih içinde iman gücüyle Anadolu ve Rumeli topraklarında yaptığı fetihler ve ortaya koyduğu güzellikler üzerinde durulur. İkinci grupta rindlik, ölüm ve sonsuzluk gibi temaların işlendiği şiirler, üçüncü grupta ise daha çok aşk şiirleri yer alır. Yahya Kemal aynı zamanda bir tefekkür şairi olduğu için bu bölümlerin herhangi birinde yer alan birçok şiir diğer bölümlere de girebilecek özellikler taşımaktadır. Onun aşk temasını işleyen şiirlerinde aynı zamanda yoğun bir şekilde vatan ve düşünce unsurları, fikrî muhtevalı şiirlerinde aşk unsurları, vatan şiirlerinde ise diğer bütün unsurları bir arada görmek mümkündür. 2. Eski Şiirin Rüzgârıyle* (1962). Divan şiirini XX. yüzyılda da yaşatma düşüncesiyle hem şekil hem yapı hem de muhteva bakımından tamamen klasik tarzda yazılan şiirlerin toplandığı kitaptır. Bu şiirler "Selimnâme", "Gazeller", "Şarkılar", "İthaf" ve "Kıt'alar-Beyitler" başlıkları altında beş bölümden meydana gelir. Tarihin eski ve ihtişamlı devirlerine ait olayları kendi çağlarının diliyle söylemek Yahya Kemal'in önem verdiği bir husus olduğundan bu kitaptaki şiirlerin tamamı eski devrin diliyle yazılmıştır. 3 ve 4. Rubâîler ve Hayyam Rubâîlerini Türkçe Söyleyiş (iki kitap bir arada 1963). Klasik edebiyatta rubâî, genellikle büyük manzumelerde ifade edilebilecek birtakım duygu ve düşünceleri dört mısraya sığdırabilme başarısının ifadesi olmuştur. Yahya Kemal de bu kitapta toplanan rubâîleriyle klasik şiirde ayrı bir yeri olan rubâîye Türkçe'de yeni bir hayat kazandırmaya çalışmıştır. İkinci kitapta ise Hayyâm rubâîlerinin Hüseyin Dâniş tarafından 1927'de yayımlanan ikinci baskısı esas alınmıştır. N. S. Banarlı'nın ifadesiyle bu kitaptaki rubâîler, "Yahya Kemal'in kitap okurken veya kendi şiirlerini söylerken yorulan ruhunu dinlendiren birer çalışmadır". 5. Azîz İstanbul* (1964). Yahya Kemal'in, Osmanlı-Türk kültür ve medeniyetinin en güzel ve en anlamlı

âbidelerinin bulunduğu İstanbul hakkında çeşitli tarihlerde kaleme aldığı yazılardan meydana gelmektedir. 6. Eğil Dağlar (1966). İstiklâl Savaşı yıllarında Anadolu'daki Millî Mücadele'yi İstanbul'dan kalemiyle destekleyen Yahya Kemal'in, o günün İleri (1921), Dergâh (1921), Tevhîd-i Efkâr (1922) ve Hâkimiyeti Milliye (1924) gibi gazete ve dergilerinde doğrudan doğruya Millî Mücedele ile ilgili olarak yayımlanan yazılarını bir araya getirmektedir. Kitapta işlenen ana fikirlerden biri, İstiklâl Savaşı ile başlayan yeniden millet olmanın temeline hangi değerlerin konulacağı görüşüdür. Yahya Kemal'e göre millî birliğin artık saltanat çevresinde sağlanması mümkün değildir. Ancak yazar yeni Türk devletinin teşekkülünü, Osman Gazi'nin kurduğu Türk devletindeki ruhla izah eder. Bu devlet eskisinden farklı biçim ve usullerle, fakat eskisi ile yine aynı temeller üzerinde yükselecektir. Kitapta ayrıca, Türkiye'nin Anadolu ve Trakya'da kurulması ile dünya barışına sağlayacağı faydalar üzerinde de durularak Yunanistan'ın yayılma politikasından doğan fikirlere karşılık verilmektedir. 7. Siyâsî Hikâyeler (1968). Yahya Kemal'in ileriki yıllarda yayımlamayı düşündüğü siyasî muhtevalı hikâyelerden oluşur. Kitapta yer alan "Şem'i Molla", "Bir Gözdenin Gafleti", "Âtıf Efendi'nin Üslûbu" ve "Râif Efendi'nin Katli" başlıklı hikâyelerin hemen hepsinde Osmanlı tarihinden alınmış ve saray çevresinde geçen olaylar anlatılmıştır. 8. Siyâsî ve Edebî Portreler (1968). Bu kitapta ise Tanzimat sonrasının siyasî ve edebî hayatında önemli rolleri olan yirmi Türk edebiyatçı, devlet adamı ve politikacısı hakkında Yahya Kemal'in düşünce ve gözlemleri yer almaktadır. Yazarın, muhtemelen herhangi bir polemiğe girmemek düşüncesiyle, ölümünden sonra yayımlanmak üzere yazdığı bu yazılar devrin çeşitli olaylarına da ışık tutacak niteliktedir. 9. Edebiyata Dâir (1971). Yahya Kemal'in büyük bir kısmı devrin gazete ve dergilerinde yayımlanan eski Türk edebiyatı, şiir, Türkçe, vezin ve kafiye, tenkit, tiyatro ve memleket edebiyatı gibi konularda kaleme aldığı yazılar bu kitapta yer almaktadır. 10. Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım (1973). Burada da Yahya Kemal'in doğup büyüdüğü, yetiştiği ve şahsiyetinin teşekkül ettiği çevre ile bu çevrede geçen önemli olaylar, şairin bunlara bakış tarzı ve bunları değerlendirmeleri bulunmaktadır. Eser "Çocukluğum-Gençliğim", "Edebî Hâtıralar", "Siyasî Hâtıralar" ve "Jön Türkler'e Dâir" başlıkları altında dört bölümden oluşur. 11. Târih Musâhabeleri (1975). Aslında kendisi bir tarihçi olmadığı halde bu kitaptaki yazılarında Yahya Kemal bir edebiyatçının Osmanlı tarihine nasıl bakması

gerektiğinin en güzel örneğini vermiştir. Ayrıca bu yazılarda ondaki tarih ruhunun nasıl geliştiğini de açıkça görmek mümkündür. 12. Bitmemiş Şiirler (1976). Bu kitapta şairin bitmiş şiirleri kadar güzel denebilecek şiir tasarıları, yarım kalmış şiirleri, kıtaları, rubâîleri, bazı mısraları ve mısralarının birbirinden farklı şekilleri yer almaktadır. Bu yarım kalmış parçalarda şairin bir şiir üzerinde nasıl çalıştığı ve bir şiir için olgunlaşıncaya kadar nasıl bir cehd sarfettiği açıkça görülebilmektedir. 13. Mektuplar-Makaleler (1977). Yazarın bu isim altında neşredilen kitabında mektup ve makalelerinden başka, hâtıraları, sohbet yazıları ile bazı hitabe ve konferansları da yayımlanmıştır. "İspanya Hâtıraları" adını taşıyan bölümde bir kısmını mektup olarak yazdığı bu hâtıralarda İspanya'nın coğrafî ve sosyal özellikleri yanında tarih ve mitolojisine de yer vermiştir.

Peyâm ve Peyâm-ı Edebî'de yayımlanan makalelerde 1914-1915 yıllarının birtakım sosyal meseleleri üzerinde durulurken Hâkimiyeti Milliye'de yayımlanan yazılarda ise tamamen siyasî ve aktüel konular ele alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kenan Akyüz, Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi (1860-1923), Ankara 1958, s. 671-683; Abdülhak Şinasi Hisar, Yahya Kemal'e Vedâ, İstanbul 1959; Nihad Sami Banarlı, Yahya Kemal Yaşarken, İstanbul 1959; a.mlf., Yahya Kemal'in Hâtıraları, İstanbul 1960; a.mlf., RTET, II, 1167-1201; a.mlf., Bir Dağdan Bir Dağa, İstanbul 1984; Sermed Sami Uysal, Yahya Kemal'le Sohbetler, İstanbul 1959; a.mlf., İşte Gerçek Yahya Kemal, İstanbul 1972; Halil Vehbi Eralp, Yahya Kemal İçin, İstanbul 1959; A. Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal, İstanbul 1962; a.mlf., Edebiyat Üzerine Makaleler (haz. Zeynep Kerman), İstanbul 1977, s. 299-357; Adile Ayda, Yahya Kemal: Kendi Ağzından Fikirleri ve Sanat Görüşleri, Ankara 1962; a.mlf., Yahya Kemal'in Fikir ve Şiir Dünyası, Ankara 1979; Hilmi Yücebaş, Bütün Cepheleriyle Yahya Kemal, İstanbul 1979; A. Süheyl Ünver, Yahya Kemal'in Dünyası, İstanbul 1980; Ölümünün Yirmi Beşinci Yılında Yahya Kemal Beyatlı, Ankara 1983; Doğumunun 100. Yılında Yahya Kemal Beyatlı, İstanbul 1984; Cahit Tanyol, Türk Edebiyatında Yahya Kemal,

İstanbul 1985; Beşir Ayvazoğlu, Yahya Kemal, Eve Dönen Adam, Ankara 1985; Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası, I, İstanbul 1959; II (1968), III (1988), Derginin her üç sayısında da yer alan bütün yazılar sadece Yahya Kemal'le ilgilidir; Mehmet Kaplan, "Beyatlı, Yahya Kemal", TDEA, I, 413-418.

M. Orhan Okay

BEY‘ATÜLAKABE

(bk. AKABE BİATLARI).

BEY‘ATÜRRIDVÂN

بيعة الرضوان

Hicretin 6. yılında ashabın Hudeybiye’de Hz. Peygamber’le yaptıkları biat.

Mekke’nin fethinden iki yıl önce, hicretin 6. yılı Zilkade (Mart 628) ayının başında Hz. Peygamber gördüğü bir rüya üzerine (bk. el-Feth 48/27) ashabıyla birlikte umre yapmak için Medine’den Mekke’ye hareket etti ve Mekke’ye 17 km. mesafede bulunan Hudeybiye Kuyusu yanında konakladı. Bunu haber alan Mekkeli müşrikler müslümanların şehre girmesine engel olmak için Hâlid b. Velîd kumandasında 200 kişilik bir süvari birliği hazırladılar. Hz. Peygamber kimseyle savaşmak istemediklerini, yalnızca umre için geldiklerini ve yanlarında getirdikleri develeri kurban edip döneceklerini Mekkeliler’e bildirmek üzere Hirâş b. Ümeyye el-Kâ‘bî’yi Mekke’ye gönderdi. Kureyşliler Hz. Peygamber’in elçisini dinlemediler. Bu defa Hz. Peygamber, Mekkeliler üzerindeki nüfuzu sebebiyle Hz. Osman’ı gönderdi. O da başta Ebû Süfyân olmak üzere Kureyş ileri gelenleriyle görüştü. Ancak Kureyşliler bu ziyarete izin vermeyeceklerini kesin bir dille ifade ettiler ve eğer isterse sadece kendisinin Kâbe’yi tavaf edebileceğini söylediler. Hz. Osman bunu kabul etmeyince Kureyşliler ona çok kızdılar ve kendisini göz hapsine aldılar.

Mekke’deki bu gelişmenin Hz. Peygamber’e ve müslümanlara Hz. Osman’ın öldürüldüğü şeklinde ulaşması üzerine Hz. Peygamber müşriklerle savaşmadan oradan ayrılmayacaklarına dair ashabından biat almaya karar verdi ve Hudeybiye’deki ikameti sırasında gölgelendiği “semure” denilen sakız veya mugaylân cinsi bir çeşit çöl ağacının altında ashabından, bir rivayete göre “ölüm üzerine” (Buhârî, “Megāzî”, 35), bir başka rivayete göre ise “savaştan kaçmamak üzere” (Buhârî, “Cihâd”, 110; Müslim, “İmâre”, 67) biat aldı (6/628).

Umre için Hz. Peygamber’le yola çıkan bütün sahâbîler biat ettiği halde münafıklardan Benî Selime kabilesine mensup Ced b. Kays devesinin arkasına saklanarak biat etmedi. Kaynaklardaki rivayetlerde biat eden

sahâbîlerin sayısı 700, 1300, 1400, 1525 ve 1600 olarak gösterilir. Güvenilir kaynaklarda ise 700 rivayeti yoktur. 1400 kişi olduklarına dair rivayet daha yaygındır (Buhârî, “Megāzî”, 35). Hz. Ömer biat merasimi esnasında Resûlullah’ın elini tutarak ona destek olmuştur. Hz. Peygamber kendi sağ elini Hz. Osman’ın eli kabul ederek sol eliyle onun yerine biat yapmıştır. Daha sonra Hz. Osman Mekke’den dönünce aynı yerde Hz. Peygamber’e biat etmiş ve yalnız başına Kâbe’yi tavaf etmediğini söyleyince Hz. Peygamber onun bu hassasiyetini memnuniyetle karşılamıştır.

Müslümanların Hz. Peygamber’e bağlılıklarını ve onun yolunda ölümü göze aldıklarını gösteren bu biat haberi Mekkeliler’e çok tesir etti. Hz. Osman’ı ve diğer bazı müslümanları serbest bıraktıkları gibi elçileri Süheyl b. Amr ve arkadaşlarını Hz. Peygamber’e gönderip Hudeybiye Antlaşması’nı yapmaya mecbur oldular.

Hz. Peygamber ve müslümanlar yapılan antlaşmadan sonra Hudeybiye’den ayrılıp Medine’ye dönerlerken yolda Feth sûresi nâzil oldu. Bu sûrenin iki âyetinde (10, 18) Bey‘atürrıdvân’dan söz edilmiştir: “Ey Muhammed! Şüphesiz ki sana biat edenler ancak Allah’a biat etmiş olurlar; Allah’ın eli onların elleri üstündedir...” (48/10). “Ey Muhammed! And olsun ki Allah seninle ağaç altında biat ederlerken müminlerden râzı olmuştur...” (48/18). Bundan dolayı bu biata “Bey‘atü’r-rıdvân” (rıdvân [râzı olma] biatı) veya “Bey‘atü’ş-şecere” (ağaç altındaki biat); biat eden sahâbîlere “Ashâbü’ş-şecere” (ağaç altında Hz. Peygamber’e biat edenler); gölgesinde bu biatın yapıldığı ağaca da “Şeceretü’r-rıdvân” denilmiştir.

Hz. Peygamber de, “Ağaç altında bana biat edenlerden hiçbirisi cehenneme girmeyecektir” (Tirmizî, “Menâkıb”, 57, 58; Müsned, III, 350) hadisiyle bu biata iştirak edenleri cennetle müjdelemiş ve onların yeryüzü sâkinlerinin en hayırlısı olduklarını söylemiştir (Buhârî, “Megāzî”, 35). Buhârî’nin aynı yerde belirttiğine göre ashaptan Berâ b. Âzib, Feth sûresinin birinci âyetindeki “fethan mübînen” ifadesiyle Mekke fethinin değil doğrudan doğruya Bey‘atürrıdvân’ın kastedildiğini ifade etmiştir.

Altında biat yapılan ağaç hakkında kaynaklarda iki ayrı rivayet bulunmaktadır. Bir rivayete göre müslümanlar ertesi yıl veya Hz. Ömer’in hilâfeti zamanında (634-644) Hudeybiye’ye giderek bu ağacı aramışlar,

fakat bulamamışlardır. Bunun üzerine Hz. Ömer onu sel sularının veya benzeri bir şeyin alıp götürmüş olabileceğini söyleyerek aranmasından vazgeçilmesini istemiştir. Diğer rivayette ise müslümanların ziyaretleri sebebiyle bu ağacın kutsiyet kazanmasından endişe eden Hz. Ömer, hilâfeti sırasında

onun kesilip imha edilmesini emretmiştir. Bugün bu ağacın bulunduğu yerde Hudeybiye Mescidi vardır (ayrıca bk. HUDEYBİYE ANTLAŞMASI).

Sahâbîleri fazilet ve derece bakımından çeşitli gruplara ayıran hadis âlimleri arasında Hâkim en-Nîsâbûrî’nin on iki basamaklı kronolojik taksimi daha fazla kabul görmüştür. Buna göre “Ehlü Bey‘ati’r-rıdvân” dokuzuncu sırayı oluşturmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 350; Buhârî, “Megāzî”, 19, 35, “Fezâ᾽ilü’l-Kurân”, 48, “Fezâ᾽ilü ashâbi’n-nebî”, 7, “Cihâd”, 110; Müslim, “İmâre”, 67; Tirmizî, “Menâkıb”, 57, 58; Vâkıdî, el-Megāzî, II, 572, 573, 574, 579-580, 600-605, 619, 621; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 308-309, 315-316, 320-321, 322; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, II, 95, 96-97, 99-101, 105; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXVI, 47-48, 53-56; a.mlf., Târîḫ (de Goeje), I, 1528-1532, 1542-1545; Hâkim, Maʿrifetü ʿulûmi’l-hadîs, s. 23-24; Tecrid Tercemesi, VIII, 143-190; X, 240-254; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4413-4414, 4421-4425; el-Kamûsü’l-İslâmî, I, 411-412; W. Montgomery Watt, “Bayʿat al-Rıdwan”, EI² Suppl. (Fr.), s. 130.

Mustafa Fayda

BEYAZ TUĞRALI KÂĞIT

(bk. TUĞRA).

BEYAZ ÜZERİNE BUYRULDU

(bk. BUYRULDU).

BEYAZ ÜZERİNE HATT-ı HÜMÂYUN

(bk. HATT-ı HÜMÂYUN).

BEYAZIT II CAMİİ ve KÜLLİYESİ

Amasya'da II. Bayezid tarafından XV. yüzyıl sonlarında yaptırılan külliye.

Cami ve etrafındaki külliye, Edirne'de olduğu gibi bir akarsuyun, Yeşilırmak'ın kenarında inşa edilmiştir. Külliyenin, ırmak kıyısında bulunduğundan başka hakkında hiçbir şey bilinmeyen Meryem Ana Kilisesi'nin yerinde olduğu iddiasını destekleyecek herhangi bir ipucu yoktur. Geniş bir sahayı kaplayan yapı grubunun ortasında cami, sağında medrese, solunda ise aşhâneimaret ile tabhâne bulunmaktadır. Cami, cümle kapısı üstünde ve iki yan duvarında bulunan üç parçalı inşa kitâbesine göre Receb 891'de (Temmuz 1486) tamamlanmıştır. Bu sülüs yazılı kitâbeler Ali b. Mezîd adında bir hattat tarafından yazılmıştır. Hüseyin Hüsâmeddin Bey, inşaatın Bayezid'in tahta çıkışının hemen arkasından, 886 Receb ayında (Eylül 1481) başlamış olduğunu ileri sürer. Aynı yazar, Heşt Bihişt müellifi İdrîs-i Bitlisî'den (ö. 1520) naklen cami ve külliyenin, saltanatın kendisine nasip olmasının bir şükranı olmak üzere başlatılan inşaatının Bayezid tarafından Şehzade Ahmed'e havale edildiğini bildirir. Bu bilgi, Hüsâmeddin Bey'in tesbitine göre daha sonraki tarihçilerden Âlî'nin Künhü'l-ahbâr'ı ile Nişancızâde Mehmed'in Mir'âtü'l-kâinât'ında da tekrarlanır. Cami ve külliyesinin vakfiyesi 901 Cemâziyelevveli ortalarında (Ocak 1496) yazılmıştır (VGMA, Defter, nr. 2113, s. 179). Vakfiyede külliye cami, imaret, medrese ve sıbyan mektebinden ibaret olarak gösterilmiştir.

Hüsâmeddin Bey'in tesbit ettiğine göre Beyazıt Camii 999 Muharremindeki (Kasım 1590) zelzelede büyük ölçüde zarar görmüş, kubbe ve kemerleri, imaretinin de kubbeleri kısmen yıkılmış ve derhal tamir edilmiştir. 1079 (1668-69) zelzelesinde ise tahribat daha büyük olmuş, kubbeler yıkıldığı gibi her iki taraftaki minareler de eğrilmiş, imaret ve tabhânenin kubbeleri çökmüştür. Ancak mütevellisi Merzifonî İbrâhim Ağa tarafından bir yıl içinde bütün zararlar giderilmiştir. 1197'de (1782-83) Hacı Ali Ağa adında bir hayır sahibi, caminin ırmak tarafına kışın sıcak su ile abdest alınabilmesi için musluklar ve su ısıtma yeri yaptırmış, Ayşe Hatun 1228'de (1813) bir şadırvan, 1236'da (1820-21) Hacı Osman Ağa bir sebil, 1256'da (1840)

Kapancızâde Hacı Hüseyin Zeki Efendi bir muvakkithâne-kütüphane ile bir şadırvan daha ilâve ettirmiştir. 1909-1911 yılları arasında da Yamuk Osmanzâde ailesi vasiyeti olarak avlu duvarı dibine bir kütüphane ile özel olarak getirilmiş su için yeni bir şadırvan daha inşa edilmiştir. Sultan II. Bayezid'in Edirne'deki külliyesi gibi Amasya'daki de zaman zaman yakınında bulunan ırmağın taşkınlarından zarar görmüş ve hâlâ da görmektedir. 1980'deki taşkında cami içinde 70 cm. yüksekliğinde birikinti bulunuyordu.

1939'da Amasya'da büyük ölçüde tahribat yapan çok şiddetli bir zelzelede Beyazıt Camii yine zarar görerek son cemaat yerinin bazı kemer ve kubbeleri yıkılmıştır. 1960'lı yıllarda tamir edilmişse de bu tamirin başarılı olduğu söylenemez. Evvelce çok harap durumda olan aşhâneimaret ve tabhâne onarılarak yurt yapılmış, sıbyan mektebi ise ortadan kalkmıştır.

Cami. Beyazıt Camii yaklaşık 160x120 m. ölçüsünde bir sahayı kaplayan bir dış avlunun ortasındadır. Etrafı evvelce taş bir duvarla sınırlanmış olan bu avlunun içinde külliyenin diğer yapıları da bulunur. Caminin ayrıca bir iç avlusu yoktur. Ağaçların gölgelediği bu geniş avluda iki şadırvandan başka bir de muvakkithâne binası yer alır. Esası eski olmakla beraber geç devirlerde yenilendiği anlaşılan şadırvanın saçağının altında XIX. yüzyıl işi manzara resimleri yapılmıştır. Bunların muvakkithâne ile aynı tarihe ait olmaları muhtemeldir. Resimlerde geniş bir İstanbul manzarası tasvir edilmiştir. Caminin her biri kubbe ile örtülü beş bölümlük son cemaat yeri revakı mermer sütunlar üzerine oturur. Revak kemerleri son tamirde çok hatalı biçimde onarılmıştır. Bayezid'in diğer camilerinde de olduğu gibi taçkapı muhteşem bir görünüme sahiptir. Üç çerçeve içinde kapı nişinin mukarnaslı tepeliği bulunur. Bunun altında ve çift renkli mermerlerden yapılan giriş kemerinin arasına kitâbe yerleştirilmiştir. Ana mekândan, son cemaat yerine açılan mermer çerçeveli dört pencerenin alınlıklarında etrafları kalem işi nakışlarla bezenmiş lâcivert zemin üzerine beyaz sülüs hatla çini yazılar yer alır.

Caminin harem kısmı birbirini takip eden geçişleri tromplarla sağlanmış kubbeli iki mekân ile yanlardaki üçer kubbeli kanatlardan meydana gelmiştir. İlk kubbe diğerinden daha küçük olup 13 m. kadar çapa sahiptir. Kıble bölümünü ise yaklaşık 15 m. çapında ikinci kubbe örter. Her iki

bölümü 2,37 m. genişliğinde büyük bir kemer ayırır. Son tamirde bu kemer de hatalı biçimde yapılmıştır. Ana mekânlar, yanlardaki kubbeli küçük bölümlerden sivri kemerli açıklıklarla ayrılmıştır. Kemerler kalın pâyelere oturur. Bu yan bölümlere iki taraftan birer kapı ile girilebilir. Bunların dışarı ile bağlantılı olmaları ve kıble mekânının ilk kubbeli kısımdan bir kademe ile ayrılmış bulunması, bu yan mekânların esasında tabhâne odaları olarak yapılmış oldukları ihtimalini hatıra getirmektedir. Sultan II. Bayezid'in diğer iki büyük külliyesinde de tabhânelerin bulunması bu ihtimali destekler. Pek çok benzeri örnekte XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren camiye bitişik tabhâneler önem ve esas fonksiyonlarını kaybettikten sonra ana mekânlarla aralarındaki perde duvarları kaldırılarak bunların namaz mekânına katıldıkları bilindiğine göre burada da böyle bir durum olmuş mudur? Bu hususta etraflı bir araştırma yapmadan cevap vermek zor gibi görünmekte ise de biz bunların aslında tabhâne odaları oldukları görüşündeyiz. Tabhâne odaları daima ocaklı olduklarına göre tonozlarda baca izlerine raslandığı takdirde bu soru kesin şekilde aydınlığa çıkmış olacaktır.

Caminin iki yan cepheleriyle kıble cephesi dışarıdan üç takviye payandası ile desteklenmiş olup üzerlerinde sekiz köşeli kasnaklara oturan küçük birer kubbe vardır. Cümle kapısının iç tarafında yukarıda bir dizi konsola dayanan dar bir mahfil bulunur. Buna kapının iki yanındaki pâyelerin içindeki helezonî merdivenlerden ulaşılır.

Mihrap fazla süslü olmayıp mütevazi ölçüde ve mukarnaslıdır. Minber beyaz mermerdendir. Çok sade olup yalnız merdiven korkuluğunun iki yanında küçük birer rozetten başka üçgen biçimindeki yan satıhlarda da daha büyük birer rozet görülür. İnce siyah sütunlara oturan müezzin mahfili de sadedir. İçinde sadeliğin hâkim olmasına karşılık caminin ahşap kapı ve pencere kanatları işçilik bakımından çok üstün tezyinat ve kalitededir. Yan girişlerin kanatları yok olmuştur. Esas kapı kanatları geometrik bir desene göre geçmeli yapılmış, pirinç kuşakları ve kabaraları durmaktadır. Alt sıra pencere kapaklarının hepsinde aynı desenler uygulanmıştır. Bunların ekserisinde yukarı bölümlerinde ağaç oyma tekniğiyle işlenmiş yazılı panolar vardır. Ayrıca caminin halıları içinde oldukça değerli eski halılar bulunduğu söylenmektedir.

Minareler. Girişleri son cemaat yerinden olan minareler caminin iki köşesinde yükselir. Kare kaideler üzerinde bulunan minarelerden sağdaki kırmızı renkte kakmalarla zengin surette bezenmiştir. Başka hiçbir minarede görülmeyen bu süslemede, uçlarında zambak motifleri bulunan zikzak çizgiler hâkimdir. Soldaki minarenin eski Türk minare mimarisi geleneğine uygun olarak gövdesi kırmızı ve beyaz çubuklar halinde yapılmıştır. Şerefe çıkmaları mukarnaslıdır.

Medrese. Külliyenin bir parçası olan ve Sultaniye adıyla da bilinen medrese de aynı tarihlerde inşa edilmiş olmalıdır. Girişin tam karşısında kare planlı ve üstü kubbeli dershane-mescid bulunur. Ortasında bir şadırvan bulunan avluyu üç taraftan saran sütunlu revaklar tonozlarla örtülüdür. Bunların gerisinde kubbeli, ocaklı on sekiz hücre sıralanır. Bunlardan hiç değilse birinin helâ olması gerekir. Medrese iyi bir tamirle kurtulmuş ve yıllardan beri İl Halk Kütüphanesi olarak kullanılmaktadır.

Hüsâmeddin Bey, bu medresenin müderrisliğinin Amasya müftülerine tahsis edilmiş olduğunu bildirdikten sonra ilk hocasının ünlü Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi olduğunu söyler ve XIX. yüzyıl sonuna kadar belli başlı müderrislerin de adlarını verir. Altmışlı* olduğu anlaşılan bu medresenin müderrislerinin etraflı bir listesi Cahit Baltacı'nın eserinde bulunmaktadır.

Mektep. Aşhâne-imaretin yakınında olduğu bilinen mektep binası son yüzyıl içinde hiçbir izi kalmadan yıkılıp yok olmuştur.

İmaret. Caminin sol tarafında olan aşhâneimaret "L" biçiminde bir yapıdır. Avluya bakan cepheleri önünde sütunlara

dayanan sivri kemerli ve kubbeli revaklar vardır. Evvelce çok harap durumda iken tamir edilerek yıkılması önlenmiştir. Ancak uzun süre askerî depo olarak kullanıldığından ve belki de tâdilâta uğradığından esasında bazı bölümlerin hangi ihtiyacı cevapladığı anlaşılamamaktadır. Yeşilırmak'a göre ters yönde olan kanadın ilk bölümü, ortasında kare bir pâye bulunan üstü tonozla örtülü 9x10 m. ölçüsünde büyük bir mekândır. Burası belki erzak ambarıdır. Bunun yanındaki 10,87x17,25 m. ölçüsündeki dikdörtgen mekân ise buradaki büyük iki ocaktan anlaşıldığı gibi aşhânedir. Bu bölümün fenerli kubbeleriyle uzun tonozu ortada iki pâye tarafından taşınır.

Aşhânenin yanında ve "L"nin iki kolunun birleştiği yerde olan 8,85x10,22 m. ölçüsündeki mekân kubbe ile örtülüdür. Duvarlarında altlı üstlü iki dizi halinde dolaplar vardır. Bunların aslından mı kaldıkları, yoksa bina askerî ambar olduğunda mı açıldıkları bilinmemektedir. Herhalde burası da imaretin aşhânesinin malzemesine mahsus bir yer olmalıydı. "L"nin diğer kolunda ise kemerlerle takviye edilmiş tonozlu iki mekân yer alır. Bunlardan biri küçük, diğeri ise büyüktür.

İmaretin bu planına göre burada misafirlerin barınacakları tabhâneye uygun yerler yoktur. Bütün mekânlar aşhâne-imaretin parçaları gibi görünüyor. Bu duruma göre tabhâneleri caminin iki yanındaki kubbeli mekânlarda aramak doğru olacaktır.

Şehzade Osman Türbesi. Caminin güneydoğusunda, kıble duvarının hizasında kare planlı ve üstü kubbe ile örtülü bir türbe bulunmaktadır. Ön direğe dayanan ahşap bir giriş saçağı olan türbe kesme taş ve üç sıra tuğla hatıllar tekniğiyle inşa edilmiştir. Evvelce kapısı üstünde, ebced* hesabına göre 919 (1513) yılını veren bugün mevcut olmayan bir kitâbesi bulunuyordu. Türbe, Sultan II. Bayezid'in oğullarından Şehzade Ahmed'in 1513'te Yavuz Selim tarafından öldürtülen oğlu Şehzade Osman Bey'in türbesi olarak kabul edilir. Ancak içinde bugün sanduka yoktur. Halbuki Uzunçarşılı burada mermer bir sandukanın varlığından bahseder.

Muvakkithâne. Külliyenin geniş avlusunda XIX. yüzyılda yapılmış bir muvakkithâne vardır. Kapısı üstünde beş beyitlik manzum kitâbesinden bu yapının Hacı Hüseyin Zeki Efendi tarafından 1256'da (1840) inşa ettirildiği öğrenilmektedir. Önünde iki direğe dayanan bir sundurması olan esas bina dökdörtgen biçiminde "Tanzimat üslûbu"ndadır. Üstünü örten kırma ahşap çatı her cephede birer üçgen alınlıkla dışarı akseder. Muvakkithânenin duvarlarında çok zengin kalem işi nakışların bulunması bu küçük esere ayrı bir değer kazandırır. Çeşitli süs motiflerinden başka bu süslemede manzaralar, ağaçlar, bazı binalar görülür. Ayrıca nakışların arasında yakınındaki Beyazıt Camii'nin bir resmi de yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Defter, nr. 2113, s. 179; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 186-187; Amasya Tarihi, I, 126-132; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kitabeler I, İstanbul 1346/1927, s. 125-126 (cami), 130 (türbe); G. de Jerphanion, "La Mosquée du Sultan Bayezid K Amasia...", Mélanges d'Archéologie Anatolienne, Beyrouthe 1928, s. 44-55; A. Gabriel, Monuments Turcs d'Anatolie, Paris 1934, I, 33-41; Amasya İl Yıllığı, İzmir 1967, s. 184-185 (cami), s. 195 (medrese); Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 218-224; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 487-491 (müderrislerin listesi); Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 15-30 (külliye), 421 (türbe); Günsel Renda, "Amasya II. Bayezit Külliyesindeki Muvakkithane", STY, VI (1974-75), s. 181-206.

Semavi Eyice

BEYAZIT II CAMİİ ve KÜLLİYESİ

Edirne’de II. Bayezid tarafından XV. yüzyıl sonlarında inşa ettirilen külliye.

Sultan II. Bayezid’ın, iki yanında birer tabhâne-misafirhane bulunan cami ile etrafında aşhâneimaret, mutfak, erzak ambarı, medrese, dârüşşifâ ve hamamdan meydana gelen bu külliyesi Tunca nehrinin kuzey kıyısında akarsuyun hemen kenarında inşa edilmiştir. Külliyenin güneyinde yolun karşısında yaptırılmış olan hamamın bugün artık hiçbir izi kalmamıştır. Bu külliyeye ait yapılardan bir diğeri de bu bölgeyi şehre bağlayan köprüdür (bk. BEYAZIT II KÖPRÜSÜ). Kili ve Akkirman seferine çıkmak üzere 889 Rebîülâhir’inde (Mayıs 1484) Edirne’ye gelen II. Bayezid burada konakladığı günlerde yapıların temelini attırmış, cami kitâbesine göre 893 (1487-88) yılında tamamlanmıştır. Külliyenin diğer binalarının da aynı tarihlerde bitirildiği tahmin edilebilir. Beyazıt Külliyesi’nin üç vakfiyesi tesbit edilmiştir. Bunlardan birincisi 892 Cemâziyelâhir (Haziran 1487) tarihli olup Arapça’dır (VGMA, Defter, nr. 1379/8). Vakıf görevlilerinin daha iyi anlayabilmeleri için padişahın isteğiyle Türkçe olarak yazılan ve vazifelilerin tam listesiyle alacakları ücretleri gösteren ikinci vakfiye 895 (1489-90) yılında kaleme alınmıştır. Ayrıca 898 Zilkadesi (Ağustos 1493) başlarına ait bir vakfiyeden 29 Receb 913’te (4 Aralık 1507) istinsah edilmiş olup Vakıflar ve Başbakanlık arşivlerinde birer kopyası saklanan ve 1214’te (1799) yazılmış bir kopyası daha tesbit edilen üçüncü bir vakfiyesi daha bulunmaktadır. Bunun bir sûretinin de Edirne’de Selimiye Kütüphanesi’nde olduğu söylenmektedir. Vakfiyelerde külliyenin evkafından olan Trakya ve Rumeli’nin çeşitli yerlerindeki köylerin adları ve her yıl toplanan gelir gösterilmiştir. Gelirler XV. yüzyıl sonlarında 782.930 akçe iken XVI. yüzyılın ikinci yarısında 1.552.131 akçeye yükselmiştir. Külliyede çeşitli kademelerde görevli 147 kişi maaş almakta, ayrıca medresede barınan on sekiz öğrencinin de günde iki akçe tahsisatları bulunmaktadır. Burada tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, usul, belâgat, mantık ve tıp konularındaki kitaplardan meydana gelen kırk iki ciltlik küçük bir de kütüphane yer alır.

Caminin iki satır halinde düzenlenmiş altı cetvel içindeki inşa kitâbesi cümle

kapısı üstündedir. Zenbilli Ali Efendi tarafından yazıldığı bilinen bu kitâbenin hattatı ünlü Şeyh Hamdullah'tır. Cümle kapısının sağ ve sol duvarlarında mihrap biçimindeki nişlerin üstlerinde de beşer satır halinde iki kitâbe daha vardır. Üslûp bakımından Şeyh Hamdullah'ın tarzını andıran bu kitâbelerde Cum'a sûresinin müminleri cuma namazına davet eden 9 ve 10. âyetleri yazılmıştır. Külliye hakkında şair Ahmed Paşa tarafından yazılan Türkçe tarih manzumesi ise kitâbe olarak işlenmemiştir.

Beyazıt Camii ve Külliyesi XVII. yüzyılda Evliya Çelebi tarafından ziyaret edilmiş ve Seyahatnâme'de dârüşşifâ hakkında hayli etraflı açıklamalar yapılmıştır. Osmanlı devri boyunca Edirne'den geçen bütün yabancı seyyahlar tarafından da görülen ve seyahatnâmelerinde adı geçen Beyazıt Külliyesi 1827 Osmanlı-Rus savaşı sırasında iki Fransız, G. Sayger ve A. Desamod tarafından da incelenmiş ve çizilen rölövesi Çar I. Nikola'ya takdim edilen albümde 1830'da yayımlanmıştır. C. Gurlitt ise 1911'de basılan makalesine Edirne'de yaptığı birkaç günlük çalışma sonunda çıkardığı Beyazıt Külliyesi'nin bir planını da eklemiştir. Sedat Çetintaş tarafından 1935-1940 yılları arasında cami ve külliyenin öncekilere kıyasla daha doğru bir plan ve rölövesi çizilmiştir. Aydın Yüksel ise daha ayrıntılı plan ve rölöveler hazırlayarak yayımlamıştır (bk. bibl.).

Beyazıt Camii ve Külliyesi'nin Tunca nehri kıyısında bulunması, buradaki birçok değerli eserin XIX. yüzyıl içinde nehir taşkınlarından büyük ölçüde zarar görmesine sebep olmuştur. Caminin iç duvarlarında görülen çizgiler taşkınlarda suların insan boyuna kadar yükseldiğini göstermektedir. Balkan Harbi ve arkasından gelen yıllarda Edirne şehir olarak büyük bir çöküntü ve gerileme içine girdiğinden Beyazıt Külliyesi de şehrin en fazla zarar gören eserlerinden olmuştur. Ancak son yıllarda bazı bölümleri tamir edilmiş, Tunca kıyısında yapılan set sayesinde de cami ve külliyenin hemen her kış içlerine su dolması önlenmiştir. Trakya Üniversitesi'nin kurulması ile de dârüşşifâ bu müessesenin bir birimine tahsis edilerek kurtarılmış ve kullanıma açılmıştır.

Beyazıt Külliyesi geniş bir sahayı kaplamaktadır. Bir duvarla ayrılan dış

avlunun sağında dârüşşifa ile medrese, solunda ise kervansaray (?), mutfaklar ve aşhâneimaret yer almıştır. Bu dış avlunun Tunca tarafındaki ucunda ise cami bulunur. Avlu kapısının dışında duvara bitişik olarak dört cepheli ve üstü piramit biçiminde kâgir külâhlı bir çeşme vardır. Kitâbesine göre bu çeşme Sinan Ağa tarafından 1080 (1669-70) yılında yaptırılmıştır.

Cami. Üç taraftan girişi olan cami avlusu kubbeli revaklarla çevrilmiştir. Çift renkli taşlardan yapılmış revak kemerlerinden bazıları granit, bazıları beyaz mermer, bazıları ise yeşil breşten sütunlara oturur. Avlunun dış duvarlarında çift sıra halinde pencereler açılmıştır. Evliya Çelebi, bu avluda bizzat Sultan Bayezid tarafından dikilmiş, bugün hiçbir izi kalmayan dört selvi ağacı olduğunu bildirir. Ortada evvelce üstünün bir saçakla örtülü olduğu bazı izlerden anlaşılan mermerden büyük bir şadırvan havuzu vardır. Avlu zemininde ayrıca bir de kuyunun bulunduğu tesbit edilmiştir. Son cemaat yeri mimari bakımdan revakların devamı tesirini bırakmakla beraber zengin mukarnaslarla geçilen ortadaki kubbe diğerlerinden daha yüksek olarak yapılmıştır. Ayrıca iki yanındaki kubbeler de içten spiral dilimlidir. Son cemaat yerinin son iki bölümünden tabhânelere geçilir. Caminin taçkapısı mimari nisbetleri bakımından hârikulâde güzelliktedir. İki renkli taşlardan yapılmış kapı kemerinin üstünde inşa kitâbesi yer alır. Kapı nişinin tepesi de mukarnaslarla bezenmiştir. Caminin harimi tamamen kare biçiminde olup duvarlara gömülü dört yarım yuvarlak kemer köşe pandantiflerinin yardımıyla yaklaşık 20 m. çapındaki kubbeyi taşımaktadır. İçeride yüksekliği 31 metreyi bulan bu kubbe Beyazıt Camii'nin kübik kitlesiyle haşmetli bir dış görünüş sağlar. İç mekânı aydınlatan kubbe kasnağında açılmış pencerelerin yanında ayrıca cephelerde de âhenkli bir biçimde sıralanan pencereler vardır. Mermerden olan mihrabın nişi de mukarnaslıdır. Mermer minber emsali arasında en güzellerinden biridir. Osmanlı devri Türk sanatında ilk olduğu kabul edilen ve cami hariminin sol köşesinde yer alan hünkâr mahfili, çift renkli mermerlerden yapılmış kemerler üstündedir. Etrafını şebekeli mermer bir korkuluk çevirir. Kıble cephesindeki izlerden, mahfilin dışında evvelce ahşap bir ek binanın bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunun sonradan eklendiği açıkça bellidir. Gurlitt bunun bir kasr-ı hümâyun olduğunu bildirir. Eski bir fotoğrafta da kasrın ince sütunlar üstüne oturduğu ve altının boş olduğu görülmektedir. Caminin geçmeli kapı kanatları da Türk ağaç işçiliğinin güzel örnekleridir. Ancak bunlar taşkınlarda uzun süre su içinde kaldıklarından alt kısımları

çürümüş ve korunmak maksadıyla Edirne müzesine kaldırılmıştır. Bazıları harap olmakla birlikte aynı teknikte yapılmış ahşap kanatlar harim pencerelerinde halen durmaktadır. Caminin duvar, pandantif ve pencere etraflarını süsleyen kalem işi nakışlar ise geç devirlerde, büyük ihtimalle XIX. yüzyılda yapılmış olup eserin mimari üslûbu ile bağdaşmaz.

Minareler. Beyazıt Camii'nin çifte minaresi, iki yanlardaki tabhânelerin dış köşelerindedir. Evliya Çelebi minarelerin camiye uzak oluşlarını, zelzelede yıkıldıkları takdirde kubbeye zarar vermemeleri sebebine bağlar. Bunların kürsü kısımları çok cepheli yapılmış olup her cephenin kenarlarına mukarnaslı başlıklı ve yivli gövdeli 3/4 çapında sütunçeler işlenmiştir. Bu sütunçelerin üstlerinde Bursa kemerleri vardır. Ayrıca her

cephenin içine dışarı taşkın birer de pano işlenmiştir. Minarelerin pahlı gövdeleri mukarnaslı şerefelere kadar çıkar. Beyazıt Camii minare kürsüleri, Türk sanatında benzerine az rastlanır mimari süslemeleriyle özel bir değere sahiptir.

Tabhâneler. Caminin iki yan cephesine bitişik olarak birer tabhâne inşa edilmiştir. Hem son cemaat yerine hem de yanlardan dışarıya kapıları olan bu tabhâneler, Orta Asya'dan beri Türk mimari geleneğinin alışılmış plan tipi olan çaprazlama dört eyvanla köşelerde dört oda şemasına göre yapılmıştır. Eyvanların ve odaların üstleri birer kubbe ile örtülüdür. Ortadaki mekân ise kapalı bir avlu gibi tasarlandığı için diğerlerinden daha yüksek olan kubbesi zengin mukarnaslarla bezenmiş, ayrıca ortasına da bir aydınlık feneri konulmuştur. Gelip geçen yolcuların misafir edilmeleri için XIV-XV. yüzyıl Osmanlı mimarisinde yaygın olan tabhânelerde, dışarıdan pabuçla girildiğine göre pabuçluklar yapılmış, odalarda misafir edilenler için her odada birer ocak inşa edilmiştir. Kanûnî devrinden itibaren Osmanlı mimarisinde tamamen ortadan kalkan camiye bitişik tabhâne geleneği burada, İstanbul'daki Beyazıt Camii'nde de olduğu gibi en âbidevî ifadesini bulmuştur.

Medrese. Cami dış avlusunun sağında yer alan medrese, kubbeli, revaklı bir şadırvan avlusunu çevreleyen yine kubbeli on sekiz hücreden ve ortadaki bir dershane-mescidden meydana gelmiştir. Vakfiyede on sekiz öğrenci kaydı bulunduğuna göre ocağı ve kitap dolabı olan her hücrede bir

öğrencinin barınması düşünülmüş demektir. Buranın bir tıp medresesi olduğu yolundaki iddianın sağlam bir esasa dayanmadığı anlaşılmıştır. Hocaları arasında İbn Kemal'in de bulunduğu bu medresede vakfiyede bahsi geçen kitaplar da muhafaza ediliyordu.

Dârüşşifâ. Osmanlı devri hayır binaları arasında apayrı bir yeri olan dârüşşifâ mimarisi bakımından da ilgi çekicidir. Eldeki vakfiyede böyle bir hizmetin sözü edilmemekle birlikte Evliya Çelebi, burada akıl hastalarının mûsiki ile tedavi gördüklerini ve bu yüzden haftada üç gün çeşitli çalgılar çalan bir mûsiki heyetinin hastalara konser verdiğini yazar. Dârüşşifâ 1876 harbine kadar çalışmış, sonra bir ara boşaltılmış, geçen yüzyılın sonlarında tekrar kullanılırken Balkan Harbi sırasında kapanarak harap olmaya terkedilmiştir. Ancak son yıllarda ciddi surette tamir edilip Trakya Üniversitesi'ne verilmiştir.

Dârüşşifânın dikdörtgen biçimindeki ilk avlusunun bir tarafında sütunlu bir revakın gerisinde ocaklı ve kubbelerle örtülü altı hücre sıralanır. En başta helâlar vardır. Revak galerisinin üstü tonozla örtülüdür. Avlunun karşı köşesinde ise biri tonozlu, üçü fenerli kubbeli dört mekândan meydana gelen bir bölüm yer alır. Hemen dışında bir de kuyu bulunan ve ne işe yaradığı tam olarak kestirilemeyen bu bölüm bazılarına göre çamaşırhane, mutfak ve erzak ambarıdır. Yanında bir kuyu bulunması bu tahmini destekler.

Avluya açılan bir eyvanın dip duvarındaki güzel bir taçkapı ikinci avluya girişi sağlar. Eyvanın iki yanında yalnız birinci avludan girilebilen kubbeli bölümler vardır. Ne işe yaradıkları anlaşılamayan bu dikdörtgen bölümler de ocaklı olup her biri birer kemerle ayrılmış kubbeli ikişer bölümden oluşmuştur. İkinci avlunun iki yanında kubbeli eyvanlardan başka dört köşede yine kubbeli kare şeklinde hücreler bulunur. Avlunun geniş kenarının ortasında üçüncü kısma geçit veren taçkapı yer almıştır. Eyvanların içlerinde, altlarında pabuçluklar bulunan sekilerin olması bunların uygun mevsimlerde oturulmak üzere tasarlandıklarını gösterir.

Dârüşşifânın mimari bakımdan en ilgi çekici kısmı üçüncü bölümüdür. Burası altıgen bir plana göre düzenlenmiş olup ortada bulunan yine altıgen sofaya altı eyvan açılır. Bunlardan dördünün içlerinde oturma sekileri

vardır. Orta sofa veya mekân ise üstü aydınlık fenerli büyük bir kubbe ile örtülü bir kapalı avlu karakterindedir. Tam ortada fıskiyeli bir şadırvan bulunur. Eyvanların aralarında kubbelerle örtülü, girişleri ustalıklı biçimde ayarlanmış ocaklı hücreler vardır. Orta sofanın güneyindeki eyvanın iki tarafında bulunan ve ancak eyvandan geçilen birer hücreden sonra tam ortada dışarı çıkıntı teşkil eden beş cepheli, bol pencereli bir bölüm görülür. Bazıları buranın namaz yeri olduğunu ileri sürmüşler, bazıları ise Evliya Çelebi'nin bahsettiği çalgıcıların bu çıkıntıda yer aldıklarını iddia etmişlerdir. Beyazıt Külliyesi'nin dârüşşifâsı, Türk hastahane mimarisinin başka bir benzeri olmayan çok değerli bir eseridir.

Aşhâne-İmaret. Beyazıt Külliyesi vakfiyesinde gösterilen personelin çokluğu yanında tabhânelerde misafir edilenler, medresede barınan öğrenciler, dârüşşifâda tedavi edilen hastalar da hesaba katıldığında bu vakıf "site"sinde hayli kalabalık bir topluluğun varlığı anlaşılır. Bunlar için külliyenin dış avlusunun sol tarafına aşhâneimaret tesisleri inşa edilmiştir. Ancak aşhâneimaret yapılarını teşkil eden bölüm ve mekânların aslındaki fonksiyonlarını anlamak mümkün olmamaktadır. Herhalde burada yemekhane, erzak ambarı ve mutfaktan başka işler için kullanılan mekânlar da bulunuyordu. Bunlar aralarında bir boşluk olan iki yapı kitlesinden meydana gelmiştir. Camiye yakın olan birinci kitle

kare bir avlunun etrafını saran kubbeli mekânlardan ibaret olup üç kubbeli boydan boya uzun bir koğuş halindeki mekânın yemekhane olması muhtemeldir. Avlunun diğer kenarında ortada tek pâyeye dayanan kubbeli dört bölümlü bir mekân ile bununla bağlantılı beşinci bir mekân vardır. Dört kubbenin üzerlerinde aydınlık fenerleri görülür. İkinci yapı kitlesi ise iki parçadan meydana gelmiştir. Bunlardan ortada büyük pâyesi dört kubbeli kare planlı olanı, içindeki iki büyük ocaktan anlaşıldığı gibi mutfaktır. Bu kısma bitişik olmakla beraber arada bağlantı olmayan, dikdörtgen planlı ve sekiz kubbeli kısmın ne olduğu bilinmez. Burasının ahır olduğu ileri sürülmüşse de bu iddia pek inandırıcı değildir. Sadece mazgal biçiminde hava menfezlerinin oluşu bu görüşü destekler gibidir. Fakat bu büyük bölümün kervansaray olarak tasarlandığı ihtimali de vardır.

Hamam. Vakfiyede çifte hamam olarak belirtilen tesis ise caddenin karşı tarafında bulunuyordu. Suyu dönme dolapla Tunca'dan çekilen ve yıllık

geliri 10.000 akçe olan bu hamamın bugün hiçbir izi kalmamıştır. Eski bir fotoğrafta, hayli büyük olduğu anlaşılan hamam soyunma yerlerinin iki büyük kubbesiyle görülmektedir (Yüksel, s. 107, resim 137). R. Melûl Meriç'in tesbitine göre 1172'de (1758-59) çalışır durumda olan bu hamam 1311'de (1893-94) Vakıflar'ca yıktırılarak taşları set yapımında kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Defter, nr. 1379/8; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 435-436, 468-471; G. Sayger – A. Desamod, Album d'un Voyage en Turquie, Paris, ts. [1830 ?], levhalar bl.; Rifat Osman, Edirne Rehnümâsı, Edirne 1336, s. 15, 34; O. Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 68-72, 107, 110-111; Oktay Aslanapa, Edirnede Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949, s. 62-82; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 357-378, ayrıca bk. vakfiyeler bl. s. 3-184; Rauf Tunçay, "Türklerde Oyma Sanatı ve Edirne'deki İkinci Beyazıt Camiinin Tahta Oyma Süslemeleri", Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 255-257, 6. lv.; Bedi N. Şehsüvaroğlu, "Edirne II. Beyazıt Darüşşifası", a.e., s. 257-264; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 103-127; C. Gurlitt, "Die Bauten Adrianopels", OA, I (1910-11), s. 54-55; Semavi Eyice, "Zâviyeler ve Zâviyeli-Camiler", İFM, sy. 23 (1963), s. 45; Rıfkı Melûl Meriç, "Edirne'nin Tarihî ve Mimâri Eserleri Hakkında", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 454, 497.

Semavi Eyice

BEYAZIT II CAMİİ ve KÜLLİYESİ

İstanbul'da Sultan II. Bayezid tarafından yaptırılan selâtin camii ile ek binaları.

Beyazıt Camii, İstanbul'un merkezî bir yerinde, şehrin Bizans devrindeki en büyük meydanı olan Forum Theodosiacum veya Forum Tauri'nin bir köşesinde Sultan II. Bayezid tarafından inşa ettirilmiştir. Külliye bir cami, türbe, aşhâneimaret, sıbyan mektebi, tabhâneler, medrese, hamam ve kervansaraydan ibarettir. Bütün bu yapılar Fâtih Camii ve Külliyesi'nden farklı olarak onun gibi tamamen simetrik bir esasa göre değil, fakat şehrin ortasındaki bu araziye dağınık bir biçimde yerleştirilmiştir. Cami, cümle kapısı üstünde hattat Şeyh Hamdullah tarafından celî-sülüs ile yazılan Arapça kitâbesine göre 906 Zilhiccesi sonunda (Temmuz 1501) yapımına başlanmış ve 911'de (1505) tamamlanmıştır.

Ayvansarâyî Hadîkatü'l-cevâmi' adlı eserinde (I, 200), aynı semtte bulunan Mimar Hayreddin Camii vesilesiyle, bu caminin bânisinin Sultan Bayezid mimarı olduğunu bildirdiğinden, uzun süre Beyazıt Camii ve Külliyesi'nin Mimar Hayreddin'in eseri olduğu kabul edilmiştir. Sonraları, Lâleli Camii karşısında cadde kenarında Merdivenli Mescid adıyla tanınan küçük bir hayratı olan Mimar Kemâleddin'in Beyazıt Camii'nin mimarı olabileceği hususunda değişik bir görüş ileri sürülmüştür. Mimar Kemâleddin'in mezarı olduğu sanılan yerdeki kemikleri, İhtifalci Mehmed Ziyâ Bey'in öncülüğü, Evkaf Nezâreti nâzır vekili müderris Said Bey'in yardımı ve Mimar Muzaffer Mecid Bey'in gayretiyle büyük bir törenle 1922 Şubatının ilk günlerinde Beyazıt Camii hazîresine taşınmıştır. Uzun yıllar çatısız durumda kalan bu mescid ise 1960'lı yıllarda yıktırılarak yerine bir iş hanı-apartman yaptırılmıştır. Nihayet bazılarına göre ise Beyazıt Camii'nin yapımında her iki mimarın da çalıştıklarına ihtimal verilmektedir. Ancak Mimar Kemâleddin'in kabrinin taşınması sırasında bu iddiada tereddütler olduğu, A. Süheyl Ünver tarafından bir gazete makalesinde dile getirilmiştir. Bu hususta Rıfkı Melûl Meriç tarafından ise çok değişik ve yeni bir görüş ortaya atılmıştır. 1958'de basılan makalesinde, İstanbul Belediyesi Kütüphanesi'nde Muallim M. Cevdet Bey yazmaları arasında

bulunan 0.71 sayılı belgeye dayanarak caminin yapım tarihini biraz farklı vermiş, buna göre inşaata 3 Rebîülâhir 906'da (27 Ekim 1500) başlandığı ve 14 Cemâziyelevvel 911'de (13 Ekim 1505) tamamlandığı ve Sultan II. Bayezid tarafından ilk namazın cemâziyelevvelin ilk yarısında kılındığı anlaşıldığı gibi, mimarının da Ya'kub Şâh b. Sultan Şâh adında bir usta olduğu öğrenilmektedir. Mimarın halifeleri de Ali b. Abdullah ile Yûsuf b. Papas adındaki sanatkârlardır. Aynı belgeye göre bina nâzırı Mirlivâ Mustafa Bey'dir. İnşaatta İstanbul yeniçeri cemaati çalışmış, pencerelerin madenî parmaklıkları Sertopçuyan Bâlî Bey ve topçular kethüdâsı Atmaca Bey idaresinde Topçular Ocağı tarafından dökülmüş, nakışlar Nakkaşlar cemaati sanatkârları eliyle yapılmış, avize zincirleri Derviş Mehmed adlı usta tarafından imal edilmiştir. Aynı belgede, cami tamamlandıktan sonra buraya Kur'ân-ı Kerîm'ler, halılar, seccadeler, kandiller, askılar, fenerler, mumlar, cüz mahfazaları, rahleler, avizeler, Kur'an keseleri ve daha pek çok eşyanın kimler tarafından verildiği de kayıtlıdır.

Külliyenin bir unsuru olan medresenin inşasına cami bittikten sonra 912 (1506) başlarında başlanmıştır. Bu inşaatta bina emini Solakoğlu Ali ve kâtibi Hacı Ali'dir, mimarı ise Yûsuf b. Papas'tır. İnşaat 20 Rebîülevvel 913'te (30 Temmuz 1507) tamamlanmıştır. Külliyenin parçalarından sıbyan mektebi de aynı tarihlerde tamamlanarak tedrisata başlanmıştır. Camiye 3 Receb 911'de (30 Kasım 1505) su verilmiştir.

Beyazıt Camii'nin Arapça vakfiyesi (VGMA, Defter 2113; tercümesi: Defter 2148), Rumeli kazaskeri Mevlânâ Abdurrahman Çelebi tarafından düzenlenmiştir. Vakıflar Genel Müdürlüğü'ndeki Türkçe vakfiye ise Cemâziyelevvel 911 (Ekim 1505) başlarında yazılmıştır. Vakfiyelere göre, külliyeye gelir sağlamak üzere Selânik'te ve Bursa'da birer büyük kervansaray yapılmıştır. Bunların vakfiye tarihinden iki üç yıl sonra yapıldıkları tesbit edilmektedir. Bursa'daki kervansaray (şimdi Pirinç Hanı) Muharrem 913 (Mayıs 1507) ile Rebîülevvel 914 (Temmuz 1508) arasında inşa edilmiştir. Ayrıca Selânik'te bir bedesten, bir başhâne, bir hamam ile esasları "kâfir yapısı" olan iki hamam daha vakfedilmiş, Edirne'de Kaleiçi'nde Yemişkapanı Kervansarayı da camiye vakıf kaydolunmuştur. Vakfiyesinden anlaşıldığına göre Beyazıt Camii ve Külliyesi'nin gayet kalabalık bir hizmetli kadrosu vardır.

Beyazıt Camii'nin inşaatı bittikten pek az sonra, 915'te (1509) İstanbul'da pek çok binayı harap eden, kırk beş günlük bir müddet içinde zaman zaman tekrarlanan ve "küçük kıyamet" denilen bir zelzele olmuş, herhalde bu sırada binada da bazı hasarlar meydana gelmiştir. Fakat bu tahribatın ne derecede olduğu bilinmemekle beraber caminin kubbesinin "dağılıp pâre pâre olduğu" Künhü'l-ahbâr'daki bir kayıttan öğrenilmektedir. Vakıflar başmimarı Ali Saim Ülgen'den şifahî olarak öğrenildiğine göre caminin iki yarım kubbesinden biri ahşaptır. Eğer bu doğru ise yarım kubbelerden birinin 1509 veya daha sonraki bir zelzelede çöktüğü, ardından da ahşap olarak onarıldığı kabul edilebilir. Ancak bu hususun önce doğruluk derecesinin araştırılması gereklidir.

Mimar Sinan'ın eserlerinin adlarını veren Tuhfetü'l-mi'mârîn'den, Beyazıt Camii'nin XVI. yüzyıl içerisinde onun tarafından bir kemer inşa edilerek desteklendiği öğrenilmektedir. Bu kaynakta, "... ve İstanbul'da Merhum Sultan Bayezid'in câmi-i şerifi bir kemer-i cedîdle istihkâm bulmuştur, fî sene 981 (1573-74)" denilmektedir. İstanbul kadısı ile Hassa mimarbaşısına (Mimar Sinan) gönderilen 5 Cemâziyelâhir 988 (18 Temmuz 1580) tarihli bir yazıdan öğrenildiğine göre, Beyazıt Camii mütevellisinin talebi üzerine, "türbe bağçesinin çarşu cânibinde" vakfa gelir sağlayacak beş adet dükkânın inşası için keşif yapılması istenmiştir. Evliya Çelebi'nin yazdığına göre Beyazıt Camii'nin etrafında XVII. yüzyılda geniş bir dış avlu vardı. Aslında üstü açık olan şadırvan havuzu Sultan IV. Murad (1623-1640) tarafından etrafına dikilen sekiz sütun üzerine oturan bir kubbe ile örtülmüştür. İstanbul'un büyük yangınlarından Beyazıt Camii ve çevresi de zarar görmüştür. 1683'teki bir yangında minare külâhları tutuşmuş, 1741'de de diğer bir yangın caminin etrafındaki dükkânları yok etmiştir. 1156 Ramazanında (Kasım 1743) minarelerden birine yıldırım isabet etmesi üzerine tutuşan külâh "bir mum gibi" yanmıştır. Bir belge, 1167 Zilhiccesi başlarında (Ekim 1754) Beyazıt Camii'nin kubbesinin tamiri için Karamürsel'den ot taşı getirtilmesi istenildiğini bildirir. 1760 ve 1767'de iki defa şeyhülislâmlık makamına getirilen Hacı Veliyüddin Efendi, değerli eserlerden meydana gelen kütüphanesini Beyazıt Camii'nin sağ tarafına bitişik olarak yaptırdığı müstakil binada toplayarak 1181'de (1767-68) vakfetmiştir. Doğu tarafındaki kapı üstünde bulunan kitâbe hattat Mustafa b. Mehmed'in imzasını ve 1212 (1797-98) tarihini taşıdığına göre Beyazıt Camii bu yıllarda bir tamir görmüş olmalıdır. Caminin kıble tarafında

Sultan II. Bayezid'in türbesinin bulunduğu hazîreye XVIII ve bilhassa XIX. yüzyıllarda pek çok kişi gömülmüş, ayrıca hazîre duvarı köşesine Sadrazam Reşid Paşa için İsviçreli mimar G. Fossati tarafından Tanzimat üslûbunda bir türbe yapılmıştır. Bu hazîrenin seçilmesindeki sebep, herhalde Reşid Paşa'nın babası Mustafa Efendi'nin Sultan II. Bayezid vakıfları rûznâmçe*cisi oluşudur. Bu türbede Reşid Paşa'dan başka üç oğlu, Cemil Paşa, Ali Galip Paşa ile Sâlih Bey de yatmaktadır. Reşid Paşa'nın zevcesi Âdile Hanım'ın kabri ise türbenin dışında hemen yanındadır. Caminin

tabhâne*lerine bitişik olarak sonradan ilâve edilmiş ahşap eklemeler 1920'den sonra sökülüp kaldırılmış, 1950 yıllarında da iç avlu döşemeleri yenilenmiş, minarelerde bazı tamirler yapılmıştır.

İstanbul'un en merkezî yerinde bulunduğundan çeşitli esnaf Beyazıt Camii avlusu ve çevresinde toplanmıştır. Hatta XVIII. yüzyılda dış avluda kasapların bulunduğu bilinmektedir. XIX. yüzyılda caminin iç avlusunda revakların içinde ve kısmen önlerinde ramazan ayında "Ramazan Sergisi" adıyla bir açık pazar kurulması şehrin özelliklerinden biriydi. Bu pazar 1922'lerden sonra kaybolmuş, yalnız eski Sahaflar Çarşısı yandıktan sonra şimdiki kâgir dükkânların yapımı bitinceye kadar eski kitapçılar 1951-1954 yıllarında revak kubbelerinin altında geçici dükkânlar ve sergiler yaparak işlerini sürdürmüşlerdir. Sonra bu sergi ve dükkânlar kaldırılmıştır.

İstanbul'un Bizans devrindeki tarihî topografyası hakkında araştırma yapanlardan bazılarının iddiasına göre Beyazıt Camii'nin yerinde evvelce Hagia Anastasia Kilisesi bulunuyordu. Fakat bu görüşü kuvvetlendirecek sağlam bir dayanak yoktur. Cami yapıldığında etrafı selâtin camilerinin hepsinde olduğu gibi geniş bir dış avlu ile çevrili bulunuyordu. Hatta bu avlunun yılda iki defa temizlenip süpürülmesi usulden olmuşken bu işin bir süredir ihmal edilmesi üzerine 26 Zilkade 993'te (19 Kasım 1585) İstanbul kadısına temizliğin yaptırılması ihtar edilmiştir. Bugün bu dış ihata duvarından hiçbir iz yoktur. Beyazıt Camii'nin dış avlusu durumundaki meydanın tarih içindeki gelişme ve değişiklikleri ise ayrı bir araştırma konusu olacak derecede zengindir. Caminin esas avlusu dışarıya üç kapı ile bağlantılıdır. Bunlardan ortadaki Eski Saray tarafında olduğundan saray kapısı, soldaki imaret kapısı, sağdaki ise meydan kapısı olarak adlandırılmıştı. Bu kapıların dış yüzleri âbidevî bir görünümdedir. Methal

açıklığı mukarnaslı mermerden muhteşem bir nişin içinde açılmıştır. Burmalı bir çerçeve ile sınırlanan kapıların tepelikleri zengin profilli tomurcuklar ile taçlanmıştır. Kare biçimli harim avlusu içeride yirmi dört kubbeli revaklarla çevrilmiş olup mermer döşeli avlunun ortasında şadırvan bulunur. Avlu mermerlerinin aralarında geniş kırmızı porfir taşı levhalar görülür (bk. AYAK TAŞI). Bunların Bizans devri lahitlerinden kesilmiş ve yontulmuş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Şadırvanın, IV. Murat tarafından yaptırıldığı bildirilen kubbe ve saçağını taşıyan yeşil somaki sütun gövdeleri de devşirme parçalardır. Bunların altlarında prizma biçimindeki kaidelerin de Bizans sütun başlıkları olup yontulmak suretiyle üstleri düzlendikten sonra kullanıldıkları anlaşılmaktadır. Revaklardaki sütun gövdeleri de çeşitli renk ve cinsten taşlardandır. Devşirme olan bu gövdelerin üstlerindeki başlıklar mukarnaslı Türk başlıklarıdır. Revak kemerleri de beyaz ve kırmızı mermerden yapılmıştır. Avlu revaklarının yedi kubbesi son cemaat yerine aittir. Buradaki cümle kapısı klasik devir Osmanlı mimarisinin muhteşem bir eseridir. Âhenkli bir biçimde taştan işlenmiş kordonlarla bölünen kapı nişi mukarnaslı bir başlığa sahiptir. Esas kapı kemeriyle mukarnaslı bölüm arasında ise yapının kitâbesi yer almaktadır. Cümle kapısı kanatları zengin surette işlenmiş, altın yaldızlı madenden kaboşonlar ile süslenmiştir.

Caminin içi kare şeklinde olup dört pâyeye oturan dört büyük kemer Aydın Yüksel'in ölçüsüne göre 16,78 m. çapındaki kubbeyi taşır. Bu ana kemerlerden ikisinin içlerine demir kenetler konulmak suretiyle desteklendikleri tesbit edilmiştir. Harimin ana mekânı, kıble ekseni üzerinde iki yarım kubbenin desteklediği ana kubbe ile örtülmüştür. İki yandaki tâli mekânlar ise dörder bölüm halinde olup bunların her biri küçük birer kubbe ile örtülüdür. Bu yan bölümlerden de dışarı açılan birer kapı vardır. Sağdaki bölüm dizisinin kıble duvarına komşu olan sonuncusu içinde, on devşirme sütun üstüne oturan bir hünkâr mahfili yapılmıştır. Dıştan bir merdivenle ulaşılan bu mahfil şebekeli bir korkuluğa sahiptir. Çeşitli renklerdeki sütunların başlıkları zengin biçimde mukarnaslı olarak işlenmiştir. Mahfilin altındaki ahşap tavanın da aslında altın yaldızlı ve nakışlı olduğu tesbit edilmiştir. Bu mahfilin simetriği olan köşede duvar içinde bir merdivenin varlığı belirlenmiştir. Niçin yapıldığı pek anlaşılamayan bu merdiven, aslında teamül gereğince sol tarafta inşası tasarlanan hünkâr mahfili için yapıldığı, fakat sonraları bu projenin değiştirildiği ihtimalini hatıra

getirmektedir.

Mihrap, minber, müezzin mahfili ile giriş duvarına konsollar üzerine oturan kadınlar mahfili itinalı taş işçiliğine sahip kısımlardandır. Bunlardan bilhassa minberin dantela gibi işlenmiş olması kayda değer bir özelliktir. Kapı ve pencere kanatları da devrinin ahşap işçiliğinin en güzel örneklerinden sayılabilir. Beyazıt Camii'nin ana mekânının bir esas kubbeyi iki yarım kubbenin desteklemesine dayanan sistemi Ayasofya'nın örtü düzenine benzediğinden, bu yapının Ayasofya'nın ilhamı ile yapılmış onun bir benzeri, hatta taklidi olduğu yabancı yazarlar tarafından devamlı olarak tekrarlanmışsa da Ayasofya'daki statik zayıflığın burada olmayışı, Beyazıt Camii'ni yapan mimarların başka merhalelerden geçerek bu neticeye ulaştıklarını gösterir. Beyazıt Camii Edirne'deki Üç Şerefeli, İstanbul'da birinci Fâtih ve Atik Ali Paşa camilerinde uygulanan gelişmelerin tabii bir sonucu olarak meydana getirilmiş bir eserdir.

Tabhâneler. Erken Osmanlı devrinde zâviye mahiyetinde olan tabhâneler birçok durumda ayrı binalar olarak yapılırken vezir camilerinde caminin iki yanına bitişik, kubbeli birer veya ikişer mekân halinde inşa edilmiştir. Bu yüzden de esas görevleri hiç araştırılmaksızın böyle dinî binalara "ters T tipi camiler" gibi anlamsız bir ad takılmıştır. Halbuki büyük selâtin camilerinin birkaçında bu tabhânelerin vezir camilerinde de olduğu gibi ana ibadet mekânının iki yanına bitiştirildikleri görülür ki bunlardan biri de İstanbul'daki Beyazıt Camii'dir. Burada caminin iki yanına bağımsız birer kitle halinde tabhâneler inşa edilmiştir. Dışarıda girişleri olan bu yapıların ortada, evvelce üzerlerinde aydınlık fenerleri olan kubbeli birer kapalı avlu mahiyetindeki orta bölümleri ile buna açılan iki taraflarında ocaklı ve kubbeli dörder

hücreleri vardı. Böylece bunlar "âyende ve revende"nin (gelen giden) kısa süreli olarak barınmasına, misafir edilmesine mahsus mekânlardı. Sonradan (XVI. yüzyıl ortaları) bu gelenek ortadan kalktıktan sonra tabhânelerin ana bölümleri, esas cami ile aralarındaki duvarlar kaldırılarak bunlar namaz mekânlarına katılmış, ortada kapalı avlu geleneğini yaşatan kubbe fenerleri de kaldırılarak buralara Türk mimarisine uymayan garip ve gülünç kümbetler yapılmıştır. Evliya Çelebi de, "Camiye muttasıl yemîn ve yesârında müsâfirîn için iki adet tabhâne bina olunmuş" dedikten sonra,

“ba‘dehu mezkûr tabhâneleri camiye ilhak idüp câmi-i şerif iki cihetten tevsî olundu” cümlesiyle bu olayın en azından kendi yaşadığı yıllardan önce veya o sıralarda cereyan ettiğini belirtir. Beyazıt Camii tabhâneli veya zâviyeli camilerin en büyük örneklerinden biri olarak sanat tarihinde ayrı bir yere sahiptir.

Minareler. Beyazıt Camii’nin minareleri Osmanlı devri Türk mimarisinde çok değişik bir sistem uygulanarak tabhânelerin en dış köşelerine yerleştirildiğinden aradaki açıklık 79 metreyi bulmaktadır. Taştan olan minarelerden 1953-1954’te tamir edilen sağdaki orijinal süslemesini zamanımıza kadar korumuştur. Gövdede pişmiş topraktan kırmızı renkte kuşaklardan başka gövdenin yukarı bölümünde yine aynı malzemeden geometrik bir süsleme kaplaması görülür. Şerefe çıkmaları ise sarkıtmalı (stalaktitli) mukarnaslar ile bezenmiştir. Soldaki minare gövdesinde hiçbir renkli süslemenin olmayışına karşılık şerefe çıkmaları altında ötekinde olduğu gibi sarkıtmalı mukarnaslar vardır. Bu minare gövdesinin bilinmeyen bir tarihte bir yenileme gördüğüne işaret sayılmalıdır. Fakat bu minareler bilhassa kürsü kısımlarının mimarisi ve süslemesi bakımından önemli ve hemen hemen eşsizdir. Başlı başına birer mimari varlık olarak tasarlanmış olan bu kürsülerin köşelerinde stalaktitli başlıklı yarım sütunlardan başka minareye geçit veren ve dıştan irtibatlı âdeta âbidevî karakterde kapılar da vardır. Bu kapılar renkli mermerlerle çerçevelenmiş böylece zengin bir görünüm almıştır. Kürsülerin yukarı bölümlerinde ise kırmızı, beyaz ve yeşil renklerde kare panolar yapılmış olup bunlardan meydana bakanların geometrik şebeke motifleriyle süslenmesine karşılık yanlarda kûfî hatla, “satrançlı” denilen (hatt-ı ma‘kılî) yazı ile girift biçimde dört “elhamdülillâh” yazılmıştır. Kapıların üstlerinde de aynı hatla İhlâs sûresi işlenmiştir. Kürsülerin pabuç ile birleştiği yerde ise avlu kapıları taçlarında da görülen tomurcuk dizilerinin tekrarlandığı dikkati çeker.

Türbeler. Sultan II. Bayezid’in türbesi ölümünden sonra oğlu Yavuz Selim tarafından caminin kıble tarafındaki boş yere inşa ettirilmiştir. Her bir kenarı 5,35 m. ölçüsünde sekizgen biçiminde olan ve köfeki taşından yapılan türbenin üstünü sağır kasnaklı bir kubbe örter. Her cephede altlı üstlü iki pencere vardır. Giriş kısmındaki geniş saçaklı hol, herhalde daha eski bir benzerinin yerine XVIII. yüzyıl sonlarına doğru yapılmış olmalıdır. İki renkli taşlardan yapılan kapı kemeri üstündeki kitâbe yerine boya ile

besmele yazılmıştır. Çok zengin oymalar ile işlenmiş, geçmeli kapı kanatları ayrıca altın yaldızlı madenî kaboşonlarla süslenmişse de maalesef bunların çoğu çalınmıştır. Türbenin içindeki kalem işi süslemeler geç devrin barok üslûbundadır. Bayezid'in sandukası tek olarak ortada bulunur. Kubbeden bir avize sarkmaktadır. Pencerelerdeki ahşap kapaklar orijinaldir.

Bu türbenin yakınında daha ufak ölçüdeki diğer bir türbe ise Sultan Bayezid'in kızı Selçuk Hatun'a (Sultan) aittir. Aynen padişahınki gibi bu da her cephesi 3,65 m. ölçüsünde olmak üzere sekiz köşeli ve kubbelidir. Selçuk Sultan 1508'de ölmüş ve türbenin vakfiyesi de aynı tarihlerde tanzim edilmiştir. Çok sade olan türbenin içinde geç devrin kalem işi nakışları vardır. Türbede sadece Selçuk Sultan'ın sandukası bulunmaktadır.

Medrese. Beyazıt Külliyesi'nin medresesi caminin uzağına bağımsız bir bina halinde yerleştirilmiştir. Vakfiyelerde adı geçmediğinden ve 7 Muharrem 912 (30 Mayıs 1506) tarihli bir belgeden, medresenin yapımına cami inşaatı bittikten sonra başlandığı, mimarının Yûsuf b. Papas, bina emininin Solakoğlu Ali, kâtibinin de Hacı Ali olduğu öğrenilmektedir. Her üçüne de 913'te (1507) çeşitli hediyeler ihsan edildiğine göre inşaat bu tarihte bitmiş olmalıdır. 1509'daki zelzelede büyük ölçüde zarar görmüş ve hatta tamamen yıkılmıştır. Fakat felâketin hemen arkasından tamir edilmiş ve şehrin en önemli medreselerinden biri haline gelmiştir. Genellikle şeyhülislâmların ders verdikleri bu medresede Zenbilli Ali Efendi, İbn Kemal gibi meşhur zatlar hocalık yapmışlardır. Medresenin çok bakımsız durumda olması yüzünden 1911 ve 1915'te raporlar yazılmış, ancak 1940'lı yıllarda büyük ölçüde tamir görerek 1943'te Belediye Şehir Kütüphanesi yapılmıştır. Kırk yıl bu şekilde hizmet ettikten sonra Belediye Kütüphanesi buradan çıkmış ve medrese günümüzde Vakıflar Hat Sanatları Müzesi olmuştur.

Beyazıt Medresesi evvelce önündeki meydandan taş örülü bir duvarla ayrılmıştı. Meydana açılan klasik üslûpta bir kapısı vardı. Burası kütüphane yapıldıktan sonra bu duvar indirilmiş ve derzleri boşluklu taş kaplanmış, bu da şiddetli tenkitlere yol açmıştır. İstanbul'da 1956-1959 yıllarında yapılan büyük istimlâkler sırasında Beyazıt Meydanı da oyulduğunda bu duvar bütünüyle ortadan kaldırıldığından medrese açıkta kalmıştır. Medrese 44x36,60 m. ölçüsünde olup iç avlunun etrafını üç taraftan kubbeli revaklar

sarar. Bu revakların kemerleri genellikle olduğu gibi sütunlara değil kare taş pâyelere oturmaktadır. Cümle kapısının tam karşısındaki kenarda yer alan dershane – mescidin üstü 7,40 m. çapında bir kubbe ile örtülüdür. Medresenin her tarafında kesme taş kullanılmış olmasına karşılık dershane-mescid taş ve tuğla şeritleri halinde inşa edilmiştir. Medresenin cümle kapısı sivri kemerli büyük bir eyvanın içinde açılmıştır. Bu eyvanın da tepeliğinde camideki gibi taştan tomurcuk dizileri sıralanır. Revakların arkasında her biri ocaklı, dolaplı ve dışa penceresi olan kubbeli yirmi odası vardır. Avlu ortasında ise bir şadırvan bulunur. Halk arasında bu medreseye,

cephesi önünde eskiden beri duran bir havuzdan dolayı Havuzlu Medrese denilirdi; havuz 1956 yılı istimlâklerinde yok edilmiştir.

Sıbyan Mektebi. Caminin kıble tarafında, hazîrenin de ilerisinde olan sıbyan mektebi vakfiyeye göre yetim ve fakir çocuklara şart koşulmuştur. 20 Rebîülevvel 913'te (30 Temmuz 1507) muallim ve halifesine ücret tahakkuk ettiğine göre mektep bu tarihte faaliyete geçmişti. İhmaller sonucu çok harap duruma düşen bu küçük eser 1960'a doğru Vakıflar tarafından tamir ettirilmiş, fakat mimarisine uymayan bir işe tahsis edilerek Hakkı Tarık Us Kütüphanesi yapılmıştır. Bu tahsisin yanlışlığı aradan yıllar geçtikten sonra anlaşılmış bulunuyor. Beyazıt Külliyesi'nin sıbyan mektebi, önünde dört sütuna ve iki yan duvara dayanan bir sundurması olan yan yana bitişik ikisi de kubbeli çifte mekândan ibarettir. Bunlardan soldaki geniş bir eyvanla dışarı açılır. Buradan geçilen ikinci kubbeli mekân ocaklıdır ve esas mektep kısmıdır. Bu bina İstanbul'un sıbyan mektepleri arasında tamamen değişik bir plan düzeni gösteren bir yapı olarak çok dikkat çekicidir. Eyvanlı kanat, Asya ve eski Anadolu Türk mimarilerinin geleneğini sürdüren bir elemandır. Erken Osmanlı mimarisi Orta Asya'dan beri gelen eyvanı, üstünü kubbe ile örtmek, fakat bir cephesini kemerle dışarı açmak suretiyle bir süre kullanmıştır. Beyazıt Sıbyan Mektebi de bu prensibin İstanbul'daki son ve nâdir bir örneğidir.

İmaret ve Kervansaray. Vakfiyede "imaret, matbahlar ve kilerler" olarak tarif edilen Beyazıt Külliyesi'nin aşhane-imareti ile kervansarayı caminin sol tarafında inşa edilmiştir. Aşhaneimaret, ortası şadırvanlı bir avlu etrafındaki kubbeli mekânlardan meydana gelmiştir. Arkadaki büyük bacalı mekânların mutfak olduğu anlaşılır. Evvelce avlunun ortasında yer alan

şebekeli fıskıyeli şadırvan kaldırılarak buraya günümüzde avluyu örten modern çatıyı taşıyan beton direk oturtulmuştur. Avluyu çeviren kubbeli mekânların tam olarak esas görevleri bilinmezse de bunların erzak ambarı, tartı yeri, fırın, mutfak, yemek dağıtma yeri ve yemekhane (me’kel) oldukları anlaşılmaktadır. Bu binanın soluna bitişik olarak altı bülümü kubbelerle örtülü kervansaray bulunmaktadır. İki taş pâyenin taşıdığı kemerlere oturan eş ölçüdeki altı kubbe kurşun kaplıdır. Kervansaray veya han olarak adlandırılan bu büyük yapının Eski Saray tarafındaki yan cephesine XIX. yüzyılın ortalarında, şimdi üniversite merkez binası olan Seraskerlik binası yapıldığında, Misafirhâne-i Askerî adı verilen askerî lojman eklenmiştir. Seraskerlik bahçe duvarı altındaki dükkânlar ile (Bakırcılar Çarşısı) aynı üslûpta olan bu taş bina sonraları Dişçilik Yüksek Okulu olmuş ve boşaltıldıktan sonra 1960 yıllarına doğru İstanbul Belediyesi tarafından yıktırılması için büyük gayret harcanmıştır; neticede yarı cephesinden bir kısmının kesilmesi suretiyle binanın kalanı kurtarılmıştır.

Beyazıt aşhane-imareti 1301’de (1883-84) Sultan II. Abdülhamid tarafından umumi kütüphane yapılmıştır. Bu vesile ile esas binanın meydana bakan cephesine XIX. yüzyılın “karma” (eklektik) üslûbunda taştan bir kaplama “giydirilmiş”, kapı ve pencerelerin biçimleri bu üslûba uydurulmuş ve kapısı üstüne Sultan II. Abdülhamid’in tuğrası altına, ta‘lik hatla yazılmış manzum iki tarih kitâbesi konulmuştur. Aşhane-imaretin sağındaki bölümler, kitap hacmi gittikçe artan kütüphanenin yer ihtiyacını karşılamak üzere, sonraları 1947-1955 yılları arasında restore edildiği gibi askerî misafirhanenin kurtarılan parçası da uzun gayretlerden sonra Beyazıt Kütüphanesi’ne tahsis edilmiştir.

Diğer Yapılar. Beyazıt Camii ile aşhaneimaret arasındaki boşlukta Sultan II. Mahmud tarafından ahşap bir Kasr-ı Hümâyun yaptırılmıştır. Aynî divanındaki manzum tarih kitâbesinden 1225 (1810) tarihinde inşa ettirilmiş olduğu öğrenilen bu zarif bina harap bir hale gelmekle beraber zamanımıza kadar ulaşmıştı. Zemin katının üstünde bir asma kat, bunun üstünde de çifte sıra pencereli, dışa şahnişin çıkmalı esas kasır bulunuyordu. Türk sivil mimarisinin İstanbul içindeki bu son değerli örneği ne yazık ki 1933’e doğru İstanbul Belediyesi tarafından yıktırılarak ortadan kaldırıldı. Ressam A. Ziya Akbulut (ö. 1938) tarafından son haliyle kasrı avludan tasvir eden

yağlı boya tekniğinde yapılmış tablo, şimdi Dolmabahçe Resim ve Heykel Müzesi’nde bulunmaktadır.

Evliya Çelebi Beyazıt Külliyesi’nde bir de muvakkithâne bulunduğunu bildirir. Bugün bu binanın yeri tesbit edilememektedir. Aynı şekilde yine Evliya Çelebi’nin “Sebilhâne-i Sultan Bayezid Velî” olarak adlandırdığı sebilin de yeri bilinmiyor. Tarih beytinden III. Murad zamanında yapıldığı anlaşılan sebilin şimdiki rektörlük binası ile eczacılık fakültesi arasındaki sokağın başında olduğu ileri sürülmüştür. İstanbul’un Kırım Harbi yıllarında 1855’e doğru Robertson adında bir İngiliz tarafından çekilen ilk fotoğraflarında, meydanda caminin sağ minaresi hizasında farkedilen, XIX. yüzyılda hâkim olan “empire” üslûbunda tek katlı bir binanın belki de Beyazıt Muvakkithânesi olabileceği bir ihtimal olarak düşünülebilir. İkinci bir ihtimal de Sultan II. Bayezid vakıfları mütevellisi tarafından 1800-1805 yılları arasında Kulekapulu Seyyid Hasan eliyle çizdirilen su yolu haritasında meydan ortasında işaretlenen Fincancı Kolluğu’nun (Karakol) bu bina olmasıdır (Beyazıt Külliyesi’ne ait bir bina olarak kabul edilen Beyazıt Hamamı için bk. BEYAZIT HAMAMI).

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü’l-ebniye, s. 24; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 143-145; Ayvansarayî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 13-14, 200; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1908-12, s. 64; Hüsnü [Tengüz], Bayram Hediyesi: Bedâyî-i Âsâr-ı Osmâniyye, İstanbul 1335, s. 35-36; Ahmed Refik, Onikinci Asr-ı Hicrî’de İstanbul Hayatı, İstanbul 1930, s. 178; a.mlf., Mimar Sinan, İstanbul 1931, s. 20; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1933, s. 43-45; a.mlf., Nos Mosquées de Stamboul (trc. E. Mamboury), İstanbul 1934, s. 63-66; İstanbul Âbideleri, İstanbul, ts. (Yedigün neşriyatı), s. 21-24; A. Süheyl Ünver, Fatih’in Oğlu Bayezid’in Suyolu Haritası, İstanbul 1945; a.mlf., “Mimar Kemaleddin mi, Mimar Hayreddin mi?”, Akşam, 8 Şubat İstanbul 1338; Semavi Eyice, Istanbul Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 40-41; a.mlf., “İstanbul Minareleri”, Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve

İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 40-41; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 79-80, 81-82; Muzaffer Sudalı, Hünkâr Mahfilleri, İstanbul 1958, s. 21-23, lv. I-III, rs. 14-19; Rıfkı Melûl Meriç, “Beyazıd Câmii Mimarı”, AÜ İlâhiyat Fakültesi Türk ve İslâm Sanatları Yıllık Araştırmaları Dergisi, II, Ankara 1957, s. 4-76; Selâhaddin Tansel, Sultan II. Bayezit’in Siyasî Hayatı, İstanbul 1966, s. 10; Özgönül Aksoy, Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme, İstanbul 1968, s. 78; Süheyl Ünver, “Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler”, Atatürk Konferansları 1971-1972, Ankara 1975, V, 237, rs. 6; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 163-173; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 191-204, 207-208, 209-212, 213-214, 215-217; Hasan Duman, Beyazıt Devlet Kütüphanesi 100 Yaşında, İstanbul 1984; A. Gabriel, “Les mosquées de Constantinople”, Syria, VIII, Paris 1926, s. 372, 399; M. A. Charles, “Hagia Sophia and the Great Imperial Mosques”, The Art Bulletin, XII/4, New York 1930, s. 321-344; A. M. Schneider, “Sophienkirche und Sultans moschee”, BZ, XLIV (1951), s. 509-516; Semavi Eyice, “İstanbul’da Sultan II. Bayezid Külliyesi”, STAD, sy. 8 (1990), s. 11-26; Fatih Müderrisoğlu, “Edirne II. Bayezid Külliyesi”, VD, XXII (1991), s. 151-198.

Semavi Eyice

BEYAZIT II KÖPRÜSÜ

Edirne’de Tunca nehri üzerinde XV. yüzyıl sonlarında yapılan köprü.

Sultan II. Bayezid’in Edirne’deki büyük külliyesinin şehirle bağlantısını sağlamak üzere aynı manzumenin bir parçası olarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple Yeni İmaret Köprüsü adıyla da anılan ve kitâbesi bulunmayan yapı, yakınındaki külliye ile beraber aynı tarihlerde inşa edilmiş olmalıdır. Caminin kitâbesi yapım tarihini 889-893 (1484-1488) olarak verdiğine göre köprü de aynı yıllarda tamamlanmış sayılabilir. Cami, diğer külliye binaları ile köprünün beraberliğini eski fotoğraflarda görmek mümkündür. Edirne’de Beyazıt Külliyesi’nin Cemâziyelâhir 892 (Haziran 1487), 895 (1489-90) ve 898 Zilkade başı (Ağustos 1493) tarihli olmak üzere üç vakfiyesi bulunmaktadır. Bunlardan sonuncu olan Türkçe vakfiye 29 Receb 913 (4 Aralık 1507) istinsah tarihini taşımaktadır. Bu vakfiyede külliyeyi teşkil eden yapılar sayılırken köprünün de bu güzel ve zengin manzumenin bir parçası olduğu açıkça belirtilmiştir. Aynı vakfiyede köprü altındaki iki değirmenle bir dolap da külliyenin evkafı arasında sayılmıştır.

Atalay Bayık’ın yazdığına göre, “Son su feyezanlarında buzların gövdeyi tıkamasından bu güzel köprünün iki gözü yıkılmış ve ahşap ilâveli olarak tamir edilmiştir”. Ancak bu kısa not, Beyazıt ve Yalnızgöz köprüleri başlığı altında olduğundan yıkılan köprünün hangisi olduğu anlaşılmamaktadır. Cevdet Çulpan köprünün uzunluğunu 78 m., genişliğini 6 m. olarak verir. Halbuki Gülgün Tunç’un yazdığına göre uzunluk 126,55 m. olup içten içe genişliği 5,60 metredir. En büyük kemer açıklığı ise 10 metredir. Muntazam işlenmiş kesme taşlardan yapılmış olan Beyazıt Köprüsü’nün altı büyük ve sivri kemerli gözü vardır; ayrıca yanlarda iki tahliye gözü bulunmaktadır. Köprü tabliyesinin iki yanında aynı taştan işlenmiş korkuluklar uzanır.

Edirne’de Beyazıt Köprüsü, bu şehirdeki çok sayıda benzerleri arasında sanat değerine sahip ve bütünü ile Türk eseri olan bir yapıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 435, 437, 467, 470; O. Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 83-84; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 357 vd. (çeşitli vakfiyeler ve bunların evsafları), sondaki vakfiye metinleri s. 3-184 (s. 18'de köprü, s. 30'da dolap ve değirmen); Atalay Bayık, Edirne, İstanbul 1973, s. 54; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 115-116, rs. 66; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 27-28; C. Gurlitt, "Die Bauten Adrianopels", OA, I (1910-11), lv. XVII, rs. 5; Rifat Osman Bey, "Edirne: Sultan Bayazid ve Yalnız Göz Köprüleri", Milli Mecmua, sy. 102, İstanbul 1928, s. 1648; Muzaffer Erdoğan, "Tarihî Köprülerimiz-Edirne Köprüleri", Karayolları Bülteni, sy. 158, Ankara 1963, s. 24-25.

Semavi Eyice

BEYAZIT II KÖPRÜSÜ

Sakarya ilinin Geyve ilçesinde XV. yüzyıl sonunda yapılan köprü.

Sakarya ırmağı üzerinden Geyve-Göynük menzil yolunun geçişini sağlayan köprü, yedi satırlık Arapça inşa kitâbesine göre Sultan II. Bayezid tarafından 901'de (1495-96) yaptırılmıştır. Kitâbe köşkünün arkasında bulunan mermere işlenmiş rozet biçiminde ikinci bir kitâbenin altında ise "Amelü'l-fakīr Abdullah" ibaresi ve Mimar Murâd İbn Abdullah ismi okunmaktadır. Bu imzalardan Geyve Köprüsü'nün Mimar Abdullah oğlu Murad tarafından tasarlandığı ve inşaatın da Abdullah adlı usta tarafından gerçekleştirildiği tahmin edilmektedir. Sultan II. Bayezid devrinde (1481-1512) yaşamış ve Mimar Hayreddin'in babası olan Murad isimli bir mimarın mevcudiyeti bilinmektedir. Ancak büyük zelzeleden sonra Galata surlarının tamirini yapan bu Murad ile köprünün mimarının aynı şahıs olup olmadığı hususunda kesin bir şey söylenemez.

Ahmed Refik, Sahâifü'l-ahbâr'dan naklen, Orhan Gazi'nin Sakarya üzerindeki bir köprüyü tamir ettirerek civarında kurdurduğu Köprübaşı köyü halkını bu yapının bakımı ile görevlendirmiş olduğunu yazmıştır. Böylece bu önemli yol üzerindeki Bizans (belki de Roma) çağından kalmış eski bir köprünün Osmanlı Beyliği'nin ilk yıllarında yeniden kullanılır hale getirildiği anlaşılmaktadır. II. Bayezid, iki yüzyıl sonra bu hayratını eski köprünün 150 m. kadar güneyinde temelden itibaren yeni olarak inşa ettirmiştir. Eski köprünün kalıntıları bugün görülebilmektedir. Cevdet Çulpan'ın tesbitlerine göre Sultan Beyazıt Köprüsü'nün tamiri için Kanûnî Sultan Süleyman devrinde İzmit kadısına ferman çıkarılmıştır. Evliya Çelebi Geyve kasabasından bahsederken Sultan IV. Murad zamanında (1623-1640) Sakarya'nın bir taşkınında kasabanın tahrip olduğunu bildirir. Aynı taşkında köprünün de zarar görmüş olması muhtemeldir.

Sultan II. Mahmud tarafından 1810'da İran'a elçi olarak gönderilen Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi'nin kâtibi Bozoklu Osman Şâkir, kaleme aldığı ve minyatürlerle süslediği sefaretnâmede bu köprünün o sıralarda bir kemerinin yıkılmış olduğunu bildirerek bir hayır sahibinin tamir ettirmesi

dileğinde bulunur. Bu vesile ile de Sultan Bayezid evkafından gelir fazlası olarak faydalanan bazı kişilerin böyle bir hayır eserini tamirde ihmallerinden acı bir dille şikâyet eder. Çulpan, E. Charton'un 1864'te yayımlanan seyahatnâmesinden köprünün iki kemerinin yıkık olduğunu, ancak bu eksik kısmın ahşap olarak tamamlandığını nakleder. C. von der Goltz'un köprüye Sultan Selim'in adını vermesini ve evvelce yerinde Bayezid'in yapısı daha eski bir köprü olduğu yolundaki görüşünü doğru bir bilgi olarak kabul etmek mümkün değildir. Sultan II. Abdülhamid devrinde 1307 (1889-90) yılında köprünün tamiri kararlaştırılmış ve eksik kısmının eski şekline göre kâgir olarak tamamlanması için Nâfia Nezâreti'nce keşfi yapılmışsa da bu proje gerçekleşmeden kalmıştır. İstiklâl Harbi'nde 17 Mayıs 1920 günü köprü General Ali Fuat (Cebesoy) tarafından düşmana karşı az bir kuvvetle savunulmuştur. Beyazıt Köprüsü 1949'da tamir edilmekle beraber yıkık kısımlar ihya olunmamış, sadece buradaki ahşap yama demirden daha sağlam olarak yapılmıştır.

Beyazıt Köprüsü'nün uzunluğu Gülgün Tunç'un yazdığına göre 196,50 m., genişliği ise 5,50 metredir. Aslında büyükleri sivri kemerli olup on beş gözlüdür. Çulpan ve Yüksel, göz adedini on dört olarak verirler. Bu gözlerden sadece beş tanesinin altından su geçmektedir. Geri

kalan on göz kuruda olup, yalnız taşkınlarda vazife görür. Köprü, beyaz renkte kesme taşlardan temiz bir işçilikle yapılmıştır. Menba tarafında ayaklarda üçgen biçiminde mahmuzlar (sel yaranlar) vardı. Tabliyesinin iki yanında taştan yontulmuş korkuluklar bulunmaktadır.

Köprünün bir mermer levhaya işlenmiş yedi satırlık Arapça kitâbesi, çıkıntı halindeki bir kitâbe köşkünde mihrap biçimindeki bir nişin üstünde bulunur. Mermer levhanın etrafı kabartma motiflerle süslenmiş bir çerçeve halindedir. Arka tarafta olan ikinci kitâbe ise kare biçiminde olup bunun içine bir madalyon halinde hat sanatı bakımından çok değerli bir istif işlenmiştir. Çok zarif bir biçimde bir merkezden açılan bu yazı "şifâü'l-kulûb likaü'l-mahbûb" olarak okunmuştur. Madalyonun altında ise mimar ve kalfanın (?) adlarını veren ibareler yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 464; Bozoklu Osman Şâkir, Musavver İran Sefaretnâmesi, Millet Ktp., Ali Emîrî, Târih, nr. 822, vr. 13b, 15b; C. von der Goltz, Anatolische Ausflüge, Berlin 1896, s. 111; Ahmed Refik, Bizans Karşısında Türkler, İstanbul 1297, s. 87-88; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 116-119, rs. 67/1-6; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 83-85; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 140-141.

Semavi Eyice

BEYAZIT II KÖPRÜSÜ

Çorum ilinin Osmancık ilçesinde XV. yüzyıl sonunda yapılan köprü.

Kızılırmak üstünde inşa edilmiş bu köprünün üzerinden geçen yol Koyun Baba ziyaretine (zâviye, türbe vb.) ulaştığından, buraya Koyun Baba Köprüsü de denilir. Kitâbesine göre Şâban 889'da (Eylül 1484) yapımına başlanarak 894'te (1488-89) tamamlanmış olduğu kabul edilir. Girift bir sülüsle yazılmış Arapça beş satır halindeki bu uzun kitâbe Eşref Ertekin, Halim Baki Kunter, Cevdet Çulpan ve Aydın Yüksel tarafından farklı şekillerde okunmuştur. Köprünün yapım tarihini verdiği kabul edilen "celîlün hayruhâ" ibaresi 889 olarak hesaplanmakta ise de bitiş tarihini belirttiği ileri sürülen ibarenin okunuşunda şüpheler vardır. Bu kitâbe, başka köprülerden değişik olarak ortadaki kitâbe köşkü üzerine değil köprünün dışında kalenin bulunduğu yalçın kayalığın eteğine yapılan sivri kemerli bir niş içine yerleştirilmiştir.

Evliya Çelebi 1050 (1640-41) yılına doğru üzerinden geçtiği bu köprüyü övmüş ve on dokuz gözlü olduğunu belirttikten sonra, "Anadolu diyarında misli yoktur" demek suretiyle hayranlığını ifade etmiştir. Fransız seyyahı J. B. Tavernier de seyahatnâmesinde bu köprüden kısaca bahsederek göz adedini daha doğru bir şekilde on beş olarak verir. Sultan II. Mahmud'un İran şahına 1225 Ramazanında (Ekim 1810) elçi olarak gönderdiği Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi'nin kâtibi Bozoklu Osman Şâkir Efendi'nin Musavver İran Sefâretnâmesi'ndeki minyatürlerden birinde Osmancık kasabası önünde bu köprü de gösterilmiştir. Osman Şâkir Efendi de bu on beş gözlü köprüyü "...cihanda misli bulunmaz..." cümlesiyle tavsif ederek inşa tarihini 889 olarak verir. Köprü 1938'de tamir edilmiş, bu sırada yapıya zarar veren bent ve değirmenler kaldırılmıştır. 1967'de Karayolları tarafından yapılan tamirde ise tabliyesi de genişletilmiş, kitâbe ve kemeri temizlenmiştir.

Beyazıt Köprüsü muntazam işlenmiş kesme taşlardan yapılmış olup 250 m. uzunluğunda, 7,50 m. genişliğindedir. En geniş göz açıklığı 16,35 m., en dar göz açıklığı ise 9,20 metredir. İki yanında 0,60 m. yüksekliğinde taş

korkuluklar vardır. Köprünün her iki başı da kaya zemine bağlanmış, kuzeyinde bulunan kaleden su alınabilmesi için bu taraftaki ayak yakınına bir gizli yol indirilmiştir. Çöküntüleri önlemek için köprü temellerinin altlarına ziftli kazıklar çakılmış olduğu da yapılan incelemede anlaşılmıştır. Ayrıca akarsuyun yatak kaydırmasını önlemek maksadıyla her iki yanda 250 m. kadar uzunlukta tahkim duvarları yapılmıştır.

Osmancık'taki Sultan II. Beyazıt Köprüsü, kuvvetli akan bir ırmak üzerinde Osmanlı devri Türk mimarisinin gerek mühendislik gerekse mimarlık bakımından meydana getirdiği muhteşem bir eser olarak 500 yıldır görevini sürdürmektedir. Bu köprünün yapılışı ile ilgili bazı halk söylentilerinin özetleri G. Tunç'un kitabında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 182; J. B. Tavernier, Les Six voyages de Turquie et de Perse (nşr. Stéphane Yerasimos), Amsterdam 1678; Bozoklu Osman Şâkir, Musavver İran Sefâretnâmesi, Millet Ktp., Ali Emîrî, Târih, nr. 822, vr. 37-41; Fâik Reşid Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 206-210; Özdemir Başaran, Tarihi ile Osmancık, Ankara 1974, s. 35-44; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 112-115, lv. LXXVII-LXXIX; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 124-127 (s. 127'de kitâbe kemerinin iki fotoğrafı vardır); Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 358-359; İsmet İlter, "Tarihî Köprülerimiz: Koyun Baba (Osmancık) Köprüsü", Karayolları Bülteni, sy. 153, Ankara 1963, s. 33-35.

Semavi Eyice

BEYAZIT DEVLET KÜTÜPHANESİ

İstanbul'da Beyazıt Camii yanında devlet eliyle kurulan ilk kütüphane.

1884'te devlet eliyle kurulan ve kuruluşu ayrıntılarıyla bilinen ilk kütüphanedir. Kütübhâne-i Umûmî-i Osmânî adıyla kurulmuş olan kütüphane bir süre de Bayezid Umumi Kütüphanesi olarak adlandırılmış, adı 1961'de Beyazıt Devlet Kütüphanesi olarak değiştirilmiştir. Kütüphane, Beyazıt Camii'nin müştemilâtından olarak 911'de (1506) bitirilmiş olan Beyazıt Külliyesi'nin restore edilen imaret kısmında (bk. BEYAZIT II CAMİİ ve KÜLLİYESİ) açılmıştır. Başlangıçta Beyazıt Külliyesi'nde bir kütüphanenin varlığını bildiren herhangi bir kayıt mevcut değildir. Daha sonra bu külliyede bir kütüphane

olduğunu gösteren en eski kayıtlar XVI. yüzyılın sonlarına aittir (bk. Erünsal, s. 32-33). Ancak Kütübhâne-i Umûmî-i Osmânî'nin tesis tarihi 27 Eylül 1882, hizmete açılış tarihi ise 24 Haziran 1884'tür.

XIX. yüzyılda Batı'da görülmeye başlanan milliyetçilik akımları etrafındaki gelişmeler millî kütüphanelerin kuruluşunda önemli rol oynamıştır. Pek çok Batı ülkesinin o güne kadar millî kütüphanelerini kurmuş olmaları zamanın yönetimini bu yolda çalışmaya sevketmiş, aydınların da desteğiyle bu kütüphanenin kurulması gerçekleşmiştir. 1300 (1883) tarihli bir vesika ile, telif ve tercüme olarak yayımlanan her eserden bir nüshanın kütüphanede toplanmasının öngörülmesi, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nin millî kütüphane olma amacıyla kurulduğunu göstermektedir. Aynı dönemde kurulmuş olan umumi, hatta adında "millî" sıfatı bulunan kütüphanelerde dahi derleme amaçlı benzer faaliyetler görülmez.

Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nin kuruluşu sırasında yapılan harcamalar devlet eliyle karşılanmış, ancak restorasyonun bir an önce bitirilmesi için II. Abdülhamid şahsî bütçesinden de yardımda bulunarak işi hızlandırmış ve açılan kütüphane vakıf kütüphanelerinden farklı olarak Maarif Nezâreti'ne

bağlanmıştır.

Kütüphane 1 Ramazan 1301'de (25 Haziran 1884) devlet büyükleri, âlimler ve halkın iştirakiyle hizmete açılmıştır. Kitap mevcudu açılışından sonra yapılan bağışlarla artmış, kuruluşunun üçüncü yılında 4164'e, ertesi yıl 4764'e, 1888'de 7068'e ulaşmıştır. II. Abdülhamid zamanında yapılan matbu bir fihristte kütüphanede 8054 cilt kitap bulunduğu kayıtlıdır.

Balkan Savaşı yıllarında kaybedilen Osmanlı topraklarından kaçırılan kitaplar Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde depolanmıştır. Kuruluşundan itibaren vakıf, bağış ve nakil suretiyle bu kütüphaneye devredilen başlıca kitaplıklar şunlardır: Bezmiâlem, Hekimoğlu Ali Paşa, İdris Paşa, Manastırlı İbrâhim Hakkı, Nâmık Bey, Seretıbbâ Ömer Efendi, Sâbit Bey, Trabzonlu Hüseyin Efendi, Hâfız Dâvud Paşa, Halil Şerif Paşa, Hasan Fehmi Paşa, İsmail Fenni Ertuğrul, Kara Mustafa Paşa, Lütfi Bey, Mehmet Zihni Efendi, Mehmed Eşref, Münzevi Ârif Bey, Süleyman Tevfik, Şevki Paşa, Tevfik Paşa, Tırnovalı Mehmed, Zihni Paşa, Veliyyüddin Efendi, Cevdet Paşa, Hâlid Bey ve Ali Rızâ Efendi. Bu kitapların büyük bir kısmı yazma ve eski harfli basma eserlerdir.

2547 sayılı "Basma Yazı ve Resimleri Derleme Kanunu"nun 1934'te yürürlüğe girmesinden sonra derleme nüshası alan beş kütüphaneden birisi de Beyazıt Devlet Kütüphanesi olmuştur. Böylece Türkiye'de basılan kitap, gazete, dergi ve benzeri yayınların birer nüshası buraya gönderilmiştir. Bu durum kütüphanedeki kitap ve benzeri yayın mevcudunda sürekli ve düzenli bir artış meydana getirmiş ve yer darlığını had safhaya çıkarmıştır. Kütüphanenin daha iyi hizmet verebilmesi için 1946'da bazı onarım çalışmaları yapılmıştır. Daha sonraki yıllarda binanın hizmete yeterli olmaması sebebiyle ek bina arayışlarına girişilmiş, uzun mücadelelerden sonra 1948 ve 1953 yıllarında Bakanlar Kurulu'nun iki ayrı kararıyla kütüphanenin bitişiğinde bulunan eski Dişçilik Mektebi ve Beyazıt Külliyesi'nin imaret kısmının diğer bölümlerinin de restore edilerek kütüphaneye dahil edilmesine karar verilmiştir. Çalışmalar tamamlandıktan sonra yeni tesisler 1984'te hizmete açılmıştır.

Kütüphanenin ilk müdürü Hoca Tahsin Efendi'dir. Daha sonraki müdürleri arasında İsmail Saib Sencer, Prof. Dr. Necati Lugal ve Sadeddin Nüzhet

Ergun gibi ünlü isimler de bulunmaktadır. Elli kişilik konferans salonu, yirmi kişilik müzik dinleme salonu, otuz kişilik dil laboratuvarı, ayrıca para, pul, resim, kartpostal, harita ve afişlerle ilgili görüntülerin de izlendiği sinema ve video salonu vardır. 1946'ya kadar bütün hizmetler bugün kitap okuma salonu olarak kullanılan bölümde verilmekteydi. Günümüzde ise dört ayrı salonda 300 kişiye hizmet verilebilmektedir. Kütüphanede teknik hizmetler, okuyucu hizmetleri ve müzik bölümü olmak üzere üç hizmet birimi bulunmaktadır. 1989 yılı itibariyle 600.000 civarındaki dokümanın 379.135'i yeni yazı kitap, 11.120'si yazma eser, 40.446'sı eski harfli basma kitap, 18.206'sı gazete ve çeşitli kitap dışı malzemedir. Nâdir eserler bölümünde, muhtelif yer ve zamanlarda vakıf yoluyla kurulmuş, daha sonra Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne nakledilmiş pek çok kütüphane koleksiyonu yer almaktadır.

1946'dan itibaren UDC sınıflandırma sisteminin kullanıldığı kütüphanede kırk iki kişi çalışmakta, otomasyona geçme faaliyetleri devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muzaffer Gökman, Beyazit Umumî Kütüphanesi, İstanbul 1956; Hasan Duman, Beyazıt Devlet Kütüphanesi 100 Yaşında, İstanbul 1984; Günay Kut-Nimet Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, Ankara 1984, s. 79, 81, 108; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 32-33; Türkiye Kütüphaneleri ve Diğer Bilgi Merkezleri, Ankara 1989, s. 98; İsmet Kür, "105 Yıllık Dost", Ak Kadın, sy. 33, İstanbul 1989, s. 24-25; TDEA, I, 419.

Hasan Duman

BEYAZIT HAMAMI

İstanbul Beyazıt'ta Sultan II. Beyazıt Külliyesi'ne ait hamam.

Şehrin merkezinde Sultan II. Beyazıt Camii'nin biraz uzağında (Edebiyat Fakültesi yanında) bulunmakla beraber külliyenin bir parçası olarak kabul edilmektedir. Son yıllarda halk arasında bir ara Patrona Hamamı adıyla da anılan binanın inşa kitâbesi olmadığından yapım tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Başbakanlık Arşivi'ndeki XVI. yüzyıla ait bir tapu tahrir defterinde, Yavuz Sultan

Selim'in annesi Gülbahar Hatun'un (ö. 911/1505-1506) Trabzon'daki imareti evkafına gelir sağlayan mülk ve araziler listesinin sonunda "İstanbul'da Sultan Beyazıt Camii yanındaki Yenihamam mukataası, senede 75.000 akçe" kaydına rastlanmıştır. Bu bilgiden anlaşıldığına göre XVI. yüzyılda Yenihamam denilen Beyazıt Hamamı padişahın zevcesi olan Gülbahar Hatun'un evkafına gelir sağlamak üzere inşa ettirilmiştir. Ancak Sultan II. Bayezid'in vakfiyelerinden birinde (İstanbul İnkilâp Ktp. [Atatürk Kitaplığı]) "İstanbul'da Yenicami civarında bina olunan çifte hamam" kaydı görüldüğü gibi Başbakanlık Arşivi'ndeki 913 (1507-1508) tarihli diğer vakfiyesinde de aynı bilgiye ilâve olarak, "üstü örtülü evlerden ol iki hamamlara müteallik olanları ol evkafdandır" denildikten sonra hepsinin bir yılda 70.000 akçe geliri olduğu bildirilmektedir. Burada adı geçen Yenicami Beyazıt Camii'nden başkası olmadığına göre hamamın da bu külliyenin bir parçası olarak aynı yıllarda inşa edildiği, gelirinin ise Gülbahar Hatun vakfına tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Fransa kralının özel emriyle incelemeler yapmak üzere 1544 yılında İstanbul'a gelen Albili Pierre Gylli (Gyllius), Sultan Bayezid tarafından yaptırılan Yenihamam'ın inşası sırasında, kendisinin bu şehre gelişinden yaklaşık kırk yıl kadar önce Theodosios Anıtı'nın yıktırılmış olduğunu bazı yaşlı kişilerden öğrendiğini yazar. Böylece hamamın 1500-1505 yılları arasında yapıldığı bir başka kaynakla da teyit edilmiş olmaktadır.

Beyazıt Hamamı, benzeri yapılar arasında en gösterişli ve büyüklerinden biri olduğundan Hamâm-ı Kebîr olarak da adlandırılmıştır. Evliya Çelebi

eserinin hamamlar bölümünde bunun hakkında faydalı bir bilgi vermez. Her hamamın adına göre uydurduğu yakıştırmalardan birini de burası için yaparak Beyazıt Hamamı'nın "velî"lere mahsus olduğunu bildirir. Binanın İstanbul'un geniş bölgelerini tahrip eden yangınlardan zarar gördüğü dış cephelerindeki izlerden bellidir. Nitekim Râşid Târihi'nden öğrenildiğine göre 7 Safer 1127'de (12 Şubat 1715) Beyazıt Camii etrafındaki dükkânların birinden çıkan yangında Hamâm-ı Kebîr ve Simkeşhâne de yanmıştır. Fakat Simkeşhâne gibi hamamın da derhal tamir ettirildiği kaynaklardan anlaşılmaktadır.

Sultan III. Ahmed'in tahttan indirilmesi ve Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa ile diğer devlet ricâlinin öldürülmelerine yol açan 1730 yılındaki ayaklanmanın bu hamamda hazırlandığı söylenir. Ayaklanmanın elebaşısı Patrona lakabıyla tanınan Arnavut asıllı Halil adlı sabıkalı bu hamamda tellâk olduğu sırada (Ferâizîzâde Said, II, 1248) isyanı kendisi gibi ayak takımı arkadaşları ile hazırlamış ve 12 Rebîülevvel 1143 (25 Eylül 1730) günü Beyazıt Camii önünden harekete geçmişlerdir. Halil'in Beyazıt Hamamı tellâklarından olduğu söylentisi, son yıllarda bu hamamı yıktırmak hususunda çok büyük gayret gösterenler tarafından hamamın adı "Patrona Hamamı"na çevrilmek suretiyle desteklenmek istenmiş ve bu eski eserin tek tarihî öneminin Patrona Halil'in burada tellâklık etmesinde toplandığı ileri sürülmüştür. Bu konuda basının da desteği sağlanarak bu XVI. yüzyıl eserinin adının Patrona Hamamı olarak zihinlere yerleşmesine çalışılmıştır.

I. Dünya Harbi içinde 1916-1917 yıllarında Avusturyalı H. Glück tarafından incelenerek planı yayımlanan Beyazıt Hamamı'nın dikkatle alınmış ölçülerle daha doğru bir rölövesi son yıllarda Aydın Yüksel tarafından ortaya konmuştur.

1930 yıllarına kadar çalışan Beyazıt Hamamı bu tarihlerden sonra caddeye komşu büyük kubbeli soyunma yerleri (camekânlar) bir şahsın mülkiyetine geçince deri deposu olarak kiraya verilmiş, arkadaki sıcaklık bölümleri ise kısmen demirci atölyesi olmuş, kısmen de kendi haline terkedilmiştir. Bu arada hamamı tahrip eden müdahaleler devam etmiş, kurşunları soyulmuş, tepe camları kırılmış, mermerler ve kurnalar götürülmüş, duvarlarda delikler ve geçitler açılmıştır. 1950-1960 arasında yıktırılması için

gösterilen büyük gayretler başarılı olamayınca hamamın büyük mekânlarının İstanbul Üniversitesi tarafından alınması yoluna gidilmiştir. Rektör Nâzım Terzioğlu, cadde üzerindeki kubbeli iki soyunma yerini kütüphane ve okuma salonuna dönüştürülmek üzere tamir ettirmiş, fakat onun rektörlükten ayrılması, arkasından da vefatı üzerine bu proje gerçekleşmeden kalmıştır. Bugün hamamın içi eskisinden daha beter bir harabe haline gelmiş bulunmaktadır.

Beyazıt Hamamı erkekler ve kadınlar kısımlarına sahip bir çifte hamamdır. Yan yana olan kısmen taştan inşa edilmiş bu iki bölümün büyük kubbeli soyunma yerleri cadde kenarında olmakla beraber erkekler kısmının yüksek sivri kemerli bir taçkapı karakterinde olan girişi caddeye açılır. Çifte hamamlarda usulden olduğu gibi kadınlar kısmının kapısı ise yan sokak (Derviş Paşa sokağı) ile bağlantılıdır. Her iki kısım da aynı planda yaptırılmıştır. Yalnız kadınlar kısmının camekân bölümü diğerinden biraz ufak ölçüdedir. Soğukluk bölümlerinde giriş eyvanlarının iki yanlarında kubbeli hücreler vardır. Esas soğukluklar (ılıklık) ise üçer kubbelidir. Sıcaklık bölümleri dört eyvanlı tipte olup köşelerde halvet hücreleri bulunur. Arkada ise boydan boya külhan uzanır. Beyazıt Hamamı'nın bir diğer özelliği, suyunun aynı yerdeki çok derin ve geniş bir kuyudan dolapla çekilmesidir. 1920'lere kadar duran bu ağaç dolap bugün ortadan kalkmışsa da bu muazzam kuyu hamamın külhanı ile Hasan Paşa Medresesi arasında kurumuş olarak durmaktadır.

Beyazıt Hamamı önünden geçen cadde 1955-1957 yıllarında genişletildiğinde zemin seviyesi de çok indirildiğinden hamamın kapısı yüksekte kaldıktan başka temelleri de meydana çıkmıştır. Bu

durum, her gün önünden geçen tonlarca vasıtanın yarattığı sarsıntı ile bilhassa erkekler kısmının cephesini tehlikeye sokmuştur. Nitekim kubbeden itibaren temele kadar inen çatlak bu değerli eserin geleceğini tehdit etmektedir. Yapıldığında herhalde muhteşem bir süslemesi olan Beyazıt Hamamı'nın, erkekler bölümünün camekân kısmının ortasını Glück tarafından da görülen ve Türk taş işçiliğinin bir şaheseri olarak tarif edilen mermerden büyük bir şadırvan süslüyordu. Konyalı Âşık Mehmed adında bir halk şairinin bu hamam hakkında 1918-1920 yılları arasında düzenlediği destanda, "Câmegâh ortası fıskiye havuz" mısraı ile tarif edilen bu

muhteşem fıskiye ve havuz 1950'li yıllarda hâlâ ayaktaydı. Ortadaki zengin işlemeli fıskiyesi barok üslûpta olduğundan XVIII. yüzyılda ilâve edilmiş olmalıdır. Bina restorasyonu için üniversiteye devredilmeden bu şadırvan yok edilmiştir. İç kısımların duvarlarında malakârî sıva süslemelerinin son kalıntıları bugün de görülmektedir. Gylli'nin ileri sürdüğü ve Evliya Çelebi tarafından da başka vesile ile tekrarlanan efsaneye göre evvelce hamamın yerinde bulunan İmparator Theodosios Anıtı, hamam yapılırken yıktırılmış olmalıdır. Evliya Çelebi bu anıtın şehri veba salgınından koruyan bir tılsım olduğunu da ilâve eder. Anıtın ne sebeple yıktırıldığı bilinmezse de hamamın temel kısmında, gövdesinin dış yü zü kabartmalarla süslü olan bazı parçalarının inşaat taşı olarak kullanılmış olduğu görülmektedir. Bugün bunlardan birkaçı hâlâ temelde durduğu gibi birkaç parça da İstanbul Arkeoloji Müzesi'ne götürülmüştür.

Beyazıt Hamamı, İstanbul'da Türk hamam mimarisinin bugün ayakta kalabilmiş mimari nisbetlerin âhengi bakımından en gösterişli örneğidir. Bu husus bilhassa cadde üzerindeki cephesinde belirlidir. Aynı zamanda şehrin en büyük ve âbidevî karakterde hamamı olan Beyazıt Hamamı, Türkleşen İstanbul'da yeni bir şehircilik anlayışına göre kurulan Beyazıt Külliyesi'nin bir parçası ve onu tamamlayan bir eleman olarak da değerlidir. Bu bakımdan korunması ve dikkatle tamir edilerek ömrünün uzatılması gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 63; Râşid, Târih, IV, 95; Ferâizîzâde Said, Gülşen-i Maârif, 1248, II; P. Gyllius, De Topographia Constantinopoleos, Lyon 1561, III, 6; Ingil, The Antiquities of Constantinople (trc. J. Ball), London 1729, s. 193-194; H. Glück, Die Baeder Konstantinopels, Wien 1921, s. 69-71, 152-153; K. Ahmet Aru, Türk Hamamları Etüdü, İstanbul 1949, s. 67-69; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı (Vakfiyeler kısmı), s. 32, 172; a.mlf., "XVI. Yüzyıl Başlarında Trabzon Livası...", TTK Belleten, XXVI/102 (1962), s. 308-309; Emin Ali Çavlı, Bayezit Hamamı Meselesi, İstanbul 1957; a.mlf., "Patrona Halil Hamamı Değil, Bayazid Hamamı", TTOK Belleteni, sy. 186-187 (1957), s. 6-7; Münir Aktepe, Patrona isyanı

1730, İstanbul 1958, s. 131 vd.; Mustafa Cezar, “Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar”, Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 346; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 213-215; çizim 73-74, rs. 318-327; Semavi Eyice, “Türk Hamamları ve Bayazıd Hamamı”, TY, sy. 244 (1955), s. 849-855; R. Ekrem Koçu, “Bayazıd Hamamı”, İst.A, IV, 2240-2243.

Semavi Eyice

BEYAZIT YANGIN KULESİ

İstanbul Beyazıt'ta İstanbul Üniversitesi bahçesinde yangın gözetlemek için inşa edilmiş kule.

Tarihi içinde en fazla yangın geçiren şehirlerden biri olan İstanbul'da şehri yangınlara karşı korumak üzere ilk defa Damad İbrâhim Paşa tarafından 1720 yılında Tulumbacı Ocağı kurulmuştur. 1749'da çıkan Küçükpazar yangını esen rüzgârla hızlanarak Ağakapısı Sarayı'nı da yakmıştı. Bu sebeple Ağakapısı yeniden yapılırken çıkan yangınları gözetleyerek tedbir almak için bir de ahşap yangın kulesi inşa edildi. Buraya yerleştirilen ve şehri gece gündüz gözetleyen acemi oğlanlarına da "köşklü" adı verildi. 1774'te Cibali yangını sırasında yanan kule eski yerinde ahşap olarak yeniden yapıldı. 1826'da Yeniçeri Ocağı kaldırılırken kule de yıktırıldı. Ancak iki gün sonra çıkan bir yangın yeniden bir kule yapılmasının gerekli olduğunu gösterince Bâb-ı Seraskerî'nin (bugün İstanbul Üniversitesi) tâlimhâne avlusuna yeni bir ahşap kule yaptırıldı. 21 Haziran 1826'da tamamlanan bu kule de kundaklanarak yakılınca 1828 yılında bugünkü kâgir kule inşa edildi.

Beyazıt Kulesi'nin bu son şeklinin mimarı Senekerim Balyan'dır. Üst yarısı kesilmiş bir piramit biçimindeki kaide üzerinde yükselen kule Batı mimari üslûbunda inşa edilmiştir. Kaidenin doğu yüzünde bir kitâbe bulunmaktadır. Keçecizâde İzzet Molla'nın tarih manzumesinin yer aldığı ta'lik hatla yazılmış bu kitâbenin üst kısmında ise bir çerçeve içinde Padişah II. Mahmud'un tuğrası yer almaktadır. Kitâbe hattat Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi tarafından yazılmıştır. 1849'da kulenin sivri külâhlı ahşap çatısı değiştirilmiş, bunun yerine dört yuvarlak pencereli birer odadan meydana gelen üç kâgir kat yerleştirilmiş, kenarlara ise demir parmaklıklar yapılmıştır.

1889'da kule üstüne bir bayrak gönderi ilâve edilmiştir. Kule alttan itibaren nöbet, işaret, sepet ve sancak katı olarak adlandırılan kısımlardan meydana gelir. Yüksekliği 85 m. olan kulenin gözetleme mahalli (nöbet katı) 50. metrededir. Kesik piramit şeklindeki ana kaidenin üzerindeki abaktan sonra

soğan biçiminde bir pabuç kısmı vardır. Yuvarlak gövdeyi dikine hatlar halinde kesen bu yivli gövde kısmının alt ve üstünde sarmallar yer alır. Gövde kısmından gözetleme katına ters soğan şeklinde bir bölümden sonra geçilir. Teras biçimindeki bu bölümün üstünde sekizgen planlı esas gözetleme bölümü vardır. Bu bölümde dekoratif unsurlar bulunur. Bütün ana duvarları taştan yapılmış olan kulenin merdiveni ahşaptır.

Günümüzde de bu tarihî yapı yangın gözetleme kulesi olarak İstanbul Belediyesi İtfaiye Müdürlüğü tarafından kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

R. Walsh – Th. Allom, Constantinople and the Scnerey of the Seven Churches of Asia Minor, London 1838, I, 38; Mustafa Cezar, "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 327-414; R. Ekrem Koçu, "Bayazıt Yangın Kulesi", İst.A, IV, 2264-2272; Semavi Eyice, "İstanbul (Tarihî Eserler)", İA, V/2, s. 1214/120.

Özkan Ertuğrul

BEYÂZÎZÂDE AHMED EFENDİ

(ö. 1098/1687)

Osmanlı âlimi ve kazaskeri.

1044 (1634) yılında İstanbul'da doğdu. İstanbul kadılarından Bosnalı Beyâzî Hasan Efendi'nin oğludur. Babasının ismine izâfeten Beyâzîzâde lakabıyla anılan Ahmed Efendi medrese tahsilini İstanbul'da tamamladı ve Şeyhülislâm Ebû Said Efendi'den mülâzemet aldı. Edirne ve İstanbul'da çeşitli medreselerde müderrislik yaptı, bu arada Sahn-ı Semân ve Süleymaniye medreselerinde ders okuttu. Halep, Bursa, Mekke ve İstanbul kadılıklarında görev aldıktan sonra 1680'de Rumeli kazaskerliğine getirildi. Ahmed Efendi İstanbul Çubuklu'daki yalısında vefat etti. Mezarı Üsküdar Divitçizâde Tekkesi bitişiğinde ailesine ait türbededir.

Tarihlerde "vak'a-i recm" olarak geçen hadise onun Rumeli kazaskerliği sırasında meydana gelmiş (1091/1680), zina isnadıyla suçlanan şahısların recmine dair kararı bizzat kendisi vermiştir. Osmanlı kaynaklarında ayrıntılı ve kısmen birbirinden farklı olarak kaydedilen recm olayı imparatorluk tarihinde tek örnek olarak dikkati çekmektedir. Kaynaklara göre, İstanbul Aksaray'da bir yeniçeri emeklisinin hanımı ile aynı semtte ipekçi dükkânı bulunan bir yahudinin zina ettikleri mahalle halkı tarafından görülmüş, durum o sırada Rumeli kazaskeri olan Beyâzîzâde Ahmed Efendi'ye bildirilmişti. Şahitler kadının yahudiyi evine aldığını ileri sürmüşler ve açık bir ifade ile her ikisini de zina halinde bulduklarına dair şahadette bulunmuşlardı. Bunun üzerine Ahmed Efendi kadının recmedilmesine, yahudinin de öldürülmesine karar vermiştir. Bazı kaynaklarda zina fiilinin şahısların ikrarları ile sübut bulmadığı ve ayrıca şahadette bulunan kimselerin de güvenilir kimseler olmadıkları gerekçesiyle kazaskerin verdiği kararın yanlış olduğu kaydedilmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Beyâzîzâde yalnızca şahitlerin sözlerine önem vermiş ve bunu ceza için yeterli görmüştür. Kadın, Sultan Ahmed Camii karşısında bulunan burmalı sütun yanında recmedilmiş, bir gün önce de yahudi öldürülmüştür (Özcan, s. 225; Silâhdar, I, 731). Recm hadisesi dolayısıyla başdefterdarlık

rûznâmçe-i evvel kalemi kâtiplerinden Patburunzâde Mehmed Efendi Beyâzîzâde'yi hicvetmişti. Ancak bir süre sonra Patburunzâde küfrü icap ettiren bazı sözler sarfetmekle suçlanarak şikâyet edilmiş ve IV. Mehmed'den alınan bir fermanla öldürülmüştür. Onun için ölüm fermanının çıkarılmasında Beyâzîzâde'nin etkili olduğu ileri sürülmüştür.

Kuvvetli bir kelâm ve fıkıh bilgisine sahip bulunan Beyâzîzâde, Molla Çelebi lakabıyla meşhur olan Muhammed b. Ali el-Âmidî'den ders almıştır. İtikadî konularda Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin görüşlerine bağlı kalmış, eserlerinde de bu görüşlere genişçe yer vermiştir. Kendisi Ebû Hanîfe'nin kelâmla ilgili risâlelerinin şârihi olarak tanınmıştır. Kelâm ilminin Kur'an ve Sünnet'e dayandığını, Ehl-i sünnet kelâmcılarının kullandıkları delillerin Kur'an'dan alınmış olduğunu savunur. Ahmed Efendi, Kur'ân-ı Kerîm'de kelâmî kavram ve metodun bulunmadığını iddia edenlere de şu cevabı verir: "Fer'î hükümlere dair âyetler sayılı iken yaratıcının varlığını ve sıfatlarını, nübüvvetin mevcudiyetini konu edinip işleyen ve inkârcıları cevaplandıran âyetler sayılamayacak kadar çoktur. Resûlullah ve ashabının bu delillerle ilgilenmediğini düşünenlere şaşarım". Beyâzîzâde'ye göre dinde her şeyden önce öğrenilmesi gereken en önemli şey akaid konularıdır. Akaid alanında mutlak anlamda taklidi benimseyenler akıl yürütmeyi terkettikleri için âsi durumuna düşüp cezaya müstahak olmuşlardır. Selef âlimlerinden ilm-i kelâma karşı nakledilen sözlerin ehl-i bid'at kelâmı için söylendiği bilinmelidir. Beyâzîzâde ayrıca aklı her türlü iyilik ve kötülüğün (hüsün ve kubuh) belirleyici kriteri kabul eden Mu'tezile ile onu geri planda tutan Eş'arîler'i eleştirir ve aklın gerçekleri anlamak için bir vasıta olduğunu kabul eder. Mâtürîdîler'le Eş'arîler arasındaki görüş farklarının elli civarında olduğunu söyleyen Beyâzîzâde bunlardan otuz altı tanesini İşârâtü'l-merâm adlı kitabında zikreder. Ahmed Efendi, ilâhî dinlerin özünün ve inanç esaslarının bir olduğunu, itikadda neshin cârî olmadığını, sadece fer'î ahkâmın değiştiğini belirtir.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi aynı zamanda devrinin önde gelen ta'lik hattatlarından olup meşhur hattat Derviş Abdi'den ders almış ve kendisinin de bazı ta'lik meşkleri olmuştur. Müstakimzâde Süleyman Efendi onun hurde ta'liki devrinde en iyi yazan hattat olduğunu söyler.

Eserleri. 1. el-Usûlü'l-münîfe* li'l-İmâm Ebî Hanîfe. Ebû Hanîfe'nin el-

Fıkhü'l-ekber, el-Fıkhu'l-ebsat, er-Risâle, el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim ve el-Vasıyye adlı risâlelerinde yer alan itikadî konuları kelâm kitaplarının tertibine göre bir araya getiren eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde çeşitli nüshaları bulunmaktadır (meselâ bk. Şehid Ali Paşa, nr. 1705/1; Lâleli, nr. 2264/7; Kılıç Ali Paşa, nr. 567/1). Süleymaniye Kütüphanesi tasnif kayıtlarında (Şehid Ali Paşa, nr. 1567/1) Usûlü'd-dîn adıyla Beyâzîzâde'ye nisbet edilmiş bulunan eserle onun el-Usûlü'l-münîfe'sinin aynı eser olduğu tesbit edilmiştir. 2. İşârâtü'l-merâm* min ʿibârâti'l-İmâm. el-Usûlü'l-münîfe'nin şerhi olup sadece Süleymaniye Kütüphanesi'nde biri müellif hattı olmak üzere (Şehid Ali Paşa, nr. 1568) ondan fazla yazma nüshası vardır. Eser ayrıca Yûsuf Abdürrezzak tarafından neşredilmiştir (Kahire 1368/1949). 3. Sevânihu'l-mutârahât ve levâʾihu'l-müzâkerât. Kaynaklarda Halep'te kadı iken Beyâzîzâde ile Halep müftüsü Kevâkibîzâde arasında çeşitli mübâhaselerin cereyan ettiği haber verilmektedir.

Risâlede ele alınan konuların bu mübâhaseleri ihtiva etmesi muhtemel olmakla birlikte risâle tartışma üslûbu taşımamaktadır. On üç kısımdan (sâniha) meydana gelen eserin birinci ve ikinci kısmında i'câzü'l-Kur'ân'ı konu alan Bakara sûresinin 23. âyeti, üçüncü kısmında aynı sûrenin inkârcılara dünyanın câzip göründüğünü ifade eden 212. âyeti, ondan sonraki kısımlarda ise sırasıyla Mülk sûresinin cehennemliklerin pişmanlıklarını dile getiren 10. âyeti, kelime-i şehâdet, Meryem sûresinin şirk inancını tenkit eden 92. âyeti, Yâsîn sûresinin güneş, ay, gece ve gündüzden bahseden 40. âyeti, Gafir sûresinin, Allah'ın kullara zulüm etmeyeceğini ifade eden 31. âyeti, Bakara sûresinin İsrâiloğulları'nın savaş talebiyle ilgili 246. âyeti, hüsün ve kubuh meselesi, orucun farziyeti (el-Bakara 2/185) ve nezirlerin yerine getirilmesi (el-Hac 22/29), güç yetirilemeyen konularda mükellefiyetin bulunmadığı ve sonuncu kısımda da zarûrât-ı dîniyyeden herhangi birini inkâr edenin tekfir edilmesinde âlimler arasında bir fikir ayrılığının olmadığı konusu işlenmektedir. Beyâzîzâde âyetlere dayalı olarak ele aldığı bu konularda Beyzâvî'yi esas almakla birlikte yer yer başka müfessirlerden de alıntılar yapmakta ve gramer kaidelerine dayanarak yorumlar getirmektedir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (Laleli, nr. 3689/2, 17 varak). Aynı kütüphanenin tasnif kayıtlarında (Giresun, nr. 110/1) Sevânihu'l-ʿulûm adıyla geçen ve ilk sayfasında "Risâletü's-Sevânih" şeklinde not düşülen risâle bir önceki eserin aynıdır. Bu nüshada da on üç konu aynı başlıklarla

işlenmekle birlikte bazı anlatım farkları göze çarpmaktadır. Bu farkların ders sırasında öğrencilerin tuttuğu notlardan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Yine Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Giresun, nr. 110/2) "Risâle müteʿallika bi's-Sevânih" adıyla kayıtlı bulunan 2,5 varaklık risâle bir ilim meclisinde kendisine yöneltilen Bakara sûresinin 23. âyetine dair soruya verdiği cevaptan oluşmaktadır. Bu cevap aynı zamanda Sevânihu'l-mutârahât'ın ilk kısmına tekabül etmektedir. Aynı kütüphanede (Esad Efendi, nr. 3707/4) "Risâle fî kavlihî Teʿâlâ: Ve in küntüm fî raybin mimmâ nezzelnâ ʿalâ ʿabdinâ" adıyla kayıtlı bulunan 2,5 varaklık risâle de bir öncekinin farklı bir nüshasından ibarettir. Nüshalar arasında görülen farklılıklar, aynı soruya değişik meclislerde farklı ifadelerle cevap verilmiş olmasından veya öğrenciler tarafından farklı notlarla tesbit edilmiş bulunmasından kaynaklanmış olmalıdır. Bu risâleye ait Süleymaniye Kütüphanesi tasnif kayıtlarında yer almayan bir başka nüsha da Giresun bölümünde (nr. 110/1) bulunan Risâletü's-sevâniḥ'in sonundadır (vr. 18-20). 4. Risâletü'l-bâhis ve'l-mücîb. Soru-cevap şeklinde kaleme alınmış manzum bir eser olup yirmi meseleyi içermektedir. Konular önce "bâhis" tarafından sorulur, sonra "mücîb" tarafından cevaplandırılır. Ele alınan meseleler içinde nezir, secdenin anlam ve şekli gibi fıkhî konular bulunduğu gibi isimmüsemmâ, rızık, fetret ehlinin sorumluluğu gibi kelâmî konular da yer almaktadır. Bâhisin soruları yirmi altı, mücîbin cevapları ise 106 beyitten oluşmaktadır. Eserin mukaddimesinde bâhise ait soru beyitlerinin daha çok olduğu, fakat hacmin genişlememesi için soruların yoğunlaştırılarak kısaltıldığı ifade edilmektedir. Soru ve cevap manzum olarak ve özet halinde kaydedildikten sonra konu nesir halindeki ifadelerle daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Eserin mukaddimesinde ifade edildiğine göre Beyâzîzâde bu risâleyi kazaskerlik döneminde görevinin verdiği gerilim ve sıkıntılardan uzaklaşmak için yazmıştır. Beyitleri "lâm" kafiyesiyle sona eren risâlenin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur (Lâleli, nr. 3689/1). Bu kitabın sadece bâhise ait yirmi altı beytini içeren başka nüshaları bulunduğu gibi (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 569/4, 569/6; Şehid Ali Paşa, nr. 2759/3) sadece mücîbe ait beyitleri ihtiva eden nüshası da vardır (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 569/5). 5. Sak (صك). Kadı tarafından düzenlenen i'lâm ve hüccetlerin yazıya geçiriliş şeklini örnekleriyle gösteren bir eserdir. Müellif önsözde, Türkçe örnek "sak"ler yazıp kadılık vazifesine yeni başlayanlara yardımcı olmak istediğini belirtmektedir (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 93). 6.

Mecmûʿa fi’l-mesâʾili’l-müntehabe. Eşʿarî ile hocası Cübbâî arasında geçen meşhur tartışma (bk. İHVE-i SELÂSE), ruhun mahiyeti, rüyaların özelliği, cebir ve ihtiyar gibi muhtelif konularda İslâm bilginlerinin görüşlerini dile getiren bir eser olup muhtemelen kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşmuştur (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1281).

Süleymaniye Kütüphanesi tasnif kayıtlarında Beyâzîzâde’ye nisbet edilen Risâletü’t-tahkīk fi’r-red ʿale’z-zındîk (Esad Efendi, nr. 1468/1) adlı risâle ona ait olmayıp kazaskerliği döneminde kendisine takdim edilmiştir; eserin müellifi bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Beyâzîzâde, İşârâtü’l-merâm, s. 32, 35, 41, 46, ayrıca bk. M. Zâhid Kevserî’nin takdimi, s. 2-9; a.e., Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1140, vr. 32b-33a; a.mlf., Sevânihu’l-mutârahât ve levâihu’l-müzâkerât, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3689/2, vr. 36a-37b; a.mlf., Sevânihu’l-ʿulûm, Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 110/ 1, vr. 12b-14a; Muhibbî, Hulâsâtü’l-eser, I, 181-182; III, 438; Uşşâkızâde, Zeyl-i Şekaik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 530-533; Silâhdar, Târih, I, 731; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 479, vr. 423b; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 642; Mehmed Handzic, Književni Rad Bosanskohercegovackih Muslimana, Sarajevo 1933, s. 8-9; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 116; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 108; Abdülkadir Özcan, Defterdar Sarı Mehmed Paşa-Zübde-i Vekāyiât (Olayların Özü), 1656-1684, Tahlil ve Metin (doktora tezi, 1979), İÜ Ed.Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3276, I, 225, 233.

Ahmet Zeki İzgöer – İlyas Çelebi

BEYDÂVÎ

(bk. BEYZÂVÎ).

BEYDEBÂ

بيدبا

Kelîle ve Dimne’nin yazarı olduğu söylenen Hintli Brahman’ın Türkçe’deki adı.

(bk. KELÎLE ve DİMNE).

BEYDİLİ

Oğuzlar’ın Bozok koluna mensup boy.

Beydili (Beg-dili, Beg-tili) adına ilk olarak Dîvânü Lugāti’t-Türk’te rastlanmaktadır. Yirmi iki Oğuz boyunun yedincisi olarak gösterilen Beydili’nin hayvanlarına ve eşyalarına vurdukları damga (لا ک) şeklindedir. Eserini XIV. yüzyıl başlarında tamamlayan Reşîdüddin ise hükümdar çıkaran beş büyük boydan biri olarak nitelendirdiği Beydili’nin “büyükler gibi aziz” mânasına geldiğini söyler ve damgalarını da (ى) şeklinde gösterir. Bununla beraber bugün Beydili’nin anlamı kesin olarak belirlenememiş ve bu adın beg/bey ile dilden (tutsak veya söz) meydana gelen birleşik bir kelime olduğu ihtimali üzerinde durulmuştur.

Diğer Oğuz boylarında olduğu gibi kaynaklarda XIV. yüzyıla kadar Beydili’nin adına pek rastlanmamaktadır. Ancak bunlardan önemli bir kolun Selçuklu İmparatorluğu’nun kuruluşunda rol oynadıkları ve Anadolu’nun fethine katıldıkları muhakkaktır. Selçuklu fütühatına katılmayan kollar ise Horasan’da Sultan Sencer’i yenen Oğuzlar’a mensup teşekküller arasında yer almış ve Moğol istilâsı üzerine de Azerbaycan ve Doğu Anadolu’ya, daha sonra da Suriye’ye göç etmişlerdir. Suriye’deki Beydililer Bozok kolunun önemli boylarından biri olmuş, bu koldan bir boy İran’a giderek Safevî Devleti’nin kurulmasında rol oynarken diğerleri Yeni İl ile Halep Türkmenleri içinde ve İç İl yöresinde yurt tutmuşlardır.

Beydili’nin en büyük kolu ise Halep Türkmenleri içinde bulunuyordu. 1520’de Bekir Bey, At Güden Bey ve Yalvaçoğlu Abdi Bey olmak üzere üç cemaatten, 1525-1530 arasında kırk üç cemaatten, 1536’da otuz dokuz cemaatten, 1552’de altmış altı cemaatten, 1570’te ise altmış dokuz cemaatten teşekkül ettiği kaydedilen Beydili’nin bu tarihlerde yaklaşık 1000 hane dolayında bir nüfusa sahip olduğu görülüyor. Bu gruptan en önemlileri Karacalu, Kürtler, Bozkoyunlu, Kuzucuklu, Balabanlı, Taş-baş, Dimleklü, Ulaşlu, Tatalu gibi cemaatlerdi. Naîmâ tarafından Halep, Rakka ve Diyarbekir bölgelerinde yoğun bir nüfusa ve çok miktarda at, koyun ve deveye sahip bulundukları bildirilen Beydililer’in en güzel yaylak ve

kışlağa mâlik oldukları da kaydedilmektedir. Nitekim Osmanlı Devleti onları, gerek eşkıyalık sayılan taşkın hareketleri gerekse savaşçı vasıfları dolayısıyla Suriye'deki Arap kabilelerine karşı bir set teşkili gayesiyle Rakka ve yöresine yerleştirmeye teşebbüs etmiştir. Bu iskâna Yeni İl Türkmenleri içinde bulunan 1069 hânelik Beydili kolu da dahil edilmiştir. 1690-1691'de Akçakale'den Rakka'ya kadar olan sahada Belih nehri kıyılarına iskân emri verilen cemaatlerden Yeni İl'e tâbi Bekmişlü 500 çadır, Kara Şeyhlü 600 çadır, Bozkoyunlu 600 çadır, diğer Bozkoyunlu 200 çadır, Dimleklü 500 çadırdı. Bu sırada boyun başında Bozkoyunlu'dan Fîruz Bey, oğlu Şâhin Bey, kardeşi Kenan Bey ve Kurt Bey bulunuyordu. Halep Türkmenleri arasındaki Beydili'den iskân emri verilenler ise Tatalu, Kazlı, Balaban, Araplı, Taşbaş, Sincanlu ve Güneş cemaatleri idi. Ancak aynı bölgelere Beydili oymaklarıyla birlikte iskân edilen diğer cemaatlerin birer yolunu bularak kaçmaları, Beydililer'in Arap aşiretlerine karşı yalnız kalmalarına sebep olmuştur. Nitekim 1702'den itibaren Yeni İl ve Halep Türkmenleri'nden bazı cemaatlerin de buraya sevkedildiği görülüyor (BA, MAD, nr. 8458, s. 205). Yeni İl ve Halep Türkmenleri içindeki bu Beydili cemaatlerinin 1683 Bağdat Seferi'nde zahire naklinde önemli hizmetlerde bulundukları da belirtilmelidir.

Belih nehri kıyılarına yerleştirilen bu Beydili obaları XIX. yüzyılda dağılmış ve Karaşıhlı, Araplı, Torun, Bekmişlü, Güneç (Güneş obası), Hacı Ali, Kazlı, Kadirli, Bayındırlı ve Ceritli oymakları Gaziantep, Urfa, Nizip, Karkamış, Oğuzeli ve Kilis yöresine yerleşmiştir. Bugün Beydili'den Araplı obasının Çörten höyüğü, Teleyli ve Ağdaş köyleriyle Bekmişlü, Kazlı, Güneç Bayraktar, Kadirli, Hacı-Mahlı, Haydarlı ve Çelebi obaları köyleri tamamen Suriye sınırları içinde kalmıştır. Bu Türk köyleri, gerek İstiklâl Savaşı'nda gerekse Hatay'ın anavatana katılmasında büyük hizmetlerde bulunmuşlardır.

Beydili Türkmenleri'nin elli dört vergi hânesi olan diğer bir kolu ise Tarsus'ta Kosun nahiyesi Türkmen teşekkülleri arasında bulunuyordu. Ayrıca II. Bayezid devrinde İç İl'de Gülnar kazası dahiline yerleşmiş Beydililer bugün de adlarını hâlâ muhafaza ettikleri köyler kurmuşlardır. 27 Ramazan 966 (3 Temmuz 1559) tarihli bir kayda göre bu Beydili kolunun bölgeye bu tarihten evvel geldiği anlaşılmaktadır (A. Refik, s. 1). Bu bölgede olduğu gibi Anadolu'nun diğer yörelerinde de Beydililer'e ait

köyler kurulmuş olup bugün aynı adı taşıyan birçok köy mevcuttur.

İran'a giden Beydililer ise Safevî Devleti'nin kuruluşunda önemli rol oynayan Şamlu boyu içinde yer almışlar ve zamanla bu boyun en önde gelen grubunu oluşturmuşlardı. Beydili boy beyleri de Şah Tahmasb devrinden itibaren Safevî Devleti idaresinde yüksek mevkiler elde etmişlerdi. Özellikle I. Abbas döneminde bu boyun başındaki Zeynel Bey hem eşik ağası* hem de Rey valisi olmuş, Şah Sâfî zamanında başkumandanlık mevkiine getirilmişti. Beydili beylerinin XVIII. yüzyıla kadar İran devlet idaresindeki nüfuzları sürdü. Bu yüzyıldan sonra ise giderek tesirleri kaybolmaya yüz tuttu. Yine aynı yüzyılda Beydili grupları Azerbaycan bölgesinde yerleşik hayata geçmeye başladılar. Bugün İran toponimisinde Beydili adını taşıyan iskân birimleri görülmemekle birlikte bu isim özellikle şahıs adı olarak yaşamaktadır. Sovyet Azerbayan Cumhuriyeti topraklarında ise Beydili ve Beydilli adlı iki yerleşme yerine rastlanır. Ayrıca Esterâbâd'da da Göklen Beğdili ismi görülür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 8458, s. 205; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 56; Naîmâ, Târih, III, 8; Ahmed Refik, Anadolu'da Türk Aşiretleri, İstanbul 1930, s. 1, 84, 100-101, 202-203; Ali Şahin, Güney Anadolu'da Beydili Türkmenleri ve Baraklar, Ankara 1962, s. 22 vd.; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretleri İskân Teşebbüsü (1691-1696), İstanbul 1963, s. 55, 56-62; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, Ankara 1972, s. 210, 297-310; a.mlf., Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 171-173; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, s. 38, 49, 116, 137; İlhan Şahin, "XVI. Asırda Halep Türkmenleri", TED, sy. 12 (1982), s. 694-697; a.mlf., "1638 Bağdad Seferi'nde Zahire Nakline Memur Edilen Yeni-il ve Haleb Türkmenleri", TD, sy. 33 (1982), s. 231-234; Gerhard Doerfer, "Bīgdelı", EIr., IV, 251-252.

Yusuf Halaçoğlu

BEYHAK

بيهق

İran’da tarihî bir şehir ve bölge.

İran’ın kuzeydoğusundaki Horasan bölgesinin başlıca şehirlerinden birini oluşturan Sebzevâr’ın eski adıdır ve yönetim merkezi olduğu idarî bölgeye de Sebzevâr adı verilmiştir. Tahran’dan doğuya Meşhed’e uzanan kara ve demiryolu bu bölgeden geçer. Yeşil bitki örtüsü, madenleri, değerli taşları ve mermer yatakları ile ünlüdür.

Beyhak’ın İslâm öncesi tarihi hakkında pek az bilgi bulunmaktadır. Med, Pers ve Partlar zamanında Horasan’ın önemli merkezlerinden biri olmuş, Sâsânî hükümdarları Ceyhun’dan gelen saldırıları önlemek için burayı tahkim etmişlerdir. İbnü’l-Esîr, Beyhak’a yakın Hüsrevcird hakkında verdiği bilgiler arasında, Keyhusrev’in (Kyros) Efrâsiyâb’ı öldürmeden önce bu kaleyi inşa ettirmiş olduğundan bahseder. Sâsânî-Akhun (Heyâtıla) mücadelesinde Beyhak diğer Horasan şehirleri gibi istilâya mâruz kaldı. Beyhak, Hz. Osman’ın Basra Valisi Abdullah b. Âmir’in kumandanlarından Edhem b. Külsûm tarafından fethedildi (30/650-51). Emevî ve Abbâsî hâkimiyeti sırasında

İslâm kültür ve medeniyeti Beyhak’ta hızla yayıldı. Sırasıyla Tâhirîler (821-873), Sâmânîler (819-1005) ve Gazneliler (963-1186) bölgede hükümran oldular. Tahirîler zamanında burada 395 köy vardı ve bunların 321’i yıllık 178.796 dirhem haraç ödüyordu. Selçuklular devrinde buraya bağlı Turayşit’teki Bâtınîler ayaklandılar ve halkını kılıçtan geçirdiler (1105). Daha sonra Hârizmşahlı Alâeddin Atsız Beyhak üzerine kuvvet gönderdi ve beş gün süren çarpışmalardan sonra şehri ele geçirerek yağmalattı (1142). Onun kardeşi Yinal Tegin de 1153-1154’te Beyhak’ı iki yıl süreyle kuşattıktan sonra zaptetti ve halkı tekrar cezalandırdı. Haziran 1160’ta Müeyyed Ay-Aba Beyhaklılar’ı teslim olmaya zorlayarak kaleyi ele geçirdi.

Moğollar XIII. yüzyılda yolları üzerindeki Beyhak’ı da diğer Horasan

şehirleriyle birlikte istilâ ve tahrip ettiler, binlerce insanı öldürdüler. Şehir, sağ kalan halkın dağılması ve geri dönmemesi üzerine uzun süre ıssız kaldı. Daha sonraki yıllarda Beyhak adı kullanılmaz oldu ve şehir yalnız Sebzevâr adıyla anıldı. Sebzevâr İlhanlı hükümdarı Abaka Han zamanında (1265-1282) tekrar imar edilmiş ve burada para basılmıştır. Timur ve halefleri devrinde yeniden önem kazanan şehir, buraya bağlı Baştın'da doğan Emîr Abdürrezzâk'ın kurduğu Serbedârîler hânedanının idaresinde (VIII / XIV. yüzyıl) yine bazı siyasî hadiselerin merkezi oldu. Timurlular'dan (1370-1506) sonra bölgeye hâkim olan Safevîler zamanında (1501-1732) Sebzevâr'da Sünnî Özbekler'le Şiî Safevîler arasında 1581 ve 1595'te iki büyük savaş vuku bulmuştur. Kaynaklarda Beyhak veya Sebzevâr'a bağlı görünen önemli merkezler Hârisâbâd, Hüsrevcird, Huvâr ve Turayşit'tir.

Nîşâbûr gibi kültür hayatında akisler bırakmış ünlü Horasan şehirlerinden ve Şiîlik propagandasının en önemli merkezlerinden biri olan Beyhak Hâricîler'in sebep olduğu isyanlarla Kerrâmîler, Sünnîler ve Şiîler arasında çıkan kanlı olaylara sahne olmuştur. Bunun yanında Beyhak'ta birçok fikir ve ilim adamı yetişmiştir. Şâfiî fakihi Ebü'l-Hasan Muhammed b. Şuayb (ö. 324/936), es-Sünenü'l-kübrâ müellifi ve Şâfiî fakihi Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī (ö. 458/1066), Şeyh Âzerî, Târîh-i Beyhakī (Mesûdî) yazarı Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin (ö. 1077), İbn Funduk diye şöhret kazanan Târîh-i Beyhak, müellifi Zahîrüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Zeyd (ö. 1170) ve Tâcü'l-mesâdır adlı eserin sahibi Ahmed b. Ali Buca' Ferek (ö. 1150) gibi şahsiyetler bunlar arasındadır. Sebzevâr'ın nüfusu 1986 sayımına göre 129.103 tür.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 586; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. A. Ekber Feyyâz), Meşhed 1370 hş., s. 34, 44, 369; Beyhakī, Târîḫ (Behmenyâr); Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 537-538; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 61, 226, 317, 398; XI, 85, 215; Ebü'l-Fidâ, Takvîmü'l-büldân (nşr. A. Âyetî), Tahran 1349, s. 481, 509, 521; Müstevfî, Nüzhetü'l-kulûb (Strange), s. 149-150; Mîrhand,

Ravzatü’s-safâʾ (nşr. Abbas Pervîz), Tahran 1338 hş./1959, V, 179, 604-605, 607-608; Devletşâh, Tezkire, s. 277; a.e. (trc. Necati Lugal), Ankara 1963-67, I, 363, 424, 426, 433; II, 93-165; Muhammed Hasan Han, Mir’âtü’l-büldân, Tahran 1294-97, I, 327; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 56, 57, 78; M. Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, 152-153, 342, 423; J. Aubin, “La fin de L’État Sarbadâr du Khorassan”, JA, CCLXII/1-3 (1974), s. 95-118; a.mlf., “Aux Origines d’un Mouvement Populaire Médiéval le Cheykhisme du Beyhaq et du Nichâpour”, SIr., V/2 (1976), s. 213-224; Cl. Huart, “Beyhak”, İA, II, 582; T. W. Haig, “Sebzvar”, a.e., X, 299-300; A. K. S. Lambton, “Bayhak”, EI^2 (İng.), I, 1130; C. E. Bosworth, “Bayhaq”, EIr., III, 888-889; V. F. Buchner, “Serbedârîler”, İA, X, 509-512.

Enver Konukçu

BEYHAKĪ, Ahmed b. Hüseyin

أحمد بن حسين البيهقي

Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Alî el-Beyhakī (ö. 458/1066)

Muhaddis ve Şâfiî fakihi.

Şâban 384'te (Eylül 994) Nîşâbur'a bağlı Beyhak bölgesinin Hüsrevcird köyünde doğdu; bu sebeple Hüsrevcirdî nisbesiyle de anılır. Beyhak'ta büyüdü ve ilk tahsilini burada yaptı. On beş yaşında iken hadis okudu, daha sonra da fıkıh öğrenmeye başladı. Fıkıh ilminde hocası Ebü'l-Feth Nâsır b. Muhammed el-Mervezî'dir. Muhtelif hocalardan faydalanmak maksadıyla İsferâyin, Tûs, Hemedan, İsfahan, Rey, Nîşâbur, Bağdat, Kûfe, Mekke gibi yerleri dolaştı. Hadisi diğer ilimlere tercih ederek sadece onunla meşgul olmaya başladı. Hadis ilminin en önemli meselelerini Hâkim en-Nîsâbûrî'den öğrendi ve hocaları içinde en çok ondan faydalandı. Diğer hocaları arasında muhaddis, kelâm ve fıkıh âlimi İbn Fûrek, zâhid ve vâiz Harguşî, fakih ve muhaddis İbn Mahmiş, mutasavvıf Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Ebû Hâzim el-Abdûyî, muhaddis, fakih ve kelâm âlimi Ebû İshak Rükneddin İsferâyînî, muhaddis Ebû Zer el-Herevî, muhaddis ve fakih Berkanî, İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî gibi meşhur âlimler bulunmaktadır. Tanınmış talebeleri arasında, şeyhü'l-kudât İbnü'l-Beyhakī diye bilinen oğlu İsmâil b. Ahmed, Hafîdü'l-Beyhakī diye anılan torunu Ubeydullah b. Muhammed, Mekke ve Medine fakihi muhaddis Furâvî, Horasanlı muhaddis Zâhir b. Tâhir, muhaddis Ebü'l-Meâlî Muhammed b. İsmâil el-Fârisî sayılabilir.

Beyhakī 406 (1015-16) yılından itibaren eserlerini telif etmeye başladı. Hadis ilmindeki sağlam bilgisi ve güçlü hâfızasıyla kendini kabul ettirdi. Hadislerde mevcut gizli kusurların tesbiti ile birbirine zıtmış gibi görünen rivayetlerin uzlaştırılmasında ve hadislerin fıkhını kavramada devrinin otoritesi oldu. Nîşâburlu âlimler kitaplarını, özellikle Marifetü's-sünen ve'l-âsâr'ını kendilerine okutmasını rica ettikleri için 441 (104-950) yılında bu maksatla Beyhak'tan Nîşâbur'a gitti. Bu şehre sonraları iki defa daha geldi.

Beyhakī fıkıh ve usûl-i fıkıh sahalarında da devrinin otoritelerinden biriydi. Mensubu bulunduğu Şâfiî fıkhının üstünlüğünü savundu ve bu alanda değerli eserler verdi. Bu sebepledir ki İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, her Şâfiî fakihinin İmam Şâfiî'ye minnet borcu olduğunu, ancak mezhebini ve görüşlerini müdafaa etmek için Beyhakī'nin kaleme aldığı eserler sebebiyle İmam Şâfiî'nin ona minnettar olması gerektiğini söyler (İbn Asâkir, s. 266). Gerçekten de Beyhakī'nin eserleri sayesinde Şâfiî fıkhı daha geniş bir muhite yayılma ve tutunma imkânı bulmuştur. Zehebî'ye göre, geniş ilmi ve âlimler arasındaki ihtilâflara olan derin vukufu sebebiyle kendi adına bir mezhep kurup ictihad etmeyi arzu etseydi bunu mükemmel bir şekilde başarabilirdi. Onun ilimdeki yerini tesbite çalışan otoriteler, hem hadis hem de fıkıhtaki üstün mevkiine ve Eş'arî kelâmındaki geniş bilgisine özellikle işaret ettikten sonra çeşitli ilimlere vâkıf olduğunu, daha önce benzeri görülmeyen eserler verdiğini ve 1000 cüzü bulan eserlerinin hacmi itibariyle de seleflerini geçtiğini belirtirler. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey zamanında (1040-1063) vezir Amîdülmülk'ün teşvikiyle Eş'arîler aleyhinde şiddetli bir takip başladığı zaman Eş'arî olması sebebiyle Beyhakī de İmam Kuşeyrî ve İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî

gibi yurdundan ayrılarak Mekke'ye sığındı.

Beyhakī 10 Cemâziyelevvel 458'de (9 Nisan 1066) Nîşâbur'da vefat etti. Cenazesi Beyhak'a nakledilerek doğduğu yer olan Hüsrevcird'de toprağa verildi. Beyhakī dünya malına değer vermeyen zâhid bir âlimdi. İlim tahsili uğrunda ve hayatının daha sonraki devirlerinde çeşitli sıkıntılar çektiği halde bunlardan kimseye şikâyet etmezdi. Maddî imkânsızlık sebebiyle Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin sünenlerine sahip olamadığı rivayet edilir. Hz. Peygamber'in ve ashabın örnek hayatını yaşamaya çalışırdı. Otuz yıl aralıksız oruç tuttuğu nakledilmektedir. İlmî tartışmalarda rakiplerine karşı son derece anlayışlı ve insaflı davranırdı.

Eserleri. Beyhakī bütün eserlerini muhaddislere has metotla her rivayetin senedini zikrederek yazmıştır. Mevzû* olduğunu bildiği bir haberi kitaplarına almamayı prensip edinmiştir. Eserlerini şöyle sıralamak mümkündür:

A) Hadisle İlgili Olanlar. 1. es-Sünenü'l-kübrâ*. es-Sünenü'l-kebîr diye de

anılan eser diğer hadis kitaplarında bulunmayan pek çok hadisi, sahâbe ve tâbiîn kavlini muhtelif rivayetleriyle birlikte ihtiva etmekte olup fıkıh bablarına göre yapılan tertibinde Şâfiî fıkhı ön planda tutulmuştur. İbnü't-Türkmânî'nin Beyhakī tarafından yapılan hadis değerlendirmelerini yer yer tenkit ettiği ve bazı konularda açıklayıcı bilgiler verdiği el-Cevherü'n-nakī fi'r-reddi ʻale'l-Beyhakī adlı kitabıyla birlikte on cilt halinde basılmıştır (Haydarâbâd 1344-1355). 2. el-Medhal ilâ Kitâbi's-Sünen. es-Sünenü'l-kübrâ'ya giriş mahiyetindeki bu eser Muhammed Ziyâürrahmân el-Aʻzamî tarafından yayımlanmıştır (Küveyt 1985). Aʻzamî eserin usûl-i hadîse dair olan birinci cüzünün kaybolduğunu belirtmektedir. 3. Maʻrifetü's-sünen ve'l-âsâr. es-Sünen ve'l-âsâr veya Maʻrifetü'ş-Şâfiî li's-sünen ve'l-âsâr adlarıyla da bilinen kitap Şâfiî fıkhının dayandığı hadisleri, sahâbe ve tâbiîn sözlerini ihtiva etmekte ve onların güvenilir olduğunu ispata çalışmaktadır. Tâceddin es-Sübkî, bir Şâfiî fakihinin yanında bu kitabın mutlaka bulunması gerektiğini söyler. Hanefî fakihi Ebû Caʻfer et-Tahâvî, Şerhu Meʻâni'l-âsâr'ında bu esere çeşitli tenkitler yöneltmektedir. Brockelmann bu eserle es-Sünenü'l-kübrâ'nın aynı kitap olduğunu zannetmiştir (İA, II, 582). Dört ciltlik eserin I. cildi Ahmed Sakr tarafından neşredilmiştir (Kahire, ts.). 4. es-Sünenü's-sugrâ. İki cilt hacmindeki eserin 392 varaktan ibaret olan 18. cüzü Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 269). Brockelmann Maʻrifetü's-sünen ile bu eserin aynı kitap olduğunu ileri sürmüştür (GAL, I, 447; Suppl., II, 619). 5. el-Kırâ'atü halfe'l-imâm. Namazda kıraatin zaruretine ve imama uyan kimselerin Kur'an okuması icap ettiğine dair hadislerle sahâbe ve tâbiîn sözlerinden 450'sini topladığı bu eser ilk olarak Hindistan'da basılmış (tarihsiz), daha sonra Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1405/1984). 6. Kitâbü Tahrîci ehâdîsi'l-Üm. Eserin İrlanda'da (The Chester Beatty Library) bir nüshası, Kahire'de ise bu nüshanın mikro filmi bulunmaktadır (Brockelmann, GAL, I, 447; Suppl., II, 619; Şerif Nâyif, s. 50, dipnot 1). 7. Fezâ'ilü'l-evkāt. Receb, şâban, ramazan, şevvâl, zilhicce ve muharrem ayları ile cuma, pazartesi ve perşembe günlerinin fazileti ve her ay üç gün oruç tutmanın sevabına dair 307 rivayetin toplandığı eser Adnan Abdurrahman Mecid el-Kaysî tarafından Mekke'de yayımlanmıştır (1410/1990).

B) Akaidle İlgili Olanlar. 1. el-Esmâ' ve's-sıfât*. Eserde Allah Teâlâ'nın isimleri Kitap, Sünnet ve icmâa dayanılarak açıklanmış, bilinen doksan

dokuz isminin dışında başka isimleri olduğu da gösterilmiştir. Çeşitli baskıları olan eser son defa İmâdüddin Ahmed Haydar tarafından iki cilt olarak neşredilmiştir (Beyrut 1405/1985). 2. Delâ'ilü'n-nübüvve*. Sahih rivayetlere dayanarak Hz. Muhammed'in herhangi bir insandan farklı taraflarını, peygamberliğini belirten yanlarını, mûcizelerini derlediği meşhur eseridir. Abdülmu'tî Kal'acî tarafından yedi cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1405/1985). 3. Şu'abü'l-îmân*. el-Câmi'u'l-musannef fî beyâni şu'abi'l-îmân adıyla da anılan eserde, imanın altmış veya yetmiş küsur şubesi bulunduğunu belirten hadisten hareketle bunların nelerden ibaret olduğu âyet ve hadislerin yardımıyla tesbite çalışılmaktadır. Eser Ebû Hâcir Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl tarafından iki cildi fihrist olmak üzere dokuz cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1410/1990). 4. el-İ'tikad ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd. Müellif bu eserde âlemin sonradan yaratıldığına, onu yaratanın benzeri bulunmayan bir ilâh olduğuna, Allah'ın sıfatlarına, kader ve onunla ilgili olarak hidâyet, dalâlet, ecel, rızık gibi meselelere, kabir azabı, şefaat, ba's, hisâb, mîzan, cennet ve cehennem gibi âhiret hallerine, sünnete sarılıp bid'attan kaçınmaya, ülü'l-emre itaate, Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu ispata,

evliyânın kerâmetleri, ashap, Ehl-i beyt, aşere-i mübeşşere ve dört halifeye dair selef akîdesini âyet ve hadislerle ortaya koymaktadır. Eseri önce Ahmed Muhammed Mürsî tahkik etmeden (Kahire 1380/1961), daha sonra da Ahmed İsâm el-Kâtib bazı notlarla (Kahire 1401/1981) yayımlamışlardır. Beyrut'taki Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye eseri bir komisyona hazırlatarak neşretmiş (1404/ 1984), son olarak da Kemal Yûsuf el-Hût güvenilir bir yazmasıyla matbu nüshaları karşılaştırıp elde ettiği metni yayımlamıştır (Beyrut 1405/1985). 5. Kitâbü'l-Kazâ ve'l-kader. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Şehid Ali Paşa, nr. 1498) 108 varak hacminde bir nüshası bulunmaktadır (ayrıca bk. Brockelmann, GAL [Ar.], VI, 231). Ebü'l-Fidâ el-Eserî tarafından yayımlanan el-Kazâ' ve'l-kader ise Şu'abü'l-îmân'ın konuyla ilgili bölümünün aynen neşrinden ibarettir. 6. Kitâbü'l-Ba's ve'n-nüşûr. Âmir Ahmed Haydar tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1986). 7. İsbâtü 'azâbi'l-kabr (ve su'âli'l-melekeyn). Âyet, hadis ve selef âlimlerinin sözlerine dayanarak kabir azabının varlığını aklen ve dinen ispat ettiği bu eser Mustafa Saîd Hâlid tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1986). 8. Kitâb fî hayâti'l-enbiyâ' fî kubûrihim. Kâtib Çelebi'nin Mâ verede fî hayâti'l-enbiyâ' (ve) ba'de vefâtihim adıyla zikrettiği ve 1000 meseleyi ihtiva

ettiğini söylediği (Keşfü'z-zunûn, II, 1355) eserin Medine'de bir nüshası bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 619).

C) Ahlâkla İlgili Olanlar. 1. el-Âdâb. Ana babaya, akrabaya ve diğer insanlara yapılması gereken iyilikler, karşılıklı vazifeler, belli başlı kötü huylar ile nefsi bu huylardan kurtarıp terbiye etmenin yolları ve diğer İslâmî edepler hakkında 1194 hadisin derlendiği eser Abdülkādir Ahmed Atâ tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1406/1986). 2. ez-Zühdü'l-kebîr. Uzlet, dünyaya önem vermeme, ölüm gelip çatmadan önce hayatı değerlendirme gibi zühd ve takvâ ile ilgili konulardaki hadisleri, muhtelif zâhid ve âlimlerin bu konudaki görüşlerini ihtiva etmektedir. 989 rivayetin senedleriyle birlikte zikredildiği eseri Âmir Ahmed Haydar yayımlamıştır (Beyrut 1408/1987). 3. el-Erbaʿûne's-sugrâ. Allah'ın birliği, tevbe, nefsi murakabe, doğruluk, tevekkül, ihlâs, helâl kazanç, iyilik, merhamet, tevazu vb. kırk konuya dair 161 rivayetten meydana gelmektedir. Her konuda mükerrer senedlerle birlikte en az iki, en çok beş altı rivayet bulunmaktadır. Eser Ebû Hâcir Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1987). Keşfü'z-zunûn'da (I, 53) el-Erbaʿûn fi'l-ahlâk adıyla zikredilen ve 100 hadis ihtiva ettiği belirtilen kitap da budur. Aynı konuda el-Erbaʿûne'l-kübrâ adlı başka bir eserinin daha bulunduğu kaydedilmektedir. 4. ed-Da'avâtü'l-kebîr. Eserde Hz. Peygamber'in bizzat yaptığı veya sahâbîlerden birine öğrettiği dualar bir araya getirilmiştir. Tâceddin es-Sübkî bu eserin bir benzerinin daha bulunmadığını yeminle söyler. Eserin yarısı olduğu belirtilen ve 260 hadisi ihtiva eden bir bölümü Bedr b. Abdullah el-Bedr tarafından rivayetler değerlendirilmek suretiyle yayımlanmıştır (Küveyt 1409/1989). Kaynaklarda Beyhakī'nin bir de ed-Da'avâtü's-sagīr adlı eserinden söz edilmektedir.

D) Şâfiî Mezhebiyle İlgili Olanlar. 1. Menâkıbü'ş-Şâfi'î. Kendisinden önce bu konuda on kadar eser yazılmış olmakla beraber Beyhakī'nin kitabı hepsinden daha mükemmeldir. Eserde Kureyş kabilesine mensup olan İmam Şâfiî'nin asâletine işaret ettikten sonra onun ikinci asrın müceddidi olduğunu, fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis ve kelâm gibi dinî ilimlerdeki üstünlüğü yanında diğer ilimleri de bildiğini ifade etmekte, zühd ve takvâsını ve diğer faziletlerini dile getirmekte, ailesini ve önemli talebelerini zikretmektedir. Bu arada bazı hadislerde geçen "Kureyşli âlim" ifadesiyle İmam Şâfiî'nin

kastedildiğini söyler (I, 26, 54). Bu yorumun doğruluğu bir yana esasen söz konusu hadisler de zayıftır. Eser Ahmed Sakr tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1390-1391/1970-1971). 2. Beyânü hata'i men ahta'e 'ale'ş-Şâfi'î. Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr'da İmam Şâfiî'nin kitaplarını rivayet edenlerin yaptığı yanlışları yeri geldikçe belirten müellif daha sonra bunları müstakil bir kitapta toplamıştır. Ayrıca İmam Şâfiî'nin bazı meselelerde isabetli hüküm vermediğine dair muhtelif kimseler tarafından ileri sürülen iddiaları da cevaplandırmıştır. Eser Halil Molla Hâtır (Riyad 1980) ve Şerif Nâyif Duays tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1402/1983). 3. el-Mebsût. Nusûsu'ş-Şâfi'î diye de bilinen eserde müellif İmam Şâfiî'ye ait fıkhî metinlerin tamamını toplamış ve bunları talebelerine okutmuştur. Bazı kaynaklarda bu kitabın üç cilt olduğu kaydedilirken Keşfü'z-zunûn'da (II, 1581-1582) el-Mebsût fî fürû'i'ş-Şâfiʿiyye başlığı altında bu kitabın Beyhakī'nin en büyük ve en önemli eserlerinden biri olduğu, yirmi cilt hacminde bulunduğu söylenmekte, Nusûsu'ş-Şâfi'î başlığı altında ise (II, 1957) on ciltlik bir eser olduğu kaydedilmektedir. Eserin Bodleiana Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (Brockelmann, GAL, I, 447). 4. el-Hilâfiyyât beyne'ş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe. Kaynaklarda bu adla zikredilen, fıkıh bablarına göre tertip edilmiş eserin Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde (nr. 277-278) Kitâb fî beyâni ihtilâfi'l-İmâmi'l-Hanefî ve'l-İmâmi'ş-Şâfi'î, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde de (III. Ahmed, nr. 1154) Kitâbü'n-Nüket fi'l-mesâili'l-muhtelef fîhâ beyne'ş-Şâfi'î ve beyne Ebî Hanîfe adlarını taşıyan birer nüshası bulunmaktadır. Sübkî bu eserin de kendi türünün ilki olduğunu, böyle bir kitabı ancak hem fıkhı hem de hadisi iyi bilen birinin yazabileceğini söylemektedir. 5. Ahkâmü'l-Kur'ân. Mecmû'âtü kelâmi'ş-Şâfi'î fî ahkâmi'l-Kur'ân adıyla da anılmaktadır. Abdülganî Abdülhâlik tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1395).

Beyhakī'nin bunların dışında çeşitli kaynaklarda şu eserleri de zikredilmektedir: et-Tergīb ve't-terhîb, el-Ma'ârif (Maʿrifetü

'ulûmi'l-hadîs), Fezâ'ilü's-sahâbe, Menâkıbü'l-İmâm Ahmed, Şerhu'l-esmâ'i'l-hüsnâ, Kitâbü'r-Rü'ye, Câmi'u ebvâbi kırâ'ati'l-Kur'ân, Kitâbü'l-Esrâ, Yenâbî'u'l-usûl (el-Yenâbî' fi'l-usûl), el-Muhît (el-Muhît yete'alleku bi-'ilmi'l-hadîs).

BİBLİYOGRAFYA

Beyhakī, Beyânü hata’i men ahta’e ‘ale’ş-Şâfi‘î (nşr. Şerif Nâyif), Beyrut 1402/1983, nâşirin mukaddimesi, s. 15-52; a.mlf., Delâ’ilü’n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/ 1985, nâşirin mukaddimesi, s. 92-119; a.mlf., el-İ‘tikād ve’l-hidâye ilâ sebîli’r-reşâd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1405/1985, nâşirin girişi; el-Hâfız el-Beyhakī fî sütûr, s. 7-13; Sem‘ânî, el-Ensâb, II, 381; İbn Asâkir, Tebyînü kezibi’l-müfterî, s. 265-267; İbnü’l-Cevzî, el-Muntazam, VIII, 242; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 75-76; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ, XVIII, 163-170; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, III, 1132-1135; Sübkî, Tabakāt, IV, 8-16; İsnevî, Tabakātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 198-200; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, V, 77-78; Keşfü’z-zunûn, I, 9, 53, 261, 400, 574, 721, 760; II, 1007, 1047, 1391, 1393, 1455, 1581-1582, 1621, 1726, 1739, 1836, 1957, 2051; Abdülazîz ed-Dihlevî, Bustânü’l-muhaddisîn, s. 101-104; Serkîs, Muʿcem, I, 620-621; Brockelmann, GAL, I, 446-447; Suppl., I, 618-619; a.mlf., GAL (Ar.), VI, 231; a.mlf., “Beyhakî”, İA, II, 582; a.mlf., “el-Beyhakī”, DMİ, IV, 429-430; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 33-34; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/2, s. 513-523; M. Şerefeddin, “Selçuklular Devrinde Mezâhib”, TM, I (1925), s. 104-105; J. Robson, “al-Bayhakī”, EI² (Fr.), I, 1164; a.mlf. – İdâre, “el-Beyhakī”, UDMİ, V, 317-318.

M. Yaşar Kandemir

BEYHAKĪ, Ahmed b. Hüseyin

أحمد بن حسين البيهقي

Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Alî el-Beyhakī (ö. 458/1066)

Muhaddis ve Şâfiî fakihi.

Akaide Dair Görüşleri.

Beyhakī itikadî konularla yakından ilgilenmiş, özellikle akaide dair hadisleri ihtiva eden ve bunlara yorumlar getiren kitaplar yazmış Sünnî bir âlimdir. el-İ'tikād ve Şu'abü'l-îmân gibi akaidin bütün meselelerini konu edinen eserlerinin yanında el-Esmâ' ve's-sıfât, Kitâbü'l-Kazâ' ve'l-kader, el-Ba's ve'n-nüşûr, Delâ'ilü'n-nübüvve gibi bir veya birkaç konuyu incelediği eserleri de vardır. Devrinin ünlü kelâmcılarından biri olan İbn Fûrek'in derslerine devam ederek diğer ilimlerin yanı sıra akaid alanında da kendisini yetiştirmiştir. Beyhakī itikadî meseleleri bir taraftan nakillerle delillendirirken diğer taraftan aklî istidlâllere de başvurmuş ve böylece Selefî-Eş'arî bir çizgi takip etmiştir. O bu metodun Şîa, Mu'tezile ve Müşebbihe gruplarının etkilerini asgariye indireceğini düşünmüştür. Beyhakī'nin başlıca akaid konularına dair görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

1. İlâhiyyât. Peygamberlerin ortaya koyduğu naklî deliller yanında âlemin hâdis ve mükemmel bir düzene sahip olması, varlıklarda birbirine zıt unsurların uyum içinde bir arada bulunması, ayrıca peygamberlerin gösterdikleri mûcizeler Allah'ın varlığına ilişkin delillerdir (el-İ'tikād, s. 12-13, 15).

Allah Teâlâ'ya muhtelif naslarda hay, alîm, kadîr, mürîd, mütekellim, semî', basîr, hâlik, râzık gibi isimlerin nisbet edilmesi zâtıyla birlikte sıfatlarının da bulunduğunu gösterir. Eğer sıfatları bulunmasaydı sadece zâtının mevcudiyetini ifade eden kadîm, evvel, âhir, hak gibi isimlerinin bulunması

gerekirdi. Halbuki bunlardan başka kudret sıfatını anlatan kādir, kāhir, muktedir; ilim sıfatına işaret eden alîm, habîr, hakîm, hâfız, muhsî; fiilî sıfatlarını haber veren hâlik, râzık, bedi‘, bâri’, muhyî, mümît ve yaratıklara benzemediğini bildiren ahad, müteâlî, azîz, mecîd, karîb, muhît gibi isimleri de vardır. Ayrıca naslarda ilim, kudret ve irade müstakil birer sıfat olarak da zâtına nisbet edilmektedir. Zâtî ve fiilî kısımlarına ayrılan ilâhî sıfatların ilk grubuna girenler kadîm, ikinci grubunda yer alanlar ise hâdistir. İlâhî sıfatlardan hayat, ilim, irade, kudret, kelâm gibi zâtî sıfatlarla yaratma, rızık verme, öldürme, diriltme gibi fiilî sıfatları aklen ispat etmek mümkün olmakla birlikte bir kısım zâtî ve fiilî sıfatlar vardır ki bunlar sadece nakil yoluyla bilinir. Meselâ yed, vech, ayn zâtî-haberî sıfatlardan olup keyfiyetlerinin bilinmesi imkânsızdır. Fakat akıl onların yaratıklar hakkında kullanıldıkları anlamlarda Allah’a atfedilemeyeceğine de hükmeder. Tevâtür derecesindeki naslarla sabit olmayıp sadece âhad haberlerle rivayet edilen kef, yemîn, sûret, esâbî‘ gibi zâtî-haberî sıfatlarla ityân, mecî’ gibi sübûtu kesin bulunan fiilî-haberî sıfatların te’vil edilmesi gerekir. Allah zâtıyla yaratıkların içinde mevcut olmamakla ve bir mekânda bulunmamakla birlikte belli niteliklere sahip maddî bir nesne olan arşa istivâ (ulüv) etmiştir. Fakat bu istivânın gerçek mânasını Allah’a havale etmelidir. Allah’a nisbet edilen isimler (esmâ-i hüsnâ) nasların belirlemesiyle sabittir, ancak âlimlerin ittifakla lâyık gördüğü isimlerin de O’na atfedilmesi mümkündür. Beyhakī, Kur’an’da bazı sûrelerin baş taraflarında yer alan “hurûf-ı mukattaa”nın ilâhî isimlerin remizleri olduğunu öne sürmüştür.

Kadere inanmak esasen Allah’ın ilim, kudret ve irade sıfatlarına iman etmenin bir gereğidir. Zira naslarda Allah’ın her şeyi önceden bildiği, mülkünde mutlak tasarruf sahibi olduğu ve kulların fiilleri dahil olmak üzere her şeyi kendi hür iradesiyle yarattığı belirtilmektedir. Allah kullarından dilediğini dalâlete, dilediğini hidayete sevkeder. Ne var ki dalâlete sevkederken adaletten ayrılmaz, küfrü de çok defa farkedilemeyen çeşitli hikmetlere bağlı olarak yaratır (Kitâbü’l-Kazâ’ ve’l-kader, vr. 62ª, 65ª).

2. Nübüvvet. Geçmiş peygamberlerin nübüvvetleri mûcize ile bilindiği gibi Hz. Muhammed’in nübüvveti de gösterdiği mûcizelerle ispat edilir. Bunların en önemlisi Kur’ân-ı Kerîm’dir. Kur’an’ın taşıdığı en önemli

beşer üstü özellik (i‘câz) din, felsefe, ahlâk, astronomi, fen ilimleri gibi ihtisas gerektiren birçok konuya dair bilgiler ihtiva etmesine rağmen ümmî bir insanın elinde ortaya çıkması ve bu veciz kitaptan ilham alınarak ciltler dolusu eserlerin yazılması noktalarında toplanır (Delâ’ilü’n-nübüvve, I, 1718; el-İ‘tikād, s. 146-148). Peygamberler ölümlerinden sonra bile Allah katında diridirler. Son peygamber Hz. Muhammed’le birlikte bütün peygamberlere inanmak farzdır; zira Kur’ân-ı Kerîm’de onların bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr edenler kâfir olarak nitelendirilmiştir (en-Nisâ 4/150-151).

3. Âhiret Halleri. Kabir azabı veya nimeti, ruhun cesede ait bir parçaya iade edilmesiyle gerçekleşmiş olabilir. Bu aklen imkânsız değildir. Ölen kişinin ruhunu teslim ediş tarzı ile öldüğü yer kabir azabı görüp görmeyeceğine işaret eder. Âhirette yaratıkların hesaba çekilmesi tek tek değil toplu olarak gerçekleşecektir; amellerin tartılması bu hesaba çekilme işleminden ayrı bir safhadır. Amellerin tartılması naslarda belirtildiği üzere (vezin) zâhirî anlamıyla vuku bulacaktır. İyilikleri ağır gelenler azap görmeden cennete gireceklerdir. Cennette müminlerin amellerine göre girecekleri dört ayrı bölüm vardır. Cennet göklerin üstünde ve arşın altındadır.

4. İman-Günah ve Mükellefiyet. İmanın kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan oluşan iki unsuru vardır. Bir engel bulunmadıkça kalbindeki tasdiki diliyle ifade etmeyen kimse mümin sayılmaz. İman ilâhî buyruklara itaat etmekle çoğalıp isyan etmekle azalmasına rağmen hiç bir günah

sahibini imandan mahrum bırakmaz. Zira Allah’a eş koşmayan bütün müminler kurtuluşa eren zümreden sayılmışlardır (el-En‘âm 6/82). Günahkâr müminler hakkında verilecek en isabetli hüküm onların imanlarının kemal derecesinde bulunmadığıdır. İman ile İslâm aynı anlama gelir. Naslarda birinin diğerinin yerinde kullanılmış olması (ez-Zâriyât 51/35) bunu gösterir. Kâfirler de iman mükellefiyetinden başka İslâmî emir ve yasaklara da muhatap olup bunlara uymadıklarından dolayı ayrıca sorumlu tutulacaklardır. Çocuklara dünyada babalarının inançlarına göre muamele edilir, âhiretteki durumlarına gelince bu husustaki hükmü Allah’a havale etmek gerekir.

Bu akaid telakkilerinin incelenmesinden anlaşılacağı üzere Beyhakī bütün

ilâhî sıfatları zâtî ve fiilî kısımlarına ayırmış, bunlardan bazı haberî sıfatların te'vil edilmemesi gerektiğini kabul ederek Selefiyye'ye uymuş, bazılarının te'vilini ise zaruri görmek ve bir kısım zâtî sıfatların akılla bilinebileceğini belirtmek suretiyle de kelâmcıların görüşüne katılmıştır. Arşa istivâ konusunda Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi âlimlerle aynı görüşü paylaşmış, fiilî sıfatların hâdis olduğunu söyleyerek Eş'ariyye'nin yanında yer almış, Kur'an'ın ihtiva ettiği ilimlere işaret edip bunu kendine göre en önemli i'câz noktası olarak görmüştür. İmanın iki unsuru bulunduğunu benimseyerek bazı Mâtürîdî âlimlerin görüşlerine katılmış; iman ile İslâm'ın aynı anlama geldiğini savunarak yine Mâtürîdiyye'ye iştirak etmiştir. İlâhî sıfatları ispat ederken esmâ-i hüsnâdan hareket etmiş ve kendine has bir açıklama yaparak bir taraftan ilâhî isimlerin tevkîfî olduğunu kabul ederken diğer taraftan naslarda bulunmamakla birlikte yetkinlik ifade eden bazı isimleri Allah'a nisbet etmekte sakınca görmemiştir.

Beyhakī'nin itikadî görüşleri üzerinde İbn Fûrek ve Halîmî gibi kelâmcıların yanında Ebû Süleyman el-Hattâbî gibi hadisçilerin de önemli tesiri olduğu söylenebilir. Eserlerinde sözü edilen âlimlerden yaptığı bol iktibaslar da bunu teyit edici mahiyettedir. Ulûhiyyetle ilgili görüşlerini el-Beyhakī ve mevkıfühû mine'l-ilâhiyyât adlı araştırmasında inceleyen Ahmed b. Atıyye el-Gamidî, bazı haberî sıfatları te'vil etmesini gerekçe göstererek Beyhakī'nin haberî sıfatlar noktasında Selefî sayılamayacağını ileri sürmüşse de bu görüş pek isabetli görünmemektedir. Çünkü Selefiyye'nin önde gelen temsilcilerinden Ahmed b. Hanbel'in bile bazı haberî sıfatları te'vil ettiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Beyhakī, el-Esmâ' ve's-sıfât, s. 11, 137-138, 151-152, 161, 234, 364, 376-377, 384, 387, 394-397, 446, 497, 502, 506, 534, 540, 552; a.mlf., el-İ'tikād 'alâ mezhebi's-Selef, Beyrut 1404/1984, s. 12-15, 31-32, 38, 40, 55-57, 67, 73-74, 88, 89, 95, 127, 143, 146-148, 173; a.mlf., Şu'abü'l-îmân, Beyrut 1410/1989, I, 38, 43, 44, 50, 60, 121-122, 145, 205, 245-246, 253, 256-258,

263, 330, 348-349, 354; a.mlf., Kitâbü'l-Kazâ' ve'l-kader, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1498, vr. 2^{a}, 12^{a}, 13^{a}, 40b, 62^{a}, 65^{a}; a.mlf., Delâ'ilü'n-nübüvve (nşr. Abdurrahman Osman), Kahire 1389/1969, I, 17-18, 23, 31; a.mlf., el-Ba'ṡ ve'n-nüşûr, Beyrut 1408/1988, s. 64, 86, 87; Ahmed b. Atıyye el-Gāmidî, el-Beyhakī ve mevkıfühû mine'l-ilâhiyyât, Medine 1402/1983, s. 58, 85-86, 87-89, 95-107, 118, 124, 127, 131, 134-135, 139, 273.

Yusuf Şevki Yavuz

BEYHAKĪ, Ali b. Zeyd

علي بن زيد البيهقي

Ebü'l-Hasen Zahîrüddîn Alî b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhakī (ö. 565/1169)

Âlim, tarihçi ve edip.

Beyhak'ın Sebzevâr kasabasında doğdu (27 Şâban 493/7 Temmuz 1100). Doğum tarihinin Muʿcemü'l-üdebâfda (XIII, 220) kendi eseri Meşâribü't-tecârib'den naklen 499 (1105-1106) olarak gösterilmesi müstensih hatası olmalıdır. Çünkü bu tarih doğru kabul edildiği takdirde Ömer Hayyâm ile görüştüğünde (507 / 1113-14) yedi sekiz yaşlarında olması gerekir. Ancak bu yaştaki bir çocuğun Ömer Hayyâm'ın meşhur şairlerin divanlarından seçilmiş beyitlerle ilgili sorularını cevaplandırması mümkün değildir. Ayrıca müellif Selçuklu vezirlerinden Fahrülmülk'ün öldürüldüğü olayı (500 / 1106-1107) gayet iyi hatırladığını söyler ki bir iki yaşlarındaki bir çocuğun böyle bir olayı hatırlaması imkânsızdır.

Beyhakī, Fundukīler diye tanınan eski bir kadı ailesinden geldiği için İbn Funduk adıyla meşhur olmuştur. Nesebi, ashâb-ı kirâmdan "Züşşehâdeteyn" diye bilinen Huzeyme b. Sâbit'e ulaşır. Dedelerinden İmam el-Hâkim Ebû Süleyman Funduk, Gazneli Mahmud tarafından Nîşâbur kadısı tayin edilmiş, onun oğlu Ebû Ali el-Hüseyin Nîşâbur kadı nâibi olmuş, torunu Şeyhülislâm Muhammed Emîrek de Nîşâbur hatipliği yapmıştır. Beyhakī tahsiline Beyhak'ta başladı; daha sonra ailesiyle birlikte Şeştemed'e gitti ve on dört yaşına kadar orada kaldı. Otuz yıl süren öğrencilik hayatında devrin en meşhur bilginlerinden Kur'an, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, mantık, felsefe, edebiyat, lugat, astronomi, matematik ve cebir okudu. 1123'te babasını, ertesi yıl da hocası Mecma'u'l-emsâl müellifi Meydânî'yi kaybedince, dört yıldan beri filoloji ve ilâhiyat tahsil etmekte olduğu Nîşâbur'dan ayrılıp Merv'e gitti (1125). Orada Tâcülkudât Ebû Sa'd Yahyâ b. Abdülmelik'ten fıkıh, kelâm ve münazara ilmini öğrendi. 1127'de Merv'deki öğrenciliğine son verip Nîşâbur'a döndü. Burada Rey ve Dihistan Valisi Şehâbeddin

Muhammed b. Mes‘ûd’un kızıyla evlendi. 1132’de Beyhak kadılığına tayin edildi ise de ilimle meşgul olmayı her şeyin üstünde tuttuğu için bu görevden ayrılarak yaklaşık dört ay sonra Rey’e geri döndü. Burada altı yıl boyunca matematik ve felsefî ilimlerle uğraştı. Matematik ve astroloji sahasında büyük bir ilerleme kaydetti. 1136’da felsefî çalışmalar için gittiği Serahs’ta Kutbüddin Muhammed el-Mervezî’nin gözetiminde 1142’ye kadar çalıştı. 1143’ten 1154’e kadar Nîşâbur’da kaldı. Cuma günleri şehrin Cuma Camii’nde, pazartesi ve çarşamba günleri de diğer iki camide vaaz veriyordu. 1153’te Oğuzlar’ın Horasan’ı istilâ edip Nîşâbur’da ileri gelen simaları öldürdükleri ve halkın mallarını yağmalayıp şehri ateşe verdikleri sırada orada bulunan Beyhakī’nin bu kargaşadan nasıl kurtulduğu bilinmemektedir. 1169’da Beyhak’ta vefat etti. Halkının çoğu aşırı Şiî olan bir çevrede yetişmesine rağmen Sünnî ve Hanefî bir aileden geldiği ve Sünnî hocalardan ders gördüğü için Sünnî itikada sahip olmuştur. Şiir ve edebiyata büyük ilgi duymuş, meşhur şairlerin divanlarını ezberlemiştir.

Eserleri. Beyhakī’nin Arapça ve Farsça olarak kaleme aldığı seksene yakın eserin çoğu dinî ilimlere dairdir. Tarih, edebiyat, biyografi, darbımesel, ensâb*, tıp, felsefe, astroloji vb. dallarda yazdığı eserlerin yanı sıra Arap şiirine dair üç antolojisi ve bir divanı bulunmaktadır (bazı şiirleri için bk. Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâ’, XIII, 229-240). Başlıca eserleri şunlardır: 1. Tetimmetü Sıvâni’l-hikme* (Târîhu hükemâ’i’l-İslâm). IV. (X.) yüzyıl hakîmlerinden Ebû Süleyman Muhammed b. Tâhir es-Sicistânî’nin özellikle Yunan filozoflarının hal tercümelerini ihtiva eden

Sıvânü’l-hikme adlı eserine zeyil olarak yazılmıştır. Eser Huneyn b. İshak’tan başlayarak müellifin zamanına kadar astronomi, felsefe, matematik, fizik sahasında yetişmiş 111 bilginin biyografilerini içine alır. Arapça olan eser, bu XIV. yüzyılda Nâsırüddin b. Umdetülmülk el-Yezdî tarafından Dürretü’l-ahbâr ve lem‘atü’l-envâr adıyla Farsça’ya tercüme edilmiş, bu tercümeyi Arapça metniyle birlikte Muhammed Şefî‘ 1935’te Lahor’da ve Muhammed Kürd Ali 1946’da Târîhu hükemâ’i’l-İslâm adıyla Dımaşk’ta neşretmişlerdir. Ömer Hayyâm hakkında ilk derli toplu bilgi bu eserde verilmiştir. 2. Târîh-i Beyhak*. 1167’de tamamladığı bu Farsça eserinde Beyhak’ın fethi, coğrafî özellikleri, şehirde hüküm süren hânedanlar, Beyhaklı meşhur aileler, bazı vezir, seyyid, edip, şair, filozof, tabip ve âlimlerle Beyhak’ta meydana gelen önemli hadiseler hakkında bilgi

vermektedir. Beyhakī'nin günümüze kadar ulaşmayan bazı kaynaklardan da faydalanmış olması esere ayrı bir değer kazandırmaktadır. Kitap ilk defa A. Behmenyâr tarafından Tahran'da (1317 hş./1938), daha sonra da Seyyid Kelîmullah Hüseynî tarafından Haydarâbâd'da (1968) yayımlanmıştır. 3. Meşâribü't-tecârib fi't-târîh (Meşâribü't-tecârib ve gavâribü'l-garâ'ib). Günümüze kadar gelmeyen dört ciltlik bir eser olup Utbî'nin Târîhu'l-Yemînî adlı kitabına zeyil olarak yazılmıştır. 410-560 (1019-1165) yıllarına ait olayları ihtiva eden bu Arapça İran tarihi İbnü'l-Esîr, Alâeddin Atâ Melik Cüveynî, Hamdullah Müstevfî-yi Kazvînî gibi tarihçiler ve Yâkūt el-Hamevî tarafından kaynak olarak kullanılmıştır (İbnü'l-Esîr, XI, 380). 4. Cevâmiu'l-ahkâm (Cevâmi'u ahkâmi'n-nücûm). Astrolojiye dair olan bu üç ciltlik Farsça eser 252 kitaptan derlenmiş olup on bölümden meydana gelmiştir. Müellif halkın ve hükümdarların yıldızlardan elde edilen bilgilere inandıklarını, ancak bunun şeriata aykırı olduğunu açıkça söylemektedir. Henüz yayımlanmamış olan eserin yazma nüshalarından biri Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (bk. Browne, s. 255). 5. Vişâhu Dümyeti'l-kasr. Ebü'l-Kāsım el-Bâharzî'nin bir şuarâ tezkiresi olan Dümyetü'l-kasr ve 'usretü ehli'l-'asr adlı eserine zeyil olarak yazılmıştır. Beyhakī daha sonra bu esere Dürretü'l-Vişâh, adıyla ikinci bir zeyil daha kaleme almıştır (Yâkut, Mu'cemü'l-üdebâ', XIII, 226). 6. Gurretü'l-emsâl ve dürretü'l-akvâl (Gurerü'l-emsâl ve dürerü'l-akvâl). Müellif iki cilt olan bu eserde atasözlerini alfabetik olarak sıralamış, her birinin söyleniş sebebini ve mânasını açıklamıştır. Eserlerinin listesini bizzat sayarken yine bu konuda dört ciltlik Mecâmi'u'l-emsâl ve bedâ'i'u'l-akvâl adlı bir kitap daha yazdığını söylemekte ve bu arada yetmiş üç kitabının adını vermektedir (Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâ', XIII, 225-228). 7. Ezâhîrü'r-riyâzi'l-merî'a ve tefsîru elfâzi'l-muhâvere ve'ş-şerî'a. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Şehid Ali Paşa, nr. 2589).

Beyhakī'nin kaynaklarda adı geçen dinî eserlerinden bazıları da şunlardır: Es'iletü'l-Kur'ân ma'a'l-ecvibe, İ'câzü'l-Kur'ân, el-İfâde fî kelimeti'ş-şehâde, el-Muhtasar mine'l-ferâ'iz, Usûlü'l-fıkh, Karâ'inü âyâti'l-Kur'ân, el-İfâde fî isbâti'l-haşr ve'l-i'âde, el-Vekī'a fî münkiri'ş-şerî'a.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâ', XIII, 219-240; a.mlf., Muʿcemü'l-büldân, I, 175; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 181, 380; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 387; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ', XX, 585-587; Keşfü'z-zunûn, I, 289, 609, 634, 747, 821; II, 1200, 1361, 1438, 1514, 1686, 1895, 2007, 2011, 2050; Browne, A Handlist, s. 255; Brockelmann, GAL, I, 395; Suppl., I, 557-558; Îzâhu'l-meknûn, I, 3, 36, 53, 65, 66, 74, 83, 92, 97, 107, 123, 125, 154, 180, 192, 232, 250, 300, 326, 363, 406, 462, 466, 548, 566, 599; II, 60, 83, 98, 115, 144, 184, 222, 303, 398, 430, 450, 469, 487, 503, 552, 563, 714; Hediyyetü'l-'ârifîn, I, 699-700; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 121; Storey, Persian Literature, I, 353-354, 1105, 1295-1296, 1350; Muhammed Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 286-292; Barthold, Türkistan, s. 42; Muhammed Shafî, "The Author of the oldest biographical notice of Umar Khayyâm and the notice in question", IC, VI (1932), s. 587-600; Q. S. Kalîmullah Husainî, "Life and Works of Zahıru'd-Dīn al-Bayhakī the Author of the Tārikh-i Bayhaq", a.e., XXVIII/1 (1954), s. 297-318; a.mlf., "Contribution of Zahīru'd-Dīn al-Bayhaqī to Arabic and Persian Literature", a.e., XXXIV/1 (1960), s. 49-55, sy. II, 83-86; Rudolf Sellheim, "Eine unbekannte Sprichwörtersammlung des Abū'l-Hasan al-Baihaqī", Isl., XXXIX (1964), s. 226-232; Mirza Muhammed Han Kazvînî, "Târîh-i Beyhak" (trc. Mürsel Öztürk), TTK Belleten, sy. 199 (1987), s. 407-416; M. Fuad Köprülü, "Beyhakî", İA, II, 584-586; D. M. Dunlop, "al-Bayhakī", EI² (İng.), I, 1131-1132; a.mlf., "el-Beyhakî", UDMİ, V, 318-320; H. Halm, "Bayhaqī, Zahır al-Dīn", EIr., III, 895-896.

Abdülkerim Özaydın

BEYHAKĪ, Muhammed b. Hüseyin

محمد بن حسين البيهقي

Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hüseyn el-Beyhakī (ö. 470/1077)

Târîh-i Beyhakī adlı eseriyle tanınan Gazneliler devri tarihçisi ve devlet adamı.

Horasan'da bugün Sebzevâr denilen Beyhak bölgesinin Hârisâbâd köyünde doğdu. 402'de (1011-12) on altı, Zilhicce 450'de (Şubat 1059) altmış beş yaşında olduğunu söylediğine göre 385 (995) veya 386 (996) yılında doğmuş olmalıdır. Babası ve ailesi hakkında bilgi yoktur. İlk öğrenimini doğduğu köyde tamamladıktan sonra Nîşâbur'a gitti. Burada çok iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılan Beyhakī daha sonra gittiği Gazne sarayında Dîvânü'r-resâil'e kâtip olarak alındı (1021) ve divan başkanı Ebû Nasr-ı Mişkân'ın yardımcılığına getirildi. Bu sırada yirmi altı-yirmi yedi yaşında bulunuyordu. Her bakımdan takdir ettiği ve kendisini taklide çalıştığı Ebû Nasr-ı Mişkân'ın hizmetinde on dokuz yıl çalıştı. Komşu devletlere yazılan birçok resmî mektup onun kaleminden çıkmıştır. 1034'te Sultan Mesud'un Gürgân ve Mâzenderan seferine katıldı. Ebû Nasr-ı Mişkân'ın ölümü üzerine yerine Beyhakī'den daha yaşlı ve tecrübeli olan Ebû Sehl-i Zevzenî getirildi (1039). Huysuz ve liyakatsiz bir idareci olan Zevzenî ile anlaşamayan Beyhakī görevinden ayrılmak istediyse de Sultan Mesud kabul etmedi. Kısa bir zaman sonra Sultan Mesud'la birlikte Dandanakan Savaşı'na (23 Mayıs 1040) katıldı ve Gazneli ordusunun yenilgisi ile biten bu savaşta bir ara Merv civarında esir düşmekten güçlükle kurtulabildi. Bu savaştan sonra Sultan Mesud tarafından müşrif*liğe tayin edildiği ve savaşta ihanet edenleri sorgulamakla görevlendirildiği rivayet edilirse de, bunu ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira Târîḫ'inde Sultan Mesud'un kendisini böyle bir göreve tayin ettiğine dair herhangi bir kayıt yoktur. Sultan Mesud'un ölümünden (1041) sonra Ebû Sehl-i Zevzenî ile daha kaç yıl çalıştığı ve Abdürreşîd'e (1049-1052) gelinceye kadarki Gazneli sultanlarının ona nasıl davrandıkları bilinmemektedir. Abdürreşîd'in tahta çıkışından hemen sonra Dîvânü'r-resâil başkanlığına tayin

edildi. Ancak çok geçmeden saray entrikalarına adı karıştığından muhaliflerinin de kışkırtmasıyla tutuklandı, bütün servetine el kondu ve hapsedildi. Bir müddet sonra Tuğrul Berâr adlı bir köle isyan ederek Sultan Abdürreşîd'i öldürdü (1053). Kısa bir süre sonra Tuğrul'un da öldürülmesiyle Gazneli tahtına Ferruhzâd (1053-1059) geçti. Böylece Beyhakī de kurtulmuş oldu. Beyhakī eserinde Ferruhzâd devrinde görev alıp almadığına dair bilgi vermemekle birlikte Ebü'l-Hasan el-Beyhakī onun Ferruhzâd'a kâtiplik yaptığını ve ölümünden sonra saraydan ayrılarak zamanını eser yazmakla geçirdiğini söyler (Târîẖ [Hüseynî], s. 303). Ahbârü'd-devleti's-Selçûkiyye'de (s. 19-20) ise Ferruhzâd devrinde Tirmiz Kalesi'nde kûtvâl* olduğu ve Gazneliler'le Selçuklular arasındaki anlaşmazlıklara son vermek üzere hazırlanan antlaşma metnini de onun kaleme aldığı kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. Târîh-i Beyhakī*. Beyhakī'ye büyük şöhret sağlayan ve otuz cilt olduğu rivayet edilen bu büyük eserden günümüze sadece 421-432 (1030-1041) yılları arasındaki olayları anlatan bölüm kalmıştır. Sultan Mahmud'un ölümünden başlayıp Sultan Mesud'un Dandanakan yenilgisinden sonra Hindistan'a iltica ettiği yıla kadar gelen bu bölüm birkaç defa basılmıştır (Calcutta 1862; Tahran 1305/1887-1888, 1319 hş./1940, 1319-1332 hş./1940-1953, 1324 hş./1945; Meşhed 1350 hş./1971, 1355 hş./1976; Tahran 1358 hş./1980). Altı ve yedinci ciltlerden ibaret olan bu bölümün dışında ayrıca beşinci ve onuncu cildin bazı parçaları da zamanımıza kadar gelmiştir. İbn Funduk eserin çeşitli ciltlerine değişik kütüphanelerde rastladığını fakat takım halinde hiçbir yerde görmediğini ifade etmektedir. 2. Zînetü'l-küttâb. İnşâ sanatına dair bir eser olup günümüze kadar gelmemiştir. Târîh-i Beyhak, müellifi İbn Funduk'un (Ebü'l-Hasan-ı Beyhakī) ifadesine göre bu eserin devrinde bir benzeri yoktu. 3. Makāmât-ı Mahmûdî. Bugün mevcut olmayan bu eseri müellif Târîẖ'inde zikreder. Makāmât-ı Ebû Nasr-ı Mişkân olarak da bilinen eserde Beyhakī, Dîvânü'r-resâil'de görevli iken üstadı Ebû Nasr-ı Mişkân'dan Gazneliler ve Sultan Mahmud hakkında duyduklarını anlatır. Bu eserden daha sonra yaşayan tarihçilerden özellikle Avfî Cevâmi'u'l-hikâyât'ında ve Seyfeddin b. Nizâm Akīlî Âsârü'l-vüzerâʾ adlı eserinde faydalanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîẖ (nşr. Ali Ekber Feyyâz), Meşhed 1350 hş., s. 11; Beyhakī, Târîẖ (Behmenyâr), s. 11, 175-178; a.mlf., Târîẖ (Hüseynî), s. 303-307; a.mlf., Tetimme, I, 179-183; Avfî, Cevâmi'u'l-hikâyât ve levâmi'u'r-rivâyât (nşr. Emîr Bânu Musaffâ – Muzâhir Musaffâ), III/2, s. 548; Ahbârü'd-devleti's-Selçûkiyye (Lugal), s. 19-20; Rieu, Catalogue, I, 158 vd.; Bahâr, Sebk-i Şinâsî, Tahran 1337 hş., II, 62-95, 114; Storey, Persian Literature, I, 252-254; Saîd-i Nefîsî, Âsâr-ı Gumşûde-i Ebü'l-Fazl-ı Beyhakī, Tahran 1315 hş.; a.mlf., Der Pîrâmûn-i Târîh-i Beyhakī, Tahran 1342 hş.; Safâ, Edebiyyât, II, 890-892; Rypka, HIL, s. 442; Mujtaba Minovi, "The Persian Historian Bayhakı", Historians of the Middle East (ed. B. Lewis – P. M. Holt), London 1964, s. 138-140; M. Ali İslâmî Nodûşen, Câm-ı Cihânbîn, Tahran 1355 hş., s. 249-255; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040, Edinburg 1963, s. 63-65, 129-130; a.mlf., "Early Sources for the History of the First Ghaznavid Sultans", IQ, VII (1963), s.10-14; Şâkir Mustafa, et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müverrihûn, Beyrut 1980, II, 386-388; Rızâzâde Şafak, "Ebü'l-Fazl Beyhakī ve Târîh-i Beyhakī", Armagān, XI/12-13, Tahran 1317 hş.; Hasan Barani, "Abul Fazl Baihaqı", Indo-Iranica, V/1, Calcutta 1951, s. 5-11; W. Barthold, "Beyhakî", İA, II, 582-584; S. Naficy, "Bayhakī", EI² (Fr.), I, 1164-1165; a.mlf., "Beyhakī Ebü'l-Fazl", UDMİ, V, 314-317; G.-H. Yūsofī, "Bayhaqī Abu'l-Fazl", EIr., III, 889-894.

Tahsin Yazıcı

BEYHAKĪ SEYYİDLERİ

Keşmir'in müslümanlar tarafından fethinden sonra XV-XVI. yüzyıllarda siyasî hayatta etkili olan bir sülâle.

Aslen Horasan'ın Beyhak bölgesindeki Sebzevâr şehrinden olan Beyhakī Seyyidleri, Timur'un bölgeyi istilâsı sırasında önce Delhi'ye, oradan da Keşmir'e göç etmişlerdir (1389-1413). Hz. Peygamber'in soyundan geldikleri kabul edilir. Seyyid Mahmud önderliğindeki Beyhakī Seyyidleri Keşmir'e geldiği sırada bölge, Keşmir sultanlarının Şah Mirza Svâtî koluna mensup Sultan İskender'in (1389-1413) hâkimiyeti altında idi. Seyyidler kısa sürede İskender Şah ile iyi ilişkiler kurdular. Bu arada Sultan'ın torunu Zeynelâbidîn (1420-1470), Seyyid Mahmud'un kardeşi Seyyid Muhammed'in kızı Tac Hatun (Beyhakī Begüm) ile evlendi. Bir süre sonra Seyyid Mahmud'un torunu Seyyid Hasan da Sultan Zeynelâbidîn'in kızı ile evlendi. Böylece hânedanla yakın akrabalık bağları kuran Beyhakī Seyyidleri idarede etkili olmaya başladılar.

Hasan Şah (1472-1484) zamanında Seyyid Hasan başvezirliğe tayin edildi. Hasan Şah ölünce yerine geçen oğlu Muhammed Şah yedi yaşında bir çocuk olduğu için Seyyid Hasan idarenin sorumluluğunu üstlendi. Fakat onun katı tutumu ve özellikle Hindû âdetlerine karşı mücadelesi yerli halkın tepkisine sebep oldu. Bu sırada siyasî ve ekonomik durumları bozulan eşrafın da etkisiyle ayaklanan Keşmirliler Seyyid Hasan'ı Srinagar'da öldürdüler. Oğulları Seyyid Hâşim ve Seyyid Muhammed duruma hâkim olmaya çalıştılarsa da başarılı olamadılar ve Keşmir'den kaçmak zorunda kaldılar (1484). Bundan iki yıl sonra Mîr Şah hânedanından Muhammed ve Feth şahlar arasında baş gösteren taht kavgası sırasında Beyhakī Seyyidleri tekrar Keşmir'e döndüler ve Muhammed Şah'ın tahta geçmesinde etkili oldular. Bunun üzerine Seyyid Muhammed vezirliğe getirildi (1493) ve 1505'te öldürülünceye kadar bu görevde kaldı.

Beyhakī Seyyidleri, Mîrşahlar'dan sonra Keşmir'de hüküm süren Keşmir Sultanları'nın bir kolu olan Gazi Han Çak hânedanı devrinde de önemli görevlere getirildiler. Ali Şah Çak (1570-1578), Seyyid Muhammed'in

torunlarından Seyyid Mübârek'i kendisinin danışmanlığına ve vezirliğe tayin etti. Seyyid Mübârek Ali Şah ölünce tahta el koydu ve kendisini sultan ilân etti (1578). Fakat durumdan rahatsız olan diğer ileri gelenler ayaklanarak onu tahttan indirdiler. Buna rağmen Seyyid Mübârek bu sırada Keşmir'e hâkim olmaya çalışan Bâbürlü ordusuna karşı Çak hânedanı ile birlikte mücadele etmeye devam etti. Ancak Bâbürlüler Keşmir'i topraklarına katınca (1586) Seyyid Mübârek teslim oldu. Karşı koymaya devam eden oğlu Seyyid Ebü'l-Meâlî de esir alınınca Beyhakī Seyyidleri'nin Keşmir'in siyasî tarihinde yaklaşık 150 yıldan beri süren etkileri sona erdi.

Beyhakī Seyyidleri'nin Keşmir'de bu kadar kısa sürede temayüz edip hem sarayın hem de halkın gözünde değer kazanmalarında en büyük etkenlerden biri, şüphesiz peygamber soyundan gelmiş olmalarıdır. Bununla birlikte kabiliyet ve maharetleri de bu hususta önemli rol oynamıştır. Öte yandan Beyhakī Seyyidleri aslen Sebzevâr'ın Şiî bölgesinden oldukları için büyük bir ihtimalle İsmâilî veya İmâmî idiler. Sülâleden Delhi'de kalanlar Şiî inancında devam etmişlerdir. Keşmir'de ise idarî mevkilerde bulunmuş bazı seyyidlerin özellikle Sünnî fıkhını uygulamaktaki kararlılıklarına bakılırsa bunların bir kısmının Sünnî oldukları

sonucuna varılabilir. Bununla birlikte bazı müellifler bir kısım Beyhakī Seyyidleri'nin takıyye* uyguladıklarından söz etmektedirler (Rizvî, s. 167).

BİBLİYOGRAFYA

The Cambridge History of India, Cambridge 1928, III, 284-285; Mohibbul Hasan, Kashmir under the Sultans, Calcutta 1959, tür.yer.; a.mlf., "Bayhakī Sayyids", EI² Suppl. (İng.), s. 131-132; J. N. Hollister, The Shi'a of India, New Delhi 1979, s. 141-149; Athar Abbas Rizvî, A Socio-Intellectual History of the Isnā᾽ Asharî Shi'is in India, Canberra 1986, I, 158-186.

DİA

BEYHAN SULTAN ÇEŞMESİ

İstanbul Boğaziçi'nde XIX. yüzyıl başlarına ait çeşme.

Sultan III. Mustafa'nın (1757-1774) Âdilşah Kadın Efendi'den 2 Receb 1179'da (15 Aralık 1765) dünyaya gelen kızı Beyhan Sultan (ö. 1824), kardeşi III. Selim (1789-1807) devrinde Boğaziçi'nin Rumeli kıyısında büyük bir sahilsarayı yaptırırken Akıntıburnu sahilinde de bir çeşme inşa ettirmiştir. Sarayın tamamlandığı yıl (1219 / 1804-1805) yapılan bu küçük eserin üzerinde Enderunlu Vâsıf (ö. 1240 / 1824) tarafından yazılmış üç kıtalık bir tarih manzumesi bulunuyordu. Osmanlı devri Türk sanatının kendi türü içinde en güzel eserlerinden olan Beyhan Sultan Çeşmesi, cadde genişletme çalışmaları sırasında uygun bir yerde tekrar yapılmak kaydı ile tamamen sökülmüş fakat bugüne kadar ihya edilmemiştir. 1985 yılında teşebbüse geçilerek projeleri hazırlanmış ve tekrar kurulacağı yerin tesbiti yapılıp bu hususta gerekli olan izinler alınmışsa da inşaata bir türlü başlanamamıştır.

Tamamen mermerle kaplanmış olan çeşmeye barok üslûpta silme ve süslemelerin hâkim olduğu görülüyordu. Esas cephe deniz tarafında idi ve aralarında sütunçeler bulunan barok kemerler ile üç bölüm halinde işlenmişti. Ayna taşlarının üstündeki iki silme arasında, "Yaptı Beyhan Sultan a'lâ tarh-ı dilcû çeşmesâr" mısraı ile tamamlanan tarih üç kitâbe halinde ta'lik hatla yazılmıştı. Yan cepheler ise sade idi ve dışarı taşkın saçak silmesinin üstünde yine mermerden düz bir korkuluk dolaşıyordu.

Beyhan Sultan Çeşmesi tamamen Batı sanatının tesiri altında meydana getirilmesine rağmen Boğaziçi'ne güzellik katan bir eser olmaktan başka bir vakitler bu kıyıyı süsleyen bir sahilsarayın da yerini işaretleyen bir anıt idi.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Râif, Mir’ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 285; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, II, 165-167, rs. 129.

Semavi Eyice

BEYHESİYYE

البيهسيّة

Hâricîler'in Ebû Beyhes Heysam b. Câbir'e (ö. 94/713) nisbetle anılan bir kolu.

Benî Sa'd b. Dubey'a kabilesine mensup olan ve Emevî Halifesi I. Velîd zamanında Haccâc'ın takibinden kurtulmak için Medine'ye kaçan Ebû Beyhes, Medine Valisi Osman b. Hayyân el-Müzenî tarafından yakalanarak hapsedilmişti. Ebû Beyhes, vali ile sohbette bulunacak kadar dostluk kurmayı başarmışsa da halifeden gelen emir üzerine öldürülmüştür.

Beyhesiyye'nin ortaya çıkışı bir câriyenin satışına bağlanmaktadır. Rivayete göre İbâzıyye'den İbrâhim adında bir kişi, kendi mezhebinin mensuplarından bir topluluğu evine çağırmış, bu sırada câriyesi hizmette kusur edince onu kendi akîdelerini benimsemeyen, dolayısıyla kâfir sayılan Araplar'a satacağını söylemişti. Topluluk içinde bulunan Meymûn adında biri kendi inançlarını taşıyan mümin bir câriyeyi kâfirlere satamayacağını belirtince İbrâhim Allah'ın câriyeyi satmayı helâl kıldığını, ayrıca mezhep büyüklerinin de bu görüşte olduklarını söylemiş, bunun üzerine Meymûn onlardan ayrılmış, diğerleri de bu konuda kararsız kalmışlardı. Bu durum İbâzıyye bilginlerine arzedildiğinde onlar Meymûn ile kararsızların (vâkıfe) yanlış düşündüklerini ve bu sebeple tövbe etmelerinin gerekli olduğunu bildirmişlerdi. İbrâhîmiyye, Meymûniyye ve Vâkıfe adlarını alan bu üç gruptan sonra da Beyhesiyye ortaya çıkarak câriye satışı konusundaki ihtilâfta taraf olmuştur. Meseleyi müsamaha sınırlarının çok ötesinde kalan bir anlayışla ele alan Beyhesiyye'ye göre takıyye* bölgesindeki bu satışı haram sayan Meymûn ve taraftarları, İbrâhim'le Meymûn arasında kararsız kalanlar, Meymûn'dan ve kararsızlardan uzaklaşmayan İbrâhim ve taraftarlarının hepsi kâfir olmuşlardır.

Beyhesiyye'ye göre iman ilim, ikrar ve amelden meydana gelir. Bir kimse Allah'ı, peygamberlerini, Hz. Muhammed'in tebligatını bilip ikrar etmedikçe, ayrıca ilâhî emir ve yasakların gereklerini yerine getirmedikçe,

Allah’ın dostlarını sevip düşmanlarından ilgisini kesmedikçe müslüman sayılmaz. Büyük günah işleyenler imam veya valinin huzuruna çıkarılıp cezalandırılmadıkça kâfir veya mümin diye vasıflandırılamaz.

Bu fırkanın bir kısmına göre ölmüş hayvan, usulüne uygun kesilmiş olan hayvandan akan kan (dem-i mesfûh), domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesilen hayvanlar dışında kalan şeylerin yenmesi haram değildir. Helâl olan bir yiyecek veya içeceği kullanmak suretiyle dengesini kaybeden (bal tutması gibi) kimse o halde iken namazı terketse veya başka büyük günahlar işlese bundan dolayı tekfir edilemez, kendisine ceza da uygulanamaz. Beyhesiyye’nin Avfiyye (veya Avniyye) kolu ise içki içmeyi küfür olarak telakki ettiği halde namazı terketmediği yahut namuslu kadına zina isnadında bulunmak gibi bir fiil işlemediği müddetçe sarhoşun kâfir olduğuna hükmetmez. Hicret konusunda iki gruba ayrılan Avfiyye’nin bir grubu kendi mezhep mensuplarının bulunduğu yere hicret etmemeyi affedilmez bir hata telakki edip böyle kimselerle ilgilerini keserken diğer grup hicretten geri kalmanın haram olmadığını, dolayısıyla böylelerinden ilgiyi kesmenin gerekli bulunmadığını söylemişlerdir. Her iki grup da devlet başkanı kâfir olduğu takdirde tebaasının da kâfir olacağını ileri sürmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Hârizmî, Mefâtîhu’l-‘ulûm, Kahire 1342, s. 19; İbn Kuteybe, el-Ma‘ârif (Sâvî), s. 622; Eş‘arî, Makālât (Ritter), s. 113-118, 120, 126; Makdisî, el-Bed’ ve’t-târîh, V, 138; Malatî, et-Tenbîh ve’r-red, s. 180; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 108-109; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), V, 54; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 125-127; Makrîzî, el-Hıtat, II, 355; M. Th. Houtsma, “Ebû Beyhes”, İA, IV, 14-15.

Mustafa Öz

BEYİT

البيت

Arap nazım sisteminde en küçük nazım birimi.

“Ev, çadır, oda, mesken, konak” mânalarına gelen beyit bir edebiyat terimi olarak aynı vezinde iki mısradan meydana gelen bir nazım birimini ifade eder. Mısra ise “çadır kapısının iki yanı, kapı kanadı ve pervazı” anlamındadır. Buna göre, bir evin kapısı genel olarak iki kanatlı olup evin tamamlanarak muhafaza altına alınması iki kanadın yapılmasına bağlı bulunduğundan iki mısraın bir araya gelmesi de beyti meydana getirir.

Arap Edebiyatı. Bu edebiyatta en küçük nazım birimi beyit olduğu için beyitten daha küçük parçalar manzume sayılmaz. Bu husus tamamen vezinden yani aruzdan gelmektedir. Fars ve Türk nazım sistemlerinde mısraların oynadığı rolü Arap nazmında beyit oynamıştır. Arap nazmında -bazı cümlecikler hariç- hüküm bildiren kelime grupları beyti teşkil ettiği halde Fars ve Türk nazım sistemlerinde bunu mısra teşkil eder. Bu sebeple adı geçen edebiyatlara aruz vezni girdiği zaman mısra uzamıştır. Bunu remel bahrinde, recezin karîze mahsus olan şekillerinde açıkça görmek mümkündür. Eski müelliflerle dikkatli yeni müellifler mısra kelimesini kullanmaktan sakınırlar. Bunun yerine şatr (yarım) kelimesinden faydalanırlar. Esasen bir beyit, sadr adını alan ilk kelimeyle başlayıp aruz denen son tef‘ileyle biten birinci şatr ile acüz denen ve ibtidâ ile başlayıp darb (nevi, çeşit) ile biten ikinci şatrdan teşekkül eder. Beytin sadr, aruz, ibtidâ ve darb dışında kalan tef‘ilelerine haşv denir. Aruzla birinci şatr tamamlanmakta, ikinci şatrın son cüzü olan darb ise kafiye bakımından ona uymaktadır. Mısra kelimesine gelince, “el-beytü’ş-şa‘r” (kıl çadır) “el-beytü’ş-şi‘r” temsiline bağlı olan ıstılah, kaside tarzındaki manzumelere girmeyi sağlayan “kapı kanadı” mânasına gelmektedir. Buna göre her mısra bir şatrdır, fakat her şatr bir mısra değildir. İlk beyitler mısra denen şatrlara ayrılır. Birbirine hece sayısı ve uzunluk-kısalık değeri itibariyle denk bulunan bu yarım beyitler Türk ve Fars edebiyatlarında eski an‘aneye bağlı kalarak manzumeyi örerler. Başka bir ifadeyle her beyit kafiyeli bir

kelimeyle son bulur. Arap nazmında ise musarra‘ beyit yalnız manzumelerin başında yer alır. Kafiye vezne bağlı olduğuna göre bu beyitlerde acüzün aynen tekrar edildiği farzedilir. Bir veya birden fazla tef‘ilesi mahzuf vezinlerle söylenmiş beyitler ise değişik adlarla anılırlar (geniş bilgi için bk. ARÛZ).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cinnî, el-‘Arûz (nşr. A. Fevzi), Küveyt 1407/1987, s. 57; İbnü’l-Abbâd, el-İknâ‘ (nşr. M. Hasan Âl-Yâsîn), Bağdad, ts., s. 3-4; Zemahşerî, el-Kustâs (veya el-Kıstâs) (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1410/1989, s. 59-69; Şems-i Kays, el-Muʿcem fî me‘âyîri eş‘âri’l-‘acem (nşr. Muhammed Kazvînî – Müderris Rezavî), Tahran 1338 hş. 1 Tahran 1960, s. 78, 80; İbn Şerîf er-Rundî, Kitâbü’l-Kâfî fî nazmi’l-kavâfî, TTK Ktp., M. Tancî Bey, vr. 103b-104b; Hatîb et-Tebrîzî, el-Kâfî fi’l-‘arûz ve’l-kavâfî (nşr. el-Hassânî Hasan Abdullah), Beyrut, ts., s. 17-21; Ahmed Hamdi, Teshîlü’l-‘arûz ve’l-kavâfî ve’l-bedî‘, İstanbul 1289, s. 17-30; Ali Cemâleddin, Arûz-i Türkî, İstanbul 1291, s. 23, 29; F. Rückert, Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser, Gotha 1874, s. 30-34, ayrıca bk. İndeks; L. Şeyho, Kitâbü ‘İlmi’l-edeb I: ‘İlmü’l-inşâ’ ve’l-‘arûz, Beyrut 1881, s. 267; Safâ Hulûsî, Fennü taktî‘i’ş-şi‘r ve’l-kāfiye, Bağdad 1966; The Prosody of the Persians according to Saifi, Jami and Other Writters (nşr. ve İng. trc. Henry Blochmann), Amsterdam 1970, s. 20 (Farsça kısmı); Ekrem Ca‘fer, Arûzun Nazarî Esasları ve Âzerbaycan Arûzu, Bakü 1977, s. 13-21; Celâl Hanefî, el-‘Arûz, Bağdad 1398/ 1977-78, s. 30-31.

Nihad M. Çetin

BEYİT

البيت

İran ve Türk Edebiyatı.

Beyit, bu iki edebiyatta, bilhassa ilk dönemlerde ve sonraları kendine mahsus birtakım özelliklere sahip olmakla birlikte, Arap edebiyatındaki şekli ile ele alınmış ve yüzyıllar boyunca genel hatları itibariyle bu edebiyattaki yapısı ile incelenmiştir. Bu bakımdan her üç edebiyatta da ortak ve müşterek bir yapı göstermiştir. İslâmiyet'ten önceki Türk edebiyatında nazım şekilleri esas itibariyle dörtlüklere dayanmakla beraber daha basit şekillerin, iki mısradan oluşan beyitlerin bulunması da muhtemeldir (İA, I, 644). Ancak Beyit esas olarak Arap edebiyatından Fars ve Türk edebiyatlarına geçmiş ve klasik Türk edebiyatında da bir nazım birimi olarak asırlarca kullanılmıştır. Beyitlerde genellikle mâna bütünlüğü aranır, yani bir beyit ister bir manzumenin parçası, ister tek başına olsun bir mânayı tam olarak ifade eder. Ancak son devir İran ve Türk edebiyatında da Batı edebiyatının etkisi ile beyit hemen hemen tamamen bozulduğu gibi yapı bakımından da parçalanmıştır. Nitekim yeni Türk edebiyatında Serveti Fünûn şairleri gerek gramer gerekse mâna bakımından mısra ve beytin yekpâreliğini kırmışlardır.

Beyitlerin kendi aralarındaki kafiyelenişleri değişik nazım şekillerini meydana getirir. Her beyti kendi arasında kafiyeli nazım şekline mesnevi, ilk beyti kafiyeli, sonraki beyitlerin birinci mısraları serbest, ikinci mısraları ilk beyitle kafiyelenen şekillere gazel ve kaside denir. Bu manzumelerde mısraları kafiyeli olan beyitlere yani ilk beyte matla‘ adı verilir. Eğer matla‘ beyti birden fazla olursa bunlar matla‘-ı sânî, matla‘-ı sâlis diye sıralanır. Nâdir olarak görülen bu tür beyitlerde şair ifadeye bir yenilik ve değişiklik katmış olur ve şiirini monotonluktan kurtarır. Bu daha çok uzun manzumelerde başvurulan bir yoldur. Mısraları birbiriyle kafiyeli olmayan beyte "beyt-i hasi", bir beytin iki mısraını kafiyelendirmeye tasrî‘, kafiyeli olan beyte musarra‘ veya mukaffâ denir. Musarra‘ beyit gazel ve kasidenin

başında değil de diğer beyitlerin arasında bulunursa buna vâsıta adı verilir. Birden fazla matlaı olan kaside veya gazele zâtü'l-matla' veya zü'l-metâli' denir (Muallim Nâci, s. 154-155). Ayrıca bir manzumenin musarra' olmasa da ilk beytine matla' adı verilir (a.e., s. 160). Bir nazım şeklinde matla'dan sonra gelen beyte hüsn-i matla', son beyte de makta' denir. Bu tabirler daha çok gazel için kullanılır. Makta'dan önce gelen beyte de hüsn-i makta' adı verilir. Hüsn-i matla'ın matla'dan ve hüsn-i makta'ın makta'dan daha güzel olmasına bilhassa dikkat edilir.

Beytü'l-gazel gazelin, beytü'l-kasîd ise kasidenin en güzel beytine verilen addır. Bunlara şah beyit de denir. Mânası başka bir beyitle tamamlanan beyte beyt-i merhûn denir. Şairin adının geçtiği beyte kasidede taç beyit, gazelde ise mahlas beyti adı verilir. Kafiyeli olmayan beyitlere ferd veya müfred denildiği gibi divanların sonlarında toplanan kafiyeli fakat müstakil beyitlere de müfred denmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, İstanbul 1268, I, 294-295; Ali Cemâleddin, Arûz-i Türkî, İstanbul 1291, s. 5; Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1308, s. 154-155, 160; Köprülüzâde Mehmed Fuad – Şehâbeddin Süleyman, Ma'lûmât-ı Edebiyye, İstanbul 1330, I, 108; Mehmed Rifat, Mecâmiu'l-edeb VII: Aksâm-ı Şiir, İstanbul 1308, s. 131-133; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 27-28; M. Fuad Köprülü, "Arûz", İA, I, 644; Nihad M. Çetin, "Arûz", DİA, III, 428.

Kâzım Yetiş

BEYKOZ

İstanbul’da Boğaziçi’nin Asya kıyısında Paşabahçe ile Anadolukavağı arasında bulunan ve günümüzde ilçe merkezi olan semt.

(bk. BOĞAZİÇİ; İSTANBUL).

BEYKOZ İŞİ

XIX. yüzyılda İstanbul Beykoz’da yapılan cam eşya için kullanılan bir tabir.

(bk. CAM).

BEYKOZ KASRI

İstanbul Boğaziçi'nde yapılan ilk kâgir kasır.

Kasrın yapımı bir tarihî olaya dayanmaktadır. Mısır Hidivi Kavalalı Mehmed Ali Paşa kuvvetlerinin Konya'da Osmanlı ordusunu yenmesi (21 Aralık 1832) karşısında Bâbıâli'nin, tarihinde ilk defa Ruslar'dan yardım istemesi üzerine Şubat 1833'te Rus ordusu ve donanması kuzeyden İstanbul'a girdi. Donanma Büyükdere ve Beykoz koylarında demirledi, ordu ise Selviburnu'nda ordugâh kurdu. Osmanlılar'la Ruslar arasındaki bu yakınlaşma, ileride Türkler'in başına gaile açacak olan Hünkâr İskelesi Antlaşması'yla sonuçlanmış (8 Temmuz 1833) ve Ruslar Selviburnu'nda Rusça ve Türkçe yazılı bir taş anıt dikerek olayı kaba biçimde belgelemişlerdir. Kavalalı Mehmed Ali Paşa ihtiyarlık günlerinde İstanbul'u ziyaret ettiği zaman (1845), isyanından dolayı padişaha kendini affettirmek ve Ruslar'ın diktikleri kaba görünümlü anıtın tesirini azaltmak için, Hünkâr İskelesi tepesinde 200 dönümlük bir arazi içinde Abdülmecid'e armağan edilmek üzere yaptırmak istediği Beykoz Kasrı'nın temelini attı. Kasrın yapımı on bir yıl sürdü ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu Said Paşa tarafından tamamlanarak 1855'te Abdülmecid'in yerine geçen kardeşi Abdülaziz'e armağan edildi. Zîver Efendi'nin (Paşa) düşürdüğü manzum tarih bir kitâbeye işlenerek kasrın bulunduğu koru-parkın deniz tarafındaki kapısına konuldu. İstanbul'da inşa edilen bu ilk kâgir kasrın plan ve projelerinin Nikogos Balyan'a, müteahhitliğinin de Sarkis Balyan'a yaptırıldığı ileri sürülmekteyse de bu bilgilerin kesin belgelere dayanmadığı görülmektedir.

Kırım Savaşı (1853-1856) sırasında tamamlanan kasırda bir süre, bu savaşa katılan ve "başıbozuk" diye adlandırılan gönüllü askerler barındırılmıştır. Abdülaziz bu kasrı dinlenme amacıyla yaz aylarında kullanmıştır. Burada kalarak Boğaz'ı seyrettiği, Beykoz çayırında güreş müsabakaları düzenlettiği ve Tokat köyündeki av korusunda avlandığı söylenmektedir. Sultanın Fransa'ya yaptığı ziyarete karşılık İmparator Napolyon adına iâde-i ziyarete gelen İmparatoriçe Eugènie Beykoz Kasrı'nda ağırlanmış, burada şerefine ziyafetler verilmiş ve av partileri düzenlenmiştir. Abdülaziz'in

ölümünden sonra bakımsız kalan kasır harap olmuştur. II. Meşrutiyet'in Meclisi Meb'ûsan Reisi Ahmed Rızâ Bey zamanında mebuslara, âyan âzalarına ve hükümet erkânına Beykoz Kasrı korusunda bir bahar ziyafeti verilmiştir (1910). I. Dünya Savaşı sırasında kasır kız yetimevi olarak kullanılmıştır. Yine bu dönemde bir süre trahom hastahanesi olarak hizmet görmüş, ayrıca burada göçmenler de kalmıştır. Cumhuriyet döneminde önce Boğaz Komutanlığı emrine verilen kasır, 1953'te İstanbul Valisi Fahrettin Kerim Gökay'ın önerisi üzerine Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı'na devredilmiş ve zamanın Sağlık Bakanı Dr. Ekrem Hayri Üstündağ tarafından da restore ettirilerek Yüksek Tahsil Gençliği Prevantoryumu'na dönüştürülmüştür. Prevantoryumun ilk müdürü olan Haydarpaşa Numune Hastahanesi Başhekimi Dr. Ali Rıza Temel'in çabalarıyla da tekrar restore edilmiş ve onarım sırasında Güzel Sanatlar Akademisi öğrencileri çalıştırılarak harap olmuş durumdaki bezemeleri tamamlattırılmış, ayrıca döşeme, parke ve mermer kaplamaları da yenilenip koru-parkı tekrar düzenlenmiştir. Bu arada bahçe içindeki "Hava Hamamı" adıyla tanınan hamamı da onarılmış ve eski suyu yeniden getirilerek koru-parkta yeni mutfak ve çamaşırhane binaları yaptırılmıştır. Kasrın yazlık olarak planlanması sebebiyle mevcut olmayan ısıtma tesisatı eklenmiştir. Rıhtım onarılmış, deniz ve kum banyosu yerleri yapılmıştır. Koru-parka yeni ağaçlar dikilmiş, meyve fidanlığı ve sera yapılmıştır. Güney girişinin sağındaki köşe odası tuvalet olarak düzenlenmiştir. 1963'te prevantoryum kapatılarak bina 0-14 yaş arası çocuklar için Beykoz Çocuk Göğüs Hastalıkları Hastahanesi olarak kullanıma açılmıştır.

Kare plan içinde çözümlenmiş olan Beykoz Kasrı hareketli bir kütleye sahiptir. Zeminde ana kütlenin dört cephesinde iyon düzeninde dört sütundan oluşan birer revak bulunur. Bu revaklardan

deniz yönünden giriş aksı üzerindekiler birinci katta balkon olarak devam etmektedir. Bu katta korent düzeni kullanılmıştır. Yan cephelerde ise revakların üstü kapalı mekâna dönüştürülmüştür ve ana kütleye geçiş yuvarlatılarak sağlanmıştır. Dört cephede revak kullanımıyla yapı Palladio'nun (ö. 1580) Villa Capra'daki tasarımını hatırlatmaktadır. Bir kaide üzerine oturtulmuş olan kasır zemin kat, birinci kat ve birinci katın orta salonunun tavanını yükseltmek ve bu mekâna bol ışık sağlamak amacıyla yapılan bir çekme kattan meydana gelmektedir. Çekme katın yan

cephelerine yine birer revak yerleştirilerek bu katla alt yapı arasında kütlesel bir ilişki kurulmuştur.

Yapıya deniz cephesinden girildiğinde kare planın üç dikdörtgene ayrıldığı görülür. Ortadaki dikdörtgen geniş bir salondur. Yanlarda, köşelerde birer kare planlı oda ile bu odaların arasında elips biçimli mekân birimleri bulunur. Bu birimlerden sağdaki, barok üslûp özellikleri gösteren bir çift merdivenle değerlendirilmiştir. Merdivenin son bulduğu birinci kattaki çıkışa, padişahın merdiveni çıkarken bendegânlar tarafından alkışlanması için parmaklıklı dar bir koridor-balkon yapılmıştır. Üst katın planı zemin katın planını tekrarlar. Salon 14 metre yükseklikteki kasetlenmiş tavanı, kemer, pencere, kapı-pilasterle oluşturulan duvar düzeni, desenli mozaik parkesi, büyük duvar aynaları ve perde kornişleriyle görkemli bir görünüşe sahiptir. Eski fotoğraflardan bu salonun Avrupa üslûbunda ve zengin biçimde döşendiği anlaşılmaktadır. Burası Avrupa saraylarında görülen büyük balo salonlarının tam bir benzeridir.

Dış kütlede yarım yuvarlak kemerli ve dikdörtgen çerçeveli pencerelerle dışarı açılan kasır, derzli duvar düzenine sahip olan zemin katta pencere üzerinde eşkenar dörtgenler içinde bitkisel motifli kabartmalarla, birinci katta ise pencere altında girlantlar ve arşitravda az derin kabartmalarla bezenmiştir. Yapının köşeleri pilasterlerle daha belirgin hale getirilmiştir. Kasır mantar ağacı, ıhlamur, manolya ve çam gibi çeşitli ağaçlarla oluşturulmuş bir koru-parkla çevrelenmiştir. Koru-parkta ayrıca dar dolambaçlı bir koridorla girilen iki küçük mekândan oluşan bir hamam bulunmaktadır. Hamamın duvarları istridye kabuğuyla kaplanmış ve içerideki havayı se rinletmesi için yukarıdan akıtılan sularla duvarlar devamlı ıslak tutulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Yıldız Albümleri, İÜ Ktp., nr. 90.407, 90.461, 90.530; Türkiye Maarif Tarihi, II, 446-447; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma

Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 174-177; R. Ekrem Koçu, “Beykoz Kasrı”, İst.A, V, 2657-2660; Pakalın, I, 215-216.

Ayla Ödekan

el-BEYKŪNİYYE

البيقونيّة

Beykuūnî (ö. 1080/1669 [?]) tarafından kaleme alınan hadis usulüne dair manzum risâle.

el-Beykūniyye veya el-Manzûmetü'l-Beykūniyye adıyla bilinen risâlenin müellifi olan Ömer (Tâhâ) b. Muhammed b. Fettûh el-Beykunî ed-Dımaşkı hakkında fazla bilgi yoktur.

Hadis usulüne dair otuz dört beyitten ibaret küçük bir risâle olan el-Beykuniyye kolay ve akıcı bir üslûba sahiptir. Hadis usulü kitapları arasında orijinal bir mahiyeti olmamakla birlikte hadis türlerini kısa ve özlü bir şekilde tarif etmesiyle dikkati çeker. Kolay ezberlenebilmesi sebebiyle de sahasında şöhret bulmuştur.

el-Beykūniyye'nin belli başlı şerh ve hâşiyeleri şunlardır. 1. Abdülkādir b. Celâleddin el-Mahallî, Fethu'l-kādiri'l-mugīs (TSMK, III. Ahmed, nr. 553, 339 varak). 2. Muhammed b. Abdülbâkī b. Yûsuf ez-Zürkānî, Şerh 'ale'l-Manzûmeti'l-Beykūniyye (Kahire 1305, 1310); bu şerhle birlikte basılan Atıyyetullah b. Atıyye el-Uchûrî'nin hâşiyesi. 3. Câdülmevlâ diye tanınan Muhammed b. Ma'dân, Hâşiye 'ale'l-Manzûmeti'l-Beykūniyye. 4. Mahmud Neşşâbe, el-Behcetü'l-vazégiyye şerhu metni'l-Beykūniyye (Trablusşam 1328). Ayrıca esere Sıddîk Hasan Han'ın el-Urcûn fî şerhi'l-Beykūn, Bedreddin el-Hasenî'nin de ed-Dürerü'l-behiyye fî şerhi'l-Manzûmeti'l-Beykūniyye adlarıyla birer şerh yazdıkları ve Hasan Muhammed Meşşât'ın Beykūniyye şerhinin Cidde'de yayımlandığı (1392/1972) kaydedilmektedir.

Risâle bazan 2-3 sayfa halinde müstakil olarak, fakat daha çok şerhleriyle birlikte defalarca basılmıştır. Özellikle Mısır'da (1273, 1276, 1297, 1302, 1306, 1322) ve Bombay'da (1274) yapılan baskıları bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ma‘rifetü ‘ulûmi’l-hadîs (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine 1397 / 1977, nâşirin girişi; Abdülhak ed-Dihlevî, Mukaddime fî usûli’l-hadîs (nşr. Selmân Hüseynî en-Nedvî), Leknev 1406/ 1986, nâşirin girişi, s. 21; Serkîs, Muʿcem, I, 366, 619; Brockelmann, GAL, II, 396; Suppl., II, 419; Abdullah Sirâceddin, Şerhu Manzûmeti’l-Beykūniyye, Haleb 1372, s. 156; Kehhâle, Muʿcemü’l-mü’ellifîn, XII, 40; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 283; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 218.

Ali Osman Koçkuzu

BEYLEK el-KIPÇÂKĪ

(ö. XIII. yüzyıl)

Eyyûbîler ve Memlükler devrinde Mısır'da yaşayan Kıpçak Türkleri'nden bir mineralog.

Hayatı hakkında klasik biyografi kitaplarında bilgi bulunmamaktadır. Kahire'de ve muhtemelen de Hama'da yaşamıştır.

1282-1283 yıllarında Kitâbü Kenzi't-tüccâr (ticâr) fî ma'rifeti'l-ahcâr adlı kitabı yazdı. Bu eserin seksen sekiz sayfa tutan orijinal yazma nüshası halen Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (nr. 2779). Bu nüshanın harap olan ilk sayfasında eserin adı ile "İle's-sultân el-Melikü'l-Muiz (?) Muhyiddin Ya'kub b. Ebî Bekr (....) b. Eyyûb rahimehümullah" şeklinde bir ithaf ibaresi okunmaktadır. Ancak eserin 4. sayfasında da "Efendimiz Hama sultanı Sultan el-Melikü'l-Mansûr Nâsırüddin Muhammed b. Sultân el-Muzaffer Takiyüddin Ömer b. Şâhinşâh b. Eyyûb'un kütüphanesine bu kitabımızla hizmet etmeyi düşündük" cümlesi yer almakta, bu durum ise kitabın kime ithaf edilmiş olduğu konusunda tereddüt uyandırmaktadır. Beylek bu eserinde İlkçağ düşünür ve bilginlerinden Hermes, Tyanalı Apollonios, Aristoteles ve Ptolemaios, müslümanlardan da Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Bîrûnî ve Gazzâlî gibi isimler başta olmak üzere yirmi üç yazardan iktibaslar yapmıştır. Kitapta adı en çok geçen kişi, XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Tîfâşî adlı bir İslâm mineralogudur. Esasen Beylek kitabını Ahmed b. Yûsuf et-Tîfâşî'nin (ö. 651/1253) Ezhârü'l-efkâr fî cevâhiri'l-ahcâr (Florence 1818 [İtalyanca tercümesi ile]; Bologne 1906; Kahire 1977) adlı eserine dayandırmıştır. Bu kitaptaki plan, takdim tarzı, bölümler, bölüm başlıkları ve eski yazarlardan alınan anekdotlar Beylek'in eserinde de aynen

tekrarlanmıştır. Bununla birlikte Tîfâşî'nin eseri yirmi beş bölümden oluşurken Beylek'in kendi kitabını, onunkilere beş yeni bölüm daha ilâve ederek otuz bölüm halinde telif ettiği görülmektedir.

Beylek'in eserinde bulunan bir nottan, onun 1242-1243 yıllarında Trablus'tan Suriye'ye ve oradan da İskenderiye'ye deniz yolculuğu yaptığı öğrenilmektedir. Beylek bu seyahat sırasında çok bulutlu, yıldızsız bir gecede kaptanın bir mıknatıs iğnesini kamıştan geçirmek suretiyle haç şeklinde bir alet yapıp bunu kap içerisindeki suda yüzdürdüğünü, aletin çevresinde bir mıknatıs çubuk dolaştırıldığı zaman iğnenin bunu izlediğini, fakat çubuk çekildiği zaman kuzey-güney doğrultusunda hareketsiz kaldığını görmüş ve bunu eserinde anlatmıştır. Böylece Beylek İslâm ilim âleminde manyetik iğnenin gemi pusulası olarak kullanılışından bahseden ilk yazar olmuş, bu konuda verdiği bilgiler çeşitli Batı dillerine tercüme edilmiştir (bk. DSB, I, 533).

Öte yandan, eğer İbnü's-Sââtî el-Horasânî'nin (ö. 627/1230) Risâle fî 'ameli's-sâ'ât ve'sti'mâlihâ adlı saatler ve nasıl kullanıldıkları hakkında bilgiler ihtiva eden ve halen Köprülü Kütüphanesi'nde (nr. 949) bulunan risâlesini 1260'ta istinsah eden Beylek adlı matematikçi ile (bk. Şeşen v.dğr., I, 483) yine İstanbul'da bulunan 668 (1269-70) tarihli bir matematik kitabındaki (bk. DSB, I, 532) eserin kendisine ait olduğunu ifade eden notun sahibi aynı adlı matematikçi Beylek el-Kıpçâkī ise, onun matematik ve tabii ilimlerin en az üç farklı alanında çalışmış olduğu anlaşılır. Ancak Kitâbü Kenzi't-tüccâr'da baba adı Muhammed gibi okunduğu halde saatlerle ilgili yazmada Abdullah olarak geçmektedir. Bu iki ilim adamının hayatı ve çalışmaları ile ilgili tarihler bunların aynı kişi olmaları ihtimalini akla getirmekte ise de baba adları şüphe uyandırmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam, Paris 1921-26, II, 371-372; Brockelmann, GAL, I, 652; Suppl., I, 904; Sarton, Introduction, II, 780, 1072; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü Mahtûtâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 482-483; M. Plessner, "Baylak al-Qibjāqī", DSB, I, 532-533; Mongia Mensia, "Un Traité inédit de Minéralogie au 13éme siècle", IBLA, XL/140 (1977), s. 281-295; H. Suter – J. Wernet, "Ibn al-Sā'ātī", EI² (İng.), III, 921; E. Wiedemann, "Maghnātīs", EI² (İng.), V, 1169.

Ferruh Müftüoğlu

BEYLEKĀNÎ

(bk. MÜCÎRÜDDÎN-i BEYLEKĀNÎ).

BEYLERBEYİ

Osmanlı taşra teşkilâtında en büyük idarî birim olan eyaletin askerî ve idarî âmiri.

Türk-İslâm devletlerinde değişik isimler altında zikredilen bu yetkili Osmanlı kaynaklarında beylerbeyi, mîr-i mîrân, emîrü'l-ümerâ ve vali adlarıyla geçmektedir.

Osmanlılar'daki beylerbeyiliğin menşeinin Bizans veya Türk-İslâm devletleri olduğu konusunda Türk ve Batılı tarihçiler arasında farklı görüşler ileri sürülmüş, ancak Fuad Köprülü ve daha sonra İ. H. Uzunçarşılı'nın, müessesenin Anadolu Selçukluları, İlhanlılar, Altın Orda ve Memlükler'de aynı veya farklı isimlerle mevcudiyetini kaynaklara dayanarak ortaya koymaları konuya açıklık getirmiştir. Anadolu Selçukluları'nda ordunun sevk ve idaresinden beylerbeyi (melikü'l-ümerâ) sorumlu idi. Bütün orduların başkumandanı durumunda olan beylerbeyilerden, herhangi bir ihtilâle veya saltanat değişikliğine sebep olabilir endişesiyle bazan hükümdarlar bile çekinirlerdi. Bunların Osmanlılar'daki beylerbeyilerden çok daha yetkili ve nüfuzlu oldukları anlaşılmaktadır. İlhanlılar'da da aynı şekilde ordunun kumandanı ve askerî işlerin sorumlusu beylerbeyi idi. İlhanlı ülkesinin askerî idaresinden sorumlu dört "emîr-i ulus"un birincisine beylerbeyi denilir ve merkezde otururdu. Teşrifatta vezirden de önce yer alırdı. Yarlıklarda hükümdardan sonra bunların adları yazılır, daha sonra vezirin ismi gelirdi. İlhanlılar'da beylerbeyinin yetkilerinin genişliğine karşılık sorumlulukları da ağırdı. Küçük bir hatadan dolayı idam edilebilirlerdi. Altın Orda Devleti'nde aynı müessesenin bulunduğu ve kaynaklarda isminin "emîr-i ulus", "emîrü'l-ümerâ" ve "beylerbeyi" şeklinde geçtiği görülmektedir. Memlükler ve Safevîler'de de beylerbeyi unvan ve makamının mevcut olduğu, ancak yetki ve sorumluluk açısından farklılıklar gösterdiği söylenebilir. Böylece Osmanlılar'daki müessesenin temelini Bizans'ta değil Türk-İslâm devletlerinde ve özellikle tabii vârisi olduğu Anadolu Selçukluları'nda aramak tarihî seyre daha uygun görünmektedir. Ancak esastaki benzerliğe karşılık görev ve yetkileri açısından Osmanlılar'da hayli farklı bir

uygulama bulunduğu şüphesizdir.

Beylerbeyi Osmanlılar'da önceleri "geniş askerî yetkilere sahip kumandan" anlamında kullanılırken yeni fetihlerden hemen sonra kurulan eyaletlerin askerî ve idarî âmirine beylerbeyi denildi. Ayrıca XV. yüzyılda beylerbeyilik ve Rumeli beylerbeyiliği rütbe ve pâye olarak kullanılmıştır. Fâtih Kānunnâmesi'nde bu anlamda, "Mal defterdarından nişancı olsa beylerbeyilik hükmü ile olur" denilmektedir (s. 34). I. Murad Lala Şahin Paşa'yı Rumeli'de fetihler yapması için Rumeli beylerbeyi olarak görevlendirmiştir. Böylece Rumeli beylerbeyiliği idarî bir birim olarak ortaya çıkmıştır. Bir süre sonra 1393'te Yıldırım Bayezid merkezi Ankara olmak üzere Anadolu'daki toprakların idaresini Anadolu beylerbeyi olarak Timurtaş Paşa'ya havale etti. Daha sonra yeni fetihler ve ilhak edilen topraklarla Osmanlı ülkesinin genişlemesiyle beylerbeyiliklerin (eyalet) sayısı da hızla arttı.

Beylerbeyilere aynı zamanda vali de denilmekle birlikte bu sonuncu unvan daha çok XVII. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmış, XIX. yüzyılda idarî teşkilâtta peş peşe yapılan değişiklikler sonunda vali kelimesi resmen kabul edilmiştir. Ancak Rumeli beylerbeyiliği pâye olarak imparatorluğun sonuna kadar yaşamış, Rumeli beylerbeyiliği pâyeleri salnâmelerde de yer almıştır (Salnâme, 1329, s. 35-36).

Bizde doğrudan doğruya beylerbeyilerin biyografilerine tahsis edilmiş eserler yoktur. Ancak Mehmed Süreyyâ'nın Sicill-i Osmânî'sinde beylerbeyilerle ilgili kısa ve resmî görev değişikliklerini veren bilgiler bulunmaktadır. Mehmed Süreyyâ bu kişilerin yetişme ve tahsil dönemlerinden bahsetmeden kısaca "Enderun'dan bi't-tefeyyüz" ibaresiyle durumu ifade etmektedir. Ayrıca sadrazamlığa yükselmiş beylerbeyilerin biyografilerini Hadîkatü'l-vüzerâ ve zeyillerinde bulmak mümkündür. Her eyalette beylerbeyilik yapanların kısa biyografileri genellikle eyalet salnâmelerinde verilmiştir (meselâ Yemen eyaletinde beylerbeyilik yapanlar için bk. Yemen Vilâyet Salnâmesi, San'a 1307, s. 27-51).

Beylerbeyilerin Tayin ve Azli. Osmanlılar'da XV. yüzyıldan itibaren seyfiye, ilmiye, kalemiye adıyla meslekler belirli hale gelmiş, beylerbeyiler seyfiye zümresi

içerisinde yer almıştır. Başlangıçta seyfiye mesleğinde genellikle Türkler hizmet verirken Fâtih'in idarî kademelerde yaptığı köklü değişikliklerden sonra devşirmeler ön plana çıkmış, çoğunlukla onlara has bir makam haline gelmiştir. Böylece acemi oğlanlar mektebi ve ardından Enderun'dan yetişenler saraydan taşraya çıktıklarında çeşitli hizmetlerde bulunuyor ve taşra teşkilâtında en yüksek görev olan beylerbeyiliğe kadar yükseliyorlardı. Sarayda kapı ağalığından ve yeniçeri ağalığından taşraya beylerbeyi olarak çıkılıyordu. Teşkilâtın diğer kademelerinden de beylerbeyiliğe geçmek mümkündü. Fâtih Kānunnâmesi'nde, "Beylerbeyilik dört kimsenin yoludur. Mal defterdarlarının ve beylik ile nişancı olanların ve beş yüz akçe kadıların ve dört yüz bin akçeye varmış sancak beylerinin yoludur" denilmektedir (s. 34). Yine aynı kanunnâmede (s. 47) padişah kızlarının oğullarına beylerbeyilik verilmeyip sancak beyliği verilmesi emredilmektedir. Beylerbeyilikten vezirlik ve sadrazamlığa geçilebiliyordu. Vezâret ve sadâret mevkiinde bulunan yöneticilerin birkaç istisna dışında hepsinin çeşitli yerlerde beylerbeyilik yaptığı görülmektedir. Böylece Osmanlı eyaletlerini tanıyan, halkın temayüllerini, örf ve âdetlerini, din ve mezheplerini, hassas oldukları konuları bir dereceye kadar bilen beylerbeyilerin daha sonra devletin en önemli karar organı olan Dîvân-ı Hümâyun'da vezir ve vezîriâzam olarak hizmet etmesi, devlet için doğru ve isabetli kararlar alınmasında en önemli unsurlardan biri olmuştur.

Beylerbeyiler için belirli bir eyalet veya görev mahalli olmadığı gibi Rumeli, Anadolu ve diyâr-ı Arab ayrımı da bulunmamaktaydı. Meselâ Sokulluzâde Hasan Paşa (ö. 1602) Diyarbekir, Şam (dört defa), Anadolu, Rumeli beylerbeyiliklerinde bulunduktan sonra Dîvân-ı Hümâyun'da vezir ve daha sonra Belgrad muhafızı olmuş, ardından tekrar beylerbeyiliğe getirilmiş ve Anadolu'da eşkıyayı bertaraf etmekle görevlendirilmiştir (Sicill-i Osmânî, II, 127). Böylece beylerbeyilerin genellikle hareketli bir meslek hayatı olduğunu söylemek mümkündür.

Beylerbeyiliğe tayin edilenlere berat (menşur) verilirdi. Beylerbeyi ve sancak beyi beratları Dîvân-ı Hümâyun tahvil kaleminde hazırlanır, bunun için berat harcı alınırdı. Vezâret rütbesiyle tayin edilenlere genellikle menşur verilirdi (iki menşur örneği için bk. BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 12.778, 13.590). Beylerbeyiler tek tek tayin edildiği gibi toplu halde de (silsile halinde) tayin edilebilirlerdi. Osmanlı tarihlerinde toplu tayinlere sık

sık rastlanmaktadır (bk. Şânîzâde, III, 149-150; IV, 169-171). Kendisine eyalet verilen beylerbeyi Dîvân-ı Hümâyun’da hil‘at giyer, arza girerek el öperdi.

Beylerbeyilerin görev süreleri diğer memuriyetlerde olduğu gibi önceleri oldukça uzundu. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çeşitli sebeplerle süre kısalmıştır. XVI-XVII. yüzyıllara ait sancak tevcih defterlerinden ve ayrıca Sicill-i Osmânî’de verilen biyografilerden beylerbeyilerin görev süreleri hakkında fikir edinmek mümkün olmaktadır. Sürenin genel olarak bir yıl civarında olduğu söylenebilir. Sancak tevcih defterlerinden hareketle beylerbeyilerin görev ve mâzuliyet süreleri, hangi kesimden beylerbeyiliğe geçtikleri hakkında istatistikî bilgiler elde edilebilir (bk. Kunt, Sancaktan Eyalete, s. 79-83).

Kaynaklarda beylerbeyiler konusunda yapılan en sert tenkitlerin başında sürenin kısalığı gelmektedir. Kuruluş yıllarındaki uzun sürelere karşılık özellikle XVII. yüzyıldan itibaren beylerbeyilerin sık sık değiştirilmesi hem bu kişileri hem de halkı tedirgin etmiştir. XVII-XVIII. yüzyıllarda beylerbeyiler bir yılda iki üç kere bir eyaletten diğerine tayin edilir olmuşlardı. Sık sık azledilen beylerbeyiler büyük bir yekün tutan yol masraflarını halktan almak isterlerdi. III. Selim bunları önlemek için bir hatt-ı hümâyun çıkarmıştır (Özkaya, s. 339). Beylerbeyilerin o günün zor şartlarında aileleri ve kapı halkı ile birlikte başka bir yere taşınmalarının zorluğu kolayca tahmin edilebilir. Bu hususları bir esasa bağlamak için pek çok ferman çıkarılmış, ancak istenilen sonuç alınamamıştır. Bu konuda XVIII. yüzyıl başlarında çıkarılan bir ferman münasebetiyle tarihçi Râşid şunları yazmaktadır: Seferlerin uzaması ve peş peşe olması beylerbeyi sayısını lüzumsuz yere arttırmış, bunlara Rumeli ve Anadolu’da bulunan sancaklar bile kâfi gelmez olmuştu. Beylerbeyiler nöbetleşe tayin edilir, mâzul olanlar ise zaruret içerisinde kıvranır olmuşlardı. İstanbul’a gelen mâzul beylerbeyiler, ileri gelen devlet ricâlinin konaklarını dolaşarak yardım ister duruma düşmüşlerdi. Bunlardan kabiliyetli ve lâyık olanlara eyalet verilmeli, diğerlerine de bazı sancaklar verilerek veya bir miktar emekli ulûfesi bağlanarak kontrol altına alınmalıdır. Bundan sonra da beylerbeyilerin artık izinsiz İstanbul’a gelmeleri önlenmelidir (Târih, V, 277-278). Mâzul olan beylerbeyilerin ikinci bir göreve kadar geçirdikleri zamana mülâzemet denilirdi. XVII. yüzyıl ortalarında sunulan bir

telhiste Osmanlı padişahlarının ülkeyi beylerbeyiler ve sancak beyleriyle idare ettikleri, bu kişilerin azledilmemeleri ve beylerbeyilerin süresiz olarak tayin edilmeleri, zaruri bir sebep olmadıkça görevden alınmamaları teklif edildikten sonra böyle yapılmadığı takdirde reâyâya zulmedilmiş olunacağı, uzun süre aynı görevde bulunan beylerbeyilerin ise reâyâyı kendi evlâtları gibi koruyacakları belirtilmişti (Murphy, TTK Belleten, XLIII/171, s. 560-561).

XVI. yüzyılın ikinci yarısında III. Murad zamanında (1574-1595) beylerbeyiliklerin sayısının süratle artması ve asrın sonunda otuza yükselmesi, bilhassa tarihçi Âlî ve Selânikî'nin sert tenkitlerine sebep olmuştur (Nushatü's-selâtîn, II, 161-162; Târih, I, 414). Yine aynı dönemde vezirlerin sayısı da on beşe yükselmiş, yedisi "kubbe veziri" veya "dâhil veziri" adıyla Dîvân-ı Hümâyun'da, altısı ise "hâric veziri" adıyla Yemen-Aden, Tebriz, Budin, Bağdat, Rumeli ve Mısır eyaletlerinde beylerbeyi olarak görev yapmışlardır. Bu uygulama vezirlerin değerini biraz azaltırken vezâret pâyesindeki beylerbeyilerin itibarını yükseltmiş ve yetkilerinin artmasına vesile olmuştur. 1008'de (1600) vezir sayısının yirmi üçe çıkarak eyalet vezirlerinin sayısının daha da artması tenkitlere yol açmıştır (Selânikî, I, 394; II, 852-853). Daha sonra XVII-XVIII. yüzyıllarda pek çok eyaletin beylerbeyisi vezâret pâyesiyle tayin edilmiştir. 1640 tarihinden itibaren beylerbeyilere ait eyaletler vezirlere verilmeye başlanmış, iki tuğlu beylerbeyilere ancak sancaklar verilir olmuştu. 1795'te vezirlere verilecek eyalet kalmadığını, bazan iki sancağın birleştirilerek eyalet şeklinde vezirlere verildiğini gören III. Selim, vezirlerin sayılarının azaltılıp her yıl yerine 3-5 yıl süreyle tayin yapılmasını emretmiş ve vilâyetten vilâyete vali nakli usullerini bir nizama koymuşsa da kendisinden sonra yine eski şekle dönülmüştür.

Görevleri, Yetki ve Sorumlulukları. Beylerbeyilerin görevlerini barış ve savaş (sefer) dönemi olmak üzere başlıca iki devrede incelemek gerekir. Tevkiî Abdurrahman Paşa'ya ait kanunnâmede ana hatlarıyla görevleri reâyânın korunması, askerin nizamının sağlanması, zulmün bertaraf edilmesi, eyaletin idaresi, seferlere iştirak şeklinde sayılmakta, eyaletteki sancak beylerinin, kadıların ve diğer idarecilerin ona tâbi olması, eğer vezâreti varsa çevresindeki beylerbeyilerin de ona itaat etmesi gerektiği belirtilmektedir (MTM, III, 527-528). Bu hususlara beylerbeyi beratlarında

da temas edilmiştir (Feridun Bey, I, 269). Genel tanımlama böyle olmakla birlikte çeşitli sebeplerle bazı beylerbeyilerin geniş yetkilere sahip olduğu bilinmektedir. Vezir rütbesiyle tayin edilenlerin, bölgenin fethinde ve eyaletin teşkilinde büyük hizmeti olup fetihten sonra beylerbeyiliğe getirilenlerin, tanınmış ve nüfuzlu ailelere mensup beylerbeyilerin, stratejik yerlerde görev yapanların daha yetkili olduğu görülmektedir.

Beylerbeyilerin en önemli görevlerinden biri timar*ların verilmesi (tevcihi) idi. Kendi eyaletinde "vekîl-i saltanat" olarak bütün timar sahiplerinin ve askerin âmiri olması sebebiyle timar tevcihleri, bu konudaki çeşitli ihtilâfların halli, beylerbeyini ve divanını en çok meşgul eden hususlardı. Başlangıçta bütün timarlar beylerbeyiler tarafından tevcih edilip merkezden onaylanmakta idi. Nitekim Fâtih Kānunnâmesi'nde, "Ve etrafta beylerbeyiler timar ve zeâmeti tevcih edip arz etsinler, arzları makbul olsun" denilmektedir. Fakat 1530'dan itibaren sadece küçük timarları (tezkiresiz timar) tevcih eder olmuşlardır. XVII. yüzyıl başlarında Ayn Ali timar sisteminin esaslarını verirken 6000 akçeyi birim olarak belirtmekte, 6000 ve daha çok timara hak kazanan bir sipahinin beylerbeyiden aldığı tezkireyi Defterhâne'ye gönderip padişah beratı alacağını, bunun altındaki timarları ise (tezkiresiz timarlar) beylerbeyilerin kendi beratları ile vereceğini, bu uygulamanın "kānûn-ı kadîm" olduğunu belirtmektedir (Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 66).

Timar uygulamasında çıkan ihtilâflarla ilgili olarak beylerbeyilere hitaben fermanlar çıkarılır ve bunlara tamamen riayet edilmesi istenirdi. İlgililerin elinde kolayca başvuracak bir el kitabı olması için bu fermanları toplayan mecmualar meydana getirilmiştir. Kanûnî devrinde Rumeli beylerbeyilerine hitaben çıkan timar fermanlarını ihtiva eden bir mecmua Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (Fond Turc., nr. 41).

Bir timarın başka bir timarla birleştirilmesi, timarın bir köyden diğerine kaydırılması, tezkireli timarın tezkiresiz, tezkiresizin tezkireli yapılması gibi hususlar hep fermanla olurdu. Eyaletteki timar defterdarı ile beylerbeyi arasında ihtilâf çıkarsa fermana göre hareket edilmesi gerekirdi (Barkan, Kanunlar, s. 367; Ayn Ali, s. 103-104).

Sancak ve vilâyetlerde mufassal ve icmal defterlerinin düzenlenmesinde

beylerbeyilerin önemli rolü vardı. Bilhassa timarların taksim ve dağıtılmasında padişah beratı ile beylerbeyi tezkiresi (yafta) esas alınırdı. Osmanlı ülkesindeki timarların en son şekli, kimlerin elinde ne kadar timar bulunduğu, hangi tarihte el değiştireceği gibi hususlar en sağlıklı olarak merkezdeki tahrir defterlerinden ziyade beylerbeyilerin elinde bulunan defterlerde görülürdü (İnalcık, Hicri 835 Tarihli Suret-i Defteri Sancak-ı Arvanid, s. XX-XXI).

Eyalette güvenliğin sağlanması beylerbeyilerin en önemli görevlerindendi. Bu konuda çok sert tedbirler almak, görevliler tayin etmek yetkisi vardı. Eyalet halkından zulme veya haksızlığa uğrayan kimseler bizzat beylerbeyine veya eyalet divanına topluca mahzar* veya tek tek arzuhaller sunarlardı. Taraflar beylerbeyi buyruldusu ile eyalet divanında muhakeme edilebilirlerdi. Beylerbeyi ile eyalet kadısı, müftüsü ve âlimleri arasında oldukça hassas bir denge vardı. Bunlardan her birinin doğrudan saltanat makamına (rikâb-ı hümâyun) veya Dîvân-ı Hümâyun'a arzda bulunma yetkilerinin olması, beylerbeyinin ölçülü ve

âdil davranmasında çok etkili olmuştur. Eyalet kadılarının beylerbeyiler aleyhine gönderdikleri pek çok ilgi çekici arz ve arîza örneği bulunmaktadır. Bazan bölgedeki kadıların ortak şikâyetleri üzerine beylerbeyilerin azledildiği, cezalandırıldığı, mallarının müsadere edildiği olurdu (Selânikî, II, 678). Ancak beylerbeyi statü ve hiyerarşi bakımından kadı, müftü ve diğer ilmiye ricâlinin üstünde idi.

Beylerbeyilerin bulundukları bölgenin en büyük askerî âmiri ve kumandanı durumunda olmaları onların yetki ve sorumluluklarını hayli arttırmıştır. Hemen her dönemde kısa aralıklarla çok cepheli savaşların yapılması, beylerbeyileri meslek hayatlarının yaklaşık üçte ikisini cephelerde fiilen muharebe etmek veya bunun hazırlığı içerisinde geçirmek zorunda bırakmıştır. Beylerbeyilere seferler ve sefer hazırlıkları ile ilgili fermanlar gönderilir, sancak beyleri, sipahiler kendi kapı halkıyla yoğun bir hazırlığın içine girerlerdi. Sefere iştirakte Rumeli, Anadolu ve Arap diyarı ayırımı olmazdı. Bölgelerinde vekîl-i saltanat olan beylerbeyiler sefere çıkacakları zaman ulemâ, seyyidler, eşraf ve halkın katıldığı büyük bir törenle uğurlanırlardı (Selânikî, I, 89). Seferin her safhasında fiilen görevler üstlenir, serdâr-ı ekremle sık sık meşveretler yapıp toplanan divanlara

katılarak strateji tesbitine yardımcı olurlardı. Beylerbeyilerin serdar olarak tayin edildiği de olurdu. Lutfî Paşa, “Evvelâ sefer lâzım gelen yerlerde vüzerâdan yahut beylerbeyilerden birini serdar etmek gerek. Bazı yerde sancak beyi dahi serdar olagelmiştir” demektedir (Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, s. 82). Ancak bu daha ziyade mevziî savaşlarda, sınır boylarında veya uzayan savaşların bekleme dönemlerinde olmaktaydı. Seferlerde beylerbeyilerin karargâh ve cephedeki faaliyetleri hakkında Osmanlı vekayi‘nâmelerinde oldukça ayrıntılı bilgi bulmak mümkündür. Meselâ Zilkade 996’da (Ekim 1588) Gence seferinde Anadolu, Halep, Maraş, Trablusşam, Karaman, Diyarbekir ve Sivas beylerbeyileri Gence Kalesi’nde kendilerine düşen işleri yapmışlar, serdar da onlarla sık sık istişarelerde bulunmuştu (Selânikî, I, 207).

Zafer kazanıldığında savaşta başarı gösteren beylerbeyiler taltif edilir, merkezden hil‘at, murassa kılıç ve para hediyeleri gönderilirdi. Nâdir Şah’ın Musul’a yaptığı akınlara karşı eyaleti cesaretle koruyan ve akınları geri püskürten Celîlîzâde Hüseyin Paşa’ya İstanbul’dan değerli hediyeler gönderilmişti. Lutfî Paşa zafer kazanılınca bayram gibi el öpüldüğünü, vüzerâ, kazaskerler, defterdar, beylerbeyi ve sancak beylerinin de kaftan giymelerinin âdet olduğunu belirtmektedir (Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, s. 86). Diğer taraftan beylerbeyiler ve sancak beyleri gerek sefere hazırlık gerekse savaşın seyri sırasındaki ihmal, hata ve beceriksizliklerinin cezasını çok ağır şekilde öderler, bazan hayatlarından dahi olurlardı. Merkezin normal zamanlardaki yumuşak ve çok defa müsamahakâr tutumuna karşılık seferler sırasındaki tavrı çok sert olurdu. İdam cezası için fetva alınabileceği gibi herhangi bir yargılamaya ve fetvaya başvurulmadan sultanın fermanıyla bu ceza verilebilirdi. Ehl-i örf ve kapıkulu zümresine dahil olan beylerbeyilerin ölümünden sonra geride bıraktıkları serveti devlet belli ölçüler içerisinde müsadere edebilirdi. Mühimmat nevinden malına bilhassa el konulurdu. Nitekim halka zulmü sabit olan Diyarbekir Beylerbeyi İbrâhim Paşa ayağına bukağı, ellerine zincir vurularak İstanbul’da Yenihisar’a hapsedilmiş, mallarına el konulmuş, savaşta lâzım olan çok sayıdaki deve, katır, beygir ve çadırlarının yeniçeri ağasınca sefere götürülmesi emredilmişti (Selânikî, I, 362). Beylerbeyiler ve sancak beyleri sefere gittiklerinde yerlerine mütesellim* bırakırlardı. Beylerbeyi tarafından seçilen ve onun buyruldusu ile tayin edilen mütesellimleri merkezî idare onaylardı.

Rumeli Beylerbeyi. İlk beylerbeyilik olan Rumeli beylerbeyiliği, diğer beylerbeyilikler arasında en önde gelen mevkii işgal ederdi. Osmanlılar'da "dârülcihâd" kabul edilen Rumeli'ye her konuda öncelik tanınmış, Rumeli kazaskeri, defterdarı ve beylerbeyi protokolde üstün tutulmuştur. Rumeli beylerbeyinin herhangi bir iş için İstanbul'da bulunması durumunda Dîvân-ı Hümâyun toplantılarına katılması 942'den (1536) itibaren kabul edilmiştir (Feridun Bey, I, 595). Böylece Rumeli beylerbeyi zaman zaman da olsa divan üyesi sayılmıştır. Vezîriâzamların sadârete ilâveten Rumeli beylerbeyiliğini de üstlendikleri olurdu. Nitekim Fâtih Sultan Mehmed döneminde Vezîriâzam Mahmud Paşa, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Vezîriâzam İbrâhim Paşa aynı zamanda Rumeli beylerbeyi idiler. Rumeli beylerbeyiliği ile ilgili kanunnâmelerde çeşitli hükümler bulunmaktadır. Fâtih Kānunnâmesi'nde (s. 36) başdefterdarın "kadr"inin Rumeli beylerbeyiliği ile eşit olduğu belirtilmiş, Tevkiî Abdurrahman Paşa Kānunnâmesi'nde ise (MTM, III, 527-528) Rumeli beylerbeyinin Dîvân-ı Hümâyun'a gelince Kubbealtı'nda iskemlede oturması gerektiği, ancak hil'at giyme ve el öpme için arza girmekte diğer beylerbeyilerden farkı olmadığı, kendisine ahkâm yazılınca "paşa" lafzı ve "dâmet meâlîhi" duasının yazılacağı, bütün diğer beylerbeyilerden ve hatta kazaskerlerden protokolde önde geldiği kaydedilmiştir.

Diğer taraftan Mısır, Budin, Şam, Bağdat gibi önemli eyaletlerin beylerbeyileri de vezâret pâyesiyle tayin edilir ve kendilerine icraat ve teşrifatta bazı imtiyazlar tanınırdı. Meselâ Budin beylerbeyinin timar vermek, sınır muharebelerinde askere kumanda etmek, sınır ihtilâflarında Alman imparatorları ile doğrudan müzakerelerde bulunmak konularında geniş yetkisinin olduğu, koçulu kayığa binmek, yanında solak ve peyk yürütmek gibi teşrifat imtiyazları bulunduğu bilinmektedir (İA, II, 757-758). Aynı şekilde Mısır beylerbeyinin bazı yetkilerle donatıldığı, Haremeyn, Kuzey Afrika, Habeş eyaleti ve Kızıldeniz'le ilgili konularda önemli rol oynadığı da kaydedilmektedir (Seyyid Muhammed, s. 102-130). Bunların dışında Şam, Bağdat, Basra, Erzurum, Van beylerbeyilerinin de bazı özellikleri ve yetkileri olduğu bilinmektedir.

Eyalet (Beylerbeyi) Divanı. Eyaletin idaresinde en önemli kuruldur. Doğrudan doğruya beylerbeyine bağlı olan ve onun başkanlığında toplanan

bu kurulun ne zaman teşekkül ettiği bilinmemekte, ancak zamanla geliştiği anlaşılmaktadır. Divan, eyaletin merkez sancağı olan ve beylerbeyi tarafından idare edilen paşa sancağının merkezindeki beylerbeyinin konağında toplanırdı. Dîvân-ı Hümâyun ülke idaresinde en yetkili kurul olduğu gibi bu divan da eyalet idaresinin beyni ve yapı itibariyle Dîvân-ı Hümâyun'un küçük bir modeli idi. Divanda beylerbeyinin başkanlığında hazine (mal) defterdarı, timar işlerine bakan timar defterdarı, şer'î-hukukî işlere bakan eyalet kadısı (eyalet kadısının divanın üyesi olmadığı da ileri sürülmüştür), divan efendisi, tezkireci, çavuşlar, rûznâmeci ve kâtipler bulunurdu. Rumeli ve Arap bölgelerindeki eyaletlerde Türkçe bilmeyen halkın istek ve şikâyetlerini tercüme eden tercümanlar da divana katılırlardı. Sekreterliği ise divan efendisi başkanlığında kâtipler yürütürdü.

Eyalet divanı halkın dilek ve şikâyetlerine açıktı. Dolayısıyla halkın verdiği arzuhal ve mahzarlar veya şifahî müracaatları bu divanın gündeminin önemli bir kısmını teşkil ederdi (TSMA, E. 1891/ 120). En başta gelen şikâyet konularını timarlarla ilgili meseleler oluştururdu. Divanın kararlarından memnun olmayanlar davalarını Dîvân-ı Hümâyun'a iletebilirlerdi. Temel meseleler eyalet divanında görüşüldükten sonra ikinci derecede konulardan şer'î olanlar kadı divanına, malî olanlar ise defterdar divanına havale edilirdi. Eyalet divanında görüşülen konular ve varılan kararlar deftere kaydedilir, ayrıca pek çok konuda Dîvân-ı Hümâyun'un onayı alınırdı. Eyalet divanında tutulan yüzlerce defterin ve alınan kararların bugün nerelerde olduğu araştırmacıların merak ettiği bir husustur. Ayrıca eyalet divanında rûznâme, muhasebe defteri gibi çeşitli defterlerin tutulduğu da bilinmektedir (BA, MD, nr. 62, s. 27 / 69). Merkezden gelen emirler de (evâmir-i âliye) düzenli olarak defterlere kaydedilirdi.

Beylerbeyiler merkezle olan haberleşmelerinde ulaklar ve çavuşlar kullanırlardı. Genellikle bu görevliler İstanbul'da bekleyerek sonucu aldıktan sonra tekrar eyaletlerine dönerlerdi. Daha sonraları eyaletlerin merkezdeki işlerini kapı kethüdâsı takip etmiştir.

Gelir ve Giderleri. Beylerbeyilerin gelir ve giderlerini, ikisi arasında önemli fark bulunduğu için görev ve mâzuliyet dönemleri olarak iki safhada incelemek gerekir. Görevde bulundukları sıradaki gelirlerinin başında timar hâsılatı gelmektedir. Fâtih Kānunnâmesi'nde beylerbeyi has*larının en az

“sekiz kere yüz bin” (800.000), en fazla “on kere yüz bin” (1.000.000) ve “on iki kere yüz bin” (1.200.000) olabileceğine işaret edilmiştir. Beylerbeyilerin has olarak tahsis edilen bu miktarın dışında pek çok kaynaktan gelirleri vardı. Buna karşılık kendi şahsî harcamaları, kapı halkı masrafları, çeşitli kimselere verdikleri hediye ve câizeler çok büyük rakamlara ulaşıyordu. XVI-XVII. yüzyıllarda beylerbeyilerin gelir ve giderlerini ihtiva eden muhasebe defterlerinde ayrıntılı bilgiler mevcuttur. Vezir Ömer Paşa’ya ait bir yıllık (1670-1671) muhasebe defterine göre (nşr. Metin Kunt, İstanbul 1978) beylerbeyilerin, kanunnâmeler ve devlet teşkilâtına dair eserlerde verilen miktarların kat kat üstünde gelir ve giderleri vardı. Ömer Paşa’nın gelirleri esedî* kuruş olarak cerîme, pîşkeş, öşür, dava parasından 28.354,5; timar, zeâmet, kul gedikleri, kul kethüdâlığı, aşiret beyliğinden 8052,5; subaşı aylıkları, voyvoda, sancak, menzil, cizye, avârız-bedel-i nüzül vb. kalemlerinden 36.885,5; haslardan 11.114; gümrükten 1765,5; pazar, pirinç, arpa, zahire vb.den 6881; esnaftan, şehir zımmîlerinden 13.849,5; eşya ve davar satışından 7539; alacak tahsilinden 5400; diğer gelirlerden 3758,5 olmak üzere toplam 123.600’e ulaşmıştı.

Buna karşılık giderlerinin ise merkezdeki borcu ve çeşitli kişilere ödemeleri 46.350, kapı kethüdâsına 11.054, şahsî masraflarına 4000,5, vekilharca 21.560,5, kapı giderlerine 13.385,75, kapı halkına masraf 2316, ulûfeler 16.362,5, ödenen borçlar 6918, hediye, hil‘at, sadaka, in‘am olarak bahşişler 4498, diğer giderler 2293 olmak üzere toplam 128.738,25 esedî kuruş olduğu, böylece Ömer Paşa’nın bütçesinin 5000 esedî kuruş civarında açık verdiği görülmektedir (Kunt, Bir Osmanlı Valisinin Yıllık Gelir-Gideri, s. 10-17). Özellikle XVII. yüzyıldan itibaren başta fiyat artışları olmak üzere çeşitli sebeplerle artan masraflarını salgın salma, devre çıkma, imdâd-ı seferiyye gibi yollarla kısmen de olsa halktan karşılamak istemişler, bu ise halkın kitleler halinde şikâyetlerine sebep olmuştur. Devlet bid‘at ve zulüm addettiği bu davranışları şiddetle yasaklamış, çıkardığı adâletnâme*ler ve geniş yetkilerle merkezden gönderdiği müfettişlerle bunları önlemek istemiştir. Bu konuda yapılan teftişler, azledilen ve cezalandırılan beylerbeyiler hakkında Osmanlı vekayi‘nâmelerinde pek çok örnek bulunmaktadır (Râşid, IV, 236, 247).

Beylerbeyilerin mâzuliyet dönemlerindeki gelirleri ve ona nisbetle giderleri

son derece sınırlı idi. Bu dönemde ya belirli bir miktar yevmiye veya arpalık tahsis edilirdi. Fâtih Kānunnâmesi'nde beylerbeyilerin 100.000 akçe ile emekli olacakları (s. 47), Âsafnâme'de ise (bk. Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, s. 21) günde 150 akçe emekli ücreti verileceği veya zeâmet ile olursa yıllık 80.000 akçe tahsis edileceği belirtilmektedir. Bu miktarlar, belirli bir hayat standardına sahip olup bakmak zorunda oldukları adamları ve kapı halkı bulunan mâzul beylerbeyilere yetmemiş, bu sebeple halktan ve çevresindekilerden daha sonra göreve dönünce ödemek üzere borç alma yollarını aramışlardır (Râşid, V, 277-278).

Teşrifattaki Yeri. Osmanlı devlet teşkilâtında önemli bir yeri olan beylerbeyilerin elkāb*ı, kıyafeti ve protokoldeki yeri ayrı özellikler taşımaktadır. Vezâret pâyesi olmayan beylerbeyilerin elkabı Fâtih Kānunnâmesi'nde (s. 49) "emîrü'l-ümerâi'l-kirâm kebîrü'l-küberâi'l-fihâm zü'l-kadri ve'l-ihtirâm sâhibü'l-izzi ve'l-ihtişâm el-muhtas bi-mezîdi inâyeti'l-meliki'l-a'lâ" şeklinde olup eğer vezâret pâyesi varsa "düstûr-ı mükerrem müşîr-i müfahham nizâmü'l-âlem müdebbir-i umûri'l-cumhûr bi'l-fikri's-sâkıb mütemmim-i mehâmmi'l-enâm bi'r-re'yi's-sâib mümehhid-i bünyâni'd-devle ve'l-ikbâl müşeyyid-i erkâni's-saâdeti ve'l-iclâl el-mahfûf bi-sunûfi avâtıfı'l-meliki'l-a'lâ" şeklindedir. Ayrıca Mısır beylerbeyine Arapça elkāb ile ferman yazıldığı da bilinmektedir (Seyyid Muhammed, s. 102-103).

Beylerbeyilerin teşrifatı ile ilgili Tevkiî Abdurrahman Paşa Kānunnâmesi'nde çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Hangi eyalet önce fethedildiyse onun beylerbeyi teşrifatta, el öpme ve hil'at giymede önde gelirdi. Ancak vezâreti olan beylerbeyi öne geçerdi. Seferlerde ise beylerbeyiler selâma durduklarında yine eyaletin eskiliği esas alınırdı. Dîvân-ı Hümâyun'a gelmeleri gerektiğinde vezirler gibi başlarına mücevveze, üstlerine kumaş üst, lokmalı kumaş ve iç kaftanı giyerler, süslü ve donatılmış ata binerlerdi. Arza vezirlerin ardından girerler ve yer

öperlerdi. Vezâreti olan beylerbeyi diğer vezirlerle birlikte hareket ederdi. Merkezden kendilerine ahkâm yazılırken vezirlerden başka onların üzerine kimse yazılmazdı. Diğer seyfiye ve ilmiye mensupları kendisinden sonra gelirdi. Bulundukları yerlerde saltanat vekili olarak telakki edilirlerdi

(MTM, III, 527-528).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 52, s. 144/363; nr. 62, s. 27/ 69; BA, MAD, nr. 6786; BA, KK, nr. 262; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 12.778, 13.590; TSMA, nr. E 1891/120, E 5223/23; Salnâme (1329), s. 35-36; "Fâtih Kanunnâmesi", (nşr. Abdülkadir Özcan), TD, sy. 33 (1982); "Tevkiî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi", MTM, III (1331), s. 527-528; "Lütfi Paşa Âsafnâmesi" (nşr. M. Kütükoğlu), Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 21, 82, 86; Feridun Bey, Münşeât, I, 269, 595; Âlî, Nushatü's-selâtîn (nşr. A. Tietze, Mustafa 'Alî's Counsel for Sultans of 1581), Wien 1982, II, 161-162, 169-174; Selânikî, Târih (İpşirli), I-II, tür.yer.; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 63, 66, 70-75, 103-104; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1988, s. 3-12, 36; Hırzü'l-mülûk (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1988, s. 175-179, 185, 187; Hezârfen, Telhîsü'l-beyân fî kavânîni Âli Osmân, Bibliothèque Nationale, Ancien Fond, nr. 40; Kanunnâme, Bibliothèque Nationale, Fond Turc., nr. 41; Râşid, Târih, IV, 236, 247, 252; V, 277-278; "Kanunnâme-i Sultânî li-Aziz Efendi" (nşr. Rhoads Murphy), TUBA, VIII (1985), tür.yer.; d'Ohsson, Tableau général, VII, 278; Şânîzâde, Târih, I, 267; III, 149-150; IV, 169-171; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, II, 91-92; Lutfî, Târih, V, 107; IX, 54, 126; Sicill-i Osmanî, I-III, tür.yer.; IV, 835-839; Uzunçarşılı, Medhal, bk. İndeks; a.mlf., Merkez-Bahriye, bk. İndeks; a.mlf., Osmanlı Tarihi, I, 502-503; II, 581-582; III, 149-150; Barkan, Kanunlar, tür.yer.; a.mlf., "Tımar", İA, XII/1, s. 310-312; H. Gibb – H. Bowen, Islamic Society and the West, London 1950, I/1, s. 137-155; Halil İnalcık, Hicri 835 Tarihli Suret-i Defteri Sancak-ı Arvanid, Ankara 1954, Giriş, s. XX-XXI; a.mlf., The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600, London 1973, s. 82, 104-118; a.mlf., "Eyalet", EI² (İng.), II, 721-724; Uluçay, XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Saruhan, s. 112-115; Ahmet Mumcu, Dîvân-ı Hümâyun, Ankara 1976, s. 50-52, 151-155; Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğu'nda Âyânlık, Ankara 1977, bk. İndeks; I. Metin Kunt, Sancaktan Eyalete (1550-1650), İstanbul 1978, tür.yer.; a.mlf., Bir Osmanlı Valisinin Yıllık Gelir-Gideri Diyarbekir (1670-1671), İstanbul

1981, s. 10-17; Tayyib Gökbilgin, Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi, İstanbul 1979, s. 63; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, İstanbul 1981, s. 46-54; Seyyid Muhammed, XVI. Asırda Mısır Eyaleti, İstanbul 1991, s. 101-132; Rhoads Murphy, “The Veliyyuddin Telhis: Notes on the Sources and Interrelations Between Koçi Bey and Contemporary Writers of Advice to Kings”, TTK Belleten, XLIII/171 (1979), s. 556-571; C. Baysun, “Budin”, İA, II, 757-758; Pakalın, I, 216-221; V. L. Ménage, “Beglerbegi”, EI^2 (İng.), I, 1159-1160.

Mehmet İpşirli

BEYLERBEYİ CAMİİ ve KÜLLİYESİ

Edirne'de XV. yüzyılın ilk yarısında yapılan cami ve etrafındaki külliye.

Esasında cami, türbe, hamam ve medreseden meydana gelmiş küçük bir külliye olup şehrin merkezinden Sarayiçi'ne uzanan caddenin sağında bir yamaç üzerinde inşa edilmiştir. Kurucusunun türbesi de caddenin solundaki mezarlığın içinde, caminin karşısındadır.

Caminin bir kitâbesi yoksa da vakıf kayıtlarından kurucusunun II. Murad devri ümerâsından, önce Tırhala (Trikkala) beyi, sonra Rumeli beylerbeyi olan Mîrimîran Sinan Bey yani Sinâneddin Yûsuf Paşa olduğu öğrenilmektedir. Edirneli Abdurrahman Hibrî Çelebi'nin Enîsü'l-müsâmirîn'inde caminin 832'de (1428-29) Yûsuf Paşa tarafından yaptırıldığının belirtilmesine rağmen Bâdî Ahmed Efendi'nin, kurucusunun adını Şarabdar Abdullah Bey olarak göstermesi yanlıştır. Ayrıca Rifat Osman Bey, Osman Nuri Peremeci gibi bazı yazarların caminin esas kurucusunun Abdullah Bey, sonra tamir ettirenin Sinâneddin Yûsuf Bey (Paşa) olabileceğini ileri sürmeleri de esassızdır. M. Tayyib Gökbilgin'in "Mahalle-i Mescid ve İmâret-i Mîrimîran Sinan Bey" başlığı ile bu hayratın 833 (1429-30) tarihli vakıf kaydını ve evkafını tesbit etmesiyle kurucusu hakkında hiçbir şüphe kalmamıştır.

XVII. yüzyılda Edirne hakkında etraflı bilgi veren Evliya Çelebi, Beylerbeyi Camii'nin ferah ve güzel olduğunu bildirmesi dışında bir açıklama yapmaz. Edirne'nin geçirdiği felâketler, bilhassa Balkan Harbi ve işgaller bu değerli külliyenin harap bir hale girmesine yol açmıştır. 1950'li yıllarda Beylerbeyi Camii'nin büyük bir kısmı özellikle mihrap tarafı çökmüş, son cemaat yeri tamamen yok olmuş, minaresinin ise şerefe ile daha yukarı parçası yıkılmış halde idi. Türbenin kubbesi çökmüş, duvarları çatlamış, hamam son derecede harap bir halde bulunuyordu. Medrese ise daha önceden ortadan kalkmıştı. Edirne'nin eski Türk eserleri hakkında hazırlanan raporlarda caminin beşinci derecede değerli bir yapı olduğunun

belirtilmesine rağmen uzun yıllar bir girişimde bulunulmamıştır. 1960'lı yıllarda Vakıflar İdaresi'nce caminin ihyasına girişilerek yıkık kısımlar yeniden yapıldığı gibi son cemaat yeri tekrar inşa edilmiş, minare tamamlanmış ve mâbed yeniden ibadete açılmıştır.

Beylerbeyi Camii plan bakımından Osmanlı devri Türk sanatında zâviyeli camiler olarak adlandırılan tiptedir. İki yanında kubbeli birer tabhâne mekânı bulunmaktadır. Taş ve tuğladan karma teknikte yapılan caminin önündeki son cemaat yeri eski temeller üzerine tamamen yeniden yapılmıştır. Mermer söveli giriş sivri kemerli bir taçkapı halindedir. Esas mekân iki bölümden meydana gelmektedir. Bunlardan ilki yüksek bir kubbe ile örtülü olup bu bölümün kapalı bir avlu şeklinde tasavvur edildiğinin işareti olarak ortasında bir aydınlık feneri yer almıştır. Herhalde aslında bu tip camilerde usulden olduğu gibi bu mekânının merkezinde bir şadırvan bulunuyordu. Büyük bir kemerle ayrılan ve aslında döşemesi öncekinden biraz daha yüksekte olması gereken diğer bölüm esas namaz mekânı olup yine bir kemerle ikiye bölünmüştür. Birinci bölümü

çok değişik bir geçiş sistemine sahip sekiz dilimli küçük bir kubbe örter. İçinde mihrabın yer aldığı kıble tarafındaki ikinci bölüm ise üç cepheli olarak yapılmış ve üstü istiridye kabuğu biçiminde dilimli bir tonozla örtülmüştü. 1950'lerde bu bölümü tamamen yıkılmış olan Beylerbeyi Camii, bu üç cepheli mekânı bakımından 1441'e doğru Tire'de Halil Yahşi Bey tarafından yaptırılan Yeşil İmaret Camii'ni hatırlatmaktadır. Büyük kubbeli ve kapalı avlu geleneğini sürdüren birinci bölümün iki yanındaki tabhâneler pencereli kare mekânlardır. İçlerinde ocaklar bulunan bu mekânların üstleri ise birer kubbe ile örtülüdür. Minare soldaki tabhâne hücresinin köşesinde yükselir. Tabhânelerin yolcuları misafir etmeleri geleneği ortadan kalktıktan sonra bütün bu bölümler namaz mekânı halini almış ve bugün de öylece kullanılmaktadır.

Bu tip camilerde ekseriyetle görüldüğü gibi en öndeki mihraplı esas namaz mekânının duvar, kemer ve tonozları çok zengin biçimde malakârî nakışlar, renkli süslemeler ve yazılarla bezenmişti. Ne yazık ki caminin harabe halinde durduğu uzun yıllar içinde bu eşine az rastlanır güzel süsleme de mahvolmuştur. 1960 yılına doğru düşmek üzere olan büyükçe malakârî bir süsleme parçası buradan alınarak İstanbul Üniversitesi Edebiyat

Fakültesi'nde muhafaza edilmiş, cami ihya edildikten sonra çerçevelenmiş olan bu parça caminin içinde saklanması için Edirne'ye gönderilmişti.

Caminin karşısında olan Beylerbeyi Sinâneddin Yûsuf Bey Türbesi ise son derecede harap bir durumdadır. Sekiz köşeli bir plana göre kesme taştan inşa edilmiş olan türbenin evvelce kubbeli olduğu ve bazı sırlı tuğla kalıntılarından dışında süslemeler bulunduğu anlaşılıyor. Aynı sıradaki hamam da kubbelerinin geçiş unsurlarının zenginliğinden ilk yapıldığında zarif ve zengin görünüşlü bir yapı olduğunu belli eder. Nitekim Hibrî Çelebi de sanat değerini övdüğü bu yapıdan, "...bî-nazîr dilküşâ hamamdır, havuzu vardır..." diye söz ettikten sonra uzun süre harap kalan hamamın Ekmekçizâde Ahmed Paşa (ö. 1618) tarafından tamir ettirildiğini bildirir. Bugün ise çok harap ve yıkıntı halindedir. Çok yıl önce yıkılarak ortadan kalkan medresenin 935'te (1528-29) "cihet-i tedrîs"i 25 akçe olarak görülmektedir. Hâriç pâyesindeki altı medreseden dördüncüsü burası olup, 1046'da (1636-37) müderrisi Yûsuf Hanzâde iken 1050'de (1640-41) yerine muhasip Mehmed Efendi tayin edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Hibrî Efendi, Enîsü'l-müsâmirîn fî târîh-i Edirne, Edirne Selimiye Ktp., nr. 2163, bl. 3, 4 ve 6; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 446; Ahmed Bâdî Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Edirne Selimiye Ktp., nr. 2315; Rifat Osman, Edirne Rehnümâsı, Edirne 1336, s. 29; O. Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 68 (cami), 96 (hamam), 114 (medrese); Oktay Aslanapa, Edirne'de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949, s. 91-94 (Gurlitt'in hatalı planı tekrarlanmıştır); Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 30-31, 253-255; a.mlf., "Edirne Hakkında Yazılmış Tarihler", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 95 (medrese), 108 (hamam); Atalay Bayık, Edirne, İstanbul 1973, s. 55 (lv. XXIII a'da hamamın bir resmi); C. Gurlitt, "Die Bauten Adrianopels", OA, I (1910/11), s. 53, rs. 10 (plan eksik ve hatalıdır); Rıfkı Melûl Meriç, "Edirne'nin Tarihî ve Mimârî Eserleri Hakkında", Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I,

İstanbul 1963, s. 499, 508, 514 (raporlar hak.); Semavi Eyice, “İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimai Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler”, İFM, XXIII (1963), s. 39.

Semavi Eyice

BEYLERBEYİ CAMİİ ve KÜLLİYESİ

İstanbul'da Beylerbeyi sahilinde XVIII. yüzyılda yapılan selâtin camii ve etrafındaki külliye.

İstanbul Boğaziçi'nde Anadolu yakasında aynı adla anılan semtte bulunan ve yalı camilerinin en güzellerinden olan eser çevresindeki hamam, sıbyan mektebi, muvakkithâne ve iki çeşme ile birlikte üslûp bütünlüğü gösteren yapılar topluluğu halindedir. Geç devir Osmanlı camilerinde görülen başlıca özellikleri bünyesinde taşıyan bu öncü yapı genellikle barok etkiler göstermekte ve XVIII. yüzyıl sonlarına doğru beliren üslûp değişikliklerini plan, mimari kütle ve tezyinatında sergilemektedir. Sultan I. Abdülhamid'in, annesi Râbia Sultan adına inşa ettirdiği bu eserin mimarı Tâhir Ağa'dır. Denizin hemen kıyısındaki bu alan üzerinde 3 Nisan 1777'de başlayan inşaat 15 Ağustos 1778 tarihinde tamamlanarak cami burada kılınan bir cuma namazıyla açılmıştır.

İstanbul'da şehrin içinde büyük bir selâtin camii ve külliyesi için yer kalmadığından I. Abdülhamid külliyesini medrese, sıbyan mektebi, kütüphane, aşhaneimaret, sebil ve kendi türbesinden ibaret olarak Bahçekapısı'ndan inşa ettirmişti. Bu külliyenin içinde dışarıdan belirsiz bir de cami bulunmakla beraber esas cami Beylerbeyi'nde yapılmıştır. Böylece Osmanlı medeniyetinin son döneminde selâtin külliyesinde cami ile külliyenin diğer unsurlarının başka yerlerde yapılması geleneğinin bir örneği burada ortaya konulmuştur.

1766 depreminde yıkılan eski Fâtih Camii'ni yeni baştan inşa eden Tâhir Ağa, mimarlık sanatındaki gücünü 1763'te bütünüyle kendi eseri olan Lâleli Camii'nde göstermiştir. Bu iki faaliyet sırasında sanatkârın değişmekte olan mimari akıma nasıl uyum sağladığı gözlenmektedir. Bundan on beş yıl sonra ele aldığı Beylerbeyi Camii ise Balyan ailesinin mimari sahada faal olduğu bir devreye rastlamaktadır. Bu dönemde Tâhir Ağa gibi bir ustanın değişimin özünü kavrayıp üstün vasıflı bir eser daha vererek sanatını böyle

bir külliye ile ortaya koymuş olması dikkat çekicidir.

Beylerbeyi Camii’ne uzaktan bakıldığında yan kanatlar ve kübik alt yapı üzerinde yükselen kubbe bütün kütleye hâkim görünmekte, bu tezat minarelerin katkısıyla bir ölçüde dengelenmektedir.

Mihrap cephesinde ise küçük yarım kubbe dolayısıyla alt ve üst yapı arasındaki çizgi farkı daha da yumuşamaktadır. Bütün bu özelliklere rağmen yapıda devrin modasına uygun olarak yükselen hatlar hâkimdir. Avlu duvarlarında ve sekizgen kasnak seviyesine kadar çıkan mahfillerdeki pencereler dikdörtgen, yan kanatları taşıyan sütunlar arasındaki kemerler ise yuvarlaktır. Sivri kemer hemen hiç kullanılmamıştır. Nuruosmaniye’de ve Lâleli Camii’nde görülen çok basamaklı merdiven bu yapıda da uygulanarak zeminden yükseltilmiş olan ana mekâna böylece âbidevî bir cephe hazırlanmıştır. Deniz yönündeki cepheyi iki yandan yükselerek vurgulayan minareler narin gövdeli, tek şerefeli ve klasik sivri külâhlıdır. Ancak minare pabuçları, diğer geç devir camilerinde olduğu gibi, altta şişkin ve yukarı doğru daralarak gövdeye bağlanan oval bir form gösterir. Alt yapının köşelerine yerleştirilmiş olan silindirik gövdeli ağırlık kuleleri bir hayli küçültülmüştür.

Son cemaat yeri, altı sütunla desteklenen bir cephe ve iki mihrabiye ile önemli bir giriş mekânı halindedir. Camiye mihrap duvarı yönünden bakıldığında bu duvarın orta kesiminde yükselen yarım kubbe ve bunun iki yanındaki daha küçük yarım kubbeler klasik örtü sisteminin son temsilcileri olarak görüntüyü tamamlamaktadırlar. Ana kubbe ve bu küçük kubbeleri çepeçevre kuşatan yuvarlak kemerli filgözü pencereler tepe kısımlarında hafifçe çıkıntı yaparak hareketli bir plastik etki bırakırlar. Bu etki geç devir cami ve türbelerinde sıkça karşılaşılan dalgalı bir hareket olarak barok atmosferi güçlendirmesi bakımından önemlidir. Devrin üslûbu iç mimaride ve tezyinatta daha serbest bir anlatım kazandığından bütünüyle yapıya hâkimdir.

Yapının plan şeması bir kubbe mimarisini yansıtmaktan çok kubbenin de kullanıldığı farklı bir anlayışı temsil eder. Kubbe kasnağında Yesârîzâde’nin celîsülüsle yazdığı ve 1945 yılındaki tamirde hattat Halim’in yenilediği “esmâ-i hüsnâ” bir kuşak halinde dolanır. 15 m. çapındaki ana kubbe dışta

kütleye hâkim olurken içte mihrap önündeki kubbe ile yükünü paylaşır. Planda yan mekânlarla ana mekân arasında organik bir bütünlük yoktur. Sekizgen kasnakla kare planlı duvarlara indirilen yük oldukça basit yapı gösterir. Buna rağmen herhangi bir bağımsız destek kullanılmadığından toplu mekân etkisi elde edilebilmiştir. Bu etki, iç tezyinatın kıvrımlı barok motifleriyle daha da belirgin hale gelmektedir. Üç sıra halindeki sivri ve oval kemerli pencereler iç mekâna bol ışık sağlar.

Dörtgen şeklinde bir taşkınlık yapan mihrap önü mekânı bir yarım kubbe ile örtülüdür. Mihrap nişinin tam üstündeki bir çini panoda İhlâs sûresi yazılıdır. Sivri ve yuvarlak kemerli pencerelerin üzerindeki kalem işi çerçevelerle, renkli camlarla süslenmiş alçı pencerelerdeki bitki tezyinatı barok etkiyi arttıran başlıca unsurlardır.

Yapının kara tarafına doğru dikdörtgen bir çıkıntı halinde taşkınlık yapan kısmı mihrap önüne ayrılmış, daire planlı mihrap hücresi bu alanın orta kesiminde duvar içine yerleştirilmiştir. Mermer silmelerle çevrili mihrap hücresi “S” ve “C” kıvrımlı bir kavsara kemeriyle taçlandırılmıştır. Bunun iki yanındaki sütunçeler iri hilâl alemli başlıklarıyla dikkat çekmektedir. Mihrabın iki yanından başlayarak pencerelerin arasında devam eden enli çini kaplama tezyinat, üzerinde celî-sülüsle Âyetü’l-kürsî yazılı çini pano ve onu alttan ve üstten sınırlayan dekorlarla hayli zengin bir kuşak teşkil eder. Bu çiniler arasında XVI ve XVIII. yüzyıla ait olanlar bulunduğu gibi bilhassa alt kısımlarda Avrupa üretimi olan örnekler de vardır. Mihrap üstünde madalyon şeklindeki İhlâs sûresi istifi ve bu panonun köşelik tezyinatı, konumu bakımından alışılanın dışında fakat oldukça kaliteli bir görünüş arzeder.

Renkli mermer kullanılarak yapılan minber, esas kısımları bakımından klasik ilkelere uymakla beraber ölçülerindeki büyüklük, sivri, yüksek külâhı ve barok tezyinatı bakımından geç devir karakterine uygun bir eserdir.

13 Mart 1983 gecesi yanındaki yalıda çıkan bir yangından büyük ölçüde zarar görmüş ve ahşap olan kubbesi tamamen, diğer bölümleri ise kısmen yanmış, Vakıflar İdaresi’nce derhal tamir ettirilerek 29 Mayıs 1983’te yeniden ibadete açılmış olan Beylerbeyi Camii, XVIII. yüzyılın sonunda mimari etkiyi ikinci plana iterek dekorasyon yüküyle donatılmak üzere inşa

edilen ilk yapılardan biridir. Eser Tâhir Ağa gibi sağlam geleneği olan bir ocaktan yetişmiş mimarın bile moda akımlar karşısındaki durumunu gösteren en güzel örneklerden biridir.

Hamam. Caminin kıble tarafı ile arka cadde arasında yer alan hamam cami ile beraber 1192 (1778) yılında yaptırılmıştır. Yanda bulunan bir kapıdan girilen soyunma mahalli mermer zeminli, yüksek ahşap tavanlı ve ahşaptan yapılmış fenerli camekân kısmı geçirdiği tamirler

sonucu özelliklerini kaybetmiştir. Camekânın aslında tekne tonoz ile örtülü ilk bölümünde girişin sağında bir çeşme yer almakta olup çevresinde soyunma yerleri vardır. Buradan geçilen soğukluk bölümü, ara mekânın sağında iki, solunda tuvaletler dahil dört odaya sahiptir. Birbirinden geçilerek girilen iki büyük mekândan meydana gelen sıcaklık bölümü dört kubbe ile örtülüdür. Orta sıcaklıkta bulunan birinci kısım karşılıklı iki bölümlüdür. Sol taraftaki halvet üç, sağdaki ise dört kurnalıdır. Daha sıcak olan arka kısımdaki hararet bölümü ise enine bir plan göstermektedir. Tam ortasında sekiz köşeli bir göbek taşı bulunmakta iken yenilenerek kenarları kırık kare şeklinde mermerden yapılmıştır. Sol tarafta bir kubbe altına gelecek şekilde dört kurna, sağ tarafta ise bir elips kubbe altında iki bölümlü birer kurnalı odalar yer almaktadır. Bugün orijinal kurnalardan sadece iki tane kalmıştır. Günümüzde nöbetleşe hem erkek hem de kadınlar hamamı olarak kullanılmaktadır.

Namazgâh. Cami ile iskele arasında gününümüzde çay bahçesi olarak kullanılan kısımda yer almaktadır. Namazgâhın hemen yanında Sultan Mahmud'un yaptırdığı küçük bir meydan çeşmesi vardır. 1226'da (1811) yapılan, mermerden iki cepheli dört tarafında kitâbesi olan çeşmenin üzerinde Sultan Mahmud'un tuğrası vardır. Çeşmeden önce namazgâha ait üç tane su kübü sürekli burada bulunurdu. Büyük ihtimalle namazgâh camiden çok önceleri yapılmış ve caminin inşasından sonra gittikçe kullanılmaz olmuştu.

Muvakkithâne. Caminin güneyinde olup "U" biçimindeki ince uzun planıyla iki kat halinde inşa edilmiş bir yapıdır. Yarım daire şeklindeki ilgi çekici cephesi benzerleri arasında az rastlanan bir görüntü arzeder. Yapının cepheleri yuvarlak kemerli ve demir şebekeli pencerelerle

hareketlendirilmiştir. Bir vakıf tarafından 1987-1988 yıllarında onarılan muvakkithâne, bugün Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Dinî Yayınlar Kütüphanesi olarak kullanılmaktadır.

Sıbyan Mektebi. Cami inşa edildiğinde son cemaat yerinin üstünde bulunan mektep, II. Mahmud'un camiye hünkâr mahfili ilâve ettirdiği sırada bugünkü yerinde ahşap olarak yapılmıştır. Caminin Beylerbeyi İskelesi tarafındaki ana girişinin solunda bulunan iki kapıdan biri, üzerindeki kitâbeden anlaşıldığına göre mektebe aitti. Muvakkithâne ile cami arasında yer alan ve halen ayakta duran sıbyan mektebi iki katlı sade ahşap bir yapıdır. Halen meşruta olarak kullanılan mektep umumiyetle aslî durumunu korumakla birlikte orijinal kısımlarından pek azı günümüze ulaşabilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 171-176; Cevdet, Târih, II, 102; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, II, 406; Tahsin Öz, İstanbul Câmileri, Ankara 1965, II, 12; A. Süheyl Ünver, "Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakithâneler", Atatürk Konferansları 1971-1972, Ankara 1975, s. 238-239; Uğur Derman, "Osmanlı Devri Şehir ve Menzil Yollarında İstirahat ve İbadet Yerleri (Namazgâhlar)", a.e., s. 295; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 286-287, 291; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 406-407; Kemal Altan, "Mimar Mehmed Tahir", Arkitekt, VII/7, İstanbul 1937, s. 193-195; Muzaffer Erdoğan, Onsekizinci Asır Sonlarında Bir Türk San'atkârı, Hassa Başmimarı Mehmed Tahir Ağa: Hayatı ve Meslekî Faaliyetleri, TD, VII/10 (1954), s. 157-180; VIII/11-12 (1956), s. 159-178; IX/13 (1958), s. 161-170; XI/15 (1960), s. 25-46; Kemal Üçüncüoğlu, "Beylerbeyi Camii", Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 2, Ankara 1975, s. 219; R. Ekrem Koçu, "Beylerbeyi Camii", İst.A, V, 2676-2681; a.mlf., "Beylerbeyi Hamamı", a.e., V, 2684-2685; a.mlf., "Beylerbeyi Namazgâhı", a.e., V, 2689-2690; 15 Mart 1983 tarihli Tercüman, Türkiye, Millî Gazete; 16 Mart 1983 tarihli Türkiye, Cumhuriyet, Son Havadis gazeteleri.

Selçuk Mülâyim

BEYLERBEYİ SARAYI

İstanbul'da Beylerbeyi sahilinde Sultan Abdülaziz tarafından yaptırılan saray.

Bölge Bizans döneminde İstavroz, sonraları ise Rumeli Beylerbeyi Mehmed Paşa'nın buradaki yalısından dolayı Beylerbeyi adını almıştır.

Osmanlı Devleti döneminde bir süre has bahçe olarak kullanılan buradaki bütün yapılar III. Mustafa zamanında (1757-1774) yıkılmış ve arazi halka satılmıştı. Ancak 1829 yılında II. Mahmud Beylerbeyi'nde ahşap bir saray yaptırdı. Mâbeyn ve Harem daireleri, Serdâb Köşkü, Sarı Köşk, Şevkābâd, Küçükyalı, Büyükyalı ve bendegân daireleri, hamamlar, mutfaklar ve ahırlardan meydana gelen bu tesisler bu devredeki en büyük sahilsarayını meydana getiriyordu. 1851'de büyük kısmı yanan bu sarayın diğer binaları da Abdülaziz tarafından yıktırılıp yerine 1861-1865 yılları arasında bugünkü Beylerbeyi Sarayı yaptırılmıştır. Mimarı Serkis Balyan'dır.

Batı ve Doğu üslûplarının kaynaştırılması suretiyle yapılan Beylerbeyi Sarayı Harem ve Mâbeyn bölümleriyle Türk evi plan özelliği taşımaktadır. Gerek deniz cephesi gerekse yan cepheler, orta bölümleri dışarıya doğru taşan üç kısım olarak düzenlenmişlerdir. Yapının çatısı üstten bütün cephe kenarlarını dolaşan bir korkulukla gizlenmiştir. Yapı bodrum dahil üç katlıdır. Birinci ve ikinci katları arasında yer alan silme, dikdörtgen ve kemerli pencerelerle hareketlendirilmiş cepheye değişik bir çeşni katmaktadır. Bu pencerelerin aralarında ve duvar köşelerinde tek ve çift sütunlar bulunmaktadır. Her iki katta toplam altı salon, yirmi beş oda ile helâ ve banyolar bulunur. Sarayın tefrişi için kullanılan kumaşlar Hereke fabrikalarında özel olarak dokunmuştur. Birçok oda ve salonun tavan ve duvarlarını yağlı boya tekniğiyle yapılmış Türk bayrağı taşıyan gemi resimleri ile sülüs ve ta'lik hatlarıyla yazılmış manzumeler süsler.

Bu ana yapının ön tarafında bahçe cephesi boyunca, üzerinde kör pencereler ve dikdörtgen nişler açılmış bir duvar uzanmaktadır. Bu duvarın her iki ucunda biri Harem, diğeri Mâbeyn Köşkü adını taşıyan birer küçük yapı yer

alır. Doğu mimari etkilerine sahip bu köşkler çadır biçimli bir çatı ile örtülüdür.

Yapının arka tarafında bulunan set bahçeleri Harem ve Mâbeyn bölümlerini birbirinden ayırmaktadır. Birbirlerine merdiven ve rampalarla bağlı bu set bahçelerinin en üstünde Sarı Köşk ve Mermer Köşk adlarında iki yapı bulunmaktadır. Sarı Köşk adını renginden, Mermer Köşk ise sofasındaki mermer havuzla duvarlarındaki selsebillerden almıştır. Bu köşklerin önünde 80x30 m. boyutlarında bir havuz bulunmaktadır. Havuzun günümüzde Boğaziçi Köprüsü ayağına bakan tarafında ise saray atlarının bakımı için yaptırılmış, tavanında renkli armalar ve hayvan tasvirleri bulunan ve türünün en zengin örneği olan Ahır Köşkü yer almaktadır.

Bütün bu yapılar Beylerbeyi Sarayı kompleksinin günümüze gelebilen birimleridir. Boğaziçi Köprüsü'nün yapımıyla parçalanan bahçeleri ve çeşitli kuruluşların kullanımındayken orijinalliğini kaybetmiş ya da ortadan kalkmış diğer bölümleriyle bugün Beylerbeyi Sarayı bütünlüğünü önemli ölçüde yitirmiştir. Öte yandan şimdi mevcut olmayan Geyiklik, Has Ahır, Aslanhâne, Tavukluk ile Paşalar, Muzika ve Agavat daireleri, sarayın bugüne kadar belirlenebilmiş aslî birimlerinden birkaçıdır.

Beylerbeyi Sarayı'nın ilk büyük konuğu, III. Napolyon'un karısı Fransa İmparatoriçesi Eugénie'dir. Karadağ Kralı Nikola ve İran Şahı Nasrüddin de İstanbul'u ziyaretleri sırasında bu sarayda kalmışlar, 1877 yılında imzalanan Ayastefanos (Yeşilköy) Antlaşması'ndan sonra İstanbula gelen Gran Dük Nikola ve Avusturya-Macaristan İmparatoru Franz Joseph de bir süre burada konuk edilmişlerdi. Tahttan indirildikten sonra Selânik'teki Alâtini Köşkü'nde ikamete mecbur edilen II. Abdülhamid, Balkan Savaşı'nın çıkması üzerine İstanbul'a getirilmiş (1912) ve ölümüne kadar (1918) bu sarayda kalmıştır. Saray Cumhuriyet döneminde de devlet konuklarına tahsis edilmiştir. Atatürk'ün davetlisi olarak Türkiye'ye geldiğinde İran Şahı Rızâ Pehlevî bu sarayda kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yıldız Albümleri, İÜ Ktp., nr. 90.815; Cassell's, History of the Russo-Turkish War, London 1877, s. 138; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1974, II, 437-439; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 207-232; U. Bali, "Eugénie de Montije, Iperatrice des français au palais de Beylerbey", TTOK Belleteni, sy. 38 (1945), s. 32-34; Haluk Y. Şehsuvaroğlu, "Le Palais Beylerbeyi", a.e., sy. 103 (1950), s. 32-33; a.mlf., "Beylerbeyi Sahil Sarayı", İst.A, V, 2690-2698; A. H. Çelebi, "Beylerbeyi Sarayına Dair İntibalar", TY, sy. 38 (1961), s. 298-302; B. A. Photiades, "The Palace of Beylerbeyi", TTOK Belleteni, sy. 260 (1963), s. 28-29; E. Sevgin, "Beylerbeyi Sarayı", Hayat Tarih Mecmuası, sy. 4, İstanbul 1966, s. 38-47.

Metin Sözen

BEYLİKÇİ

Dîvân-ı Hümâyun'a bağlı Beylikçi, Ruûs ve Tahvil kalemlerinin âmiri ve reîsülküttâbın yardımcısı.

Devlete ait hak ve yetkileri ifade eden "beylik" ile Türkçe "çi" ekinden oluşan kelimenin bitikçiden gelmiş olabileceği de ileri sürülmüştür (Kāmûs-ı Türkî, s. 299). Beylikçiliğin ne zaman kurulduğu kesin olarak bilinmemektedir. Ahmed Resmî Efendi 1060'tan (1650) sonra ortaya çıktığını belirtmekte ise de (Sefînetü'r-rüesâ, s. 7) daha önceki tarihlere ait belgelerde beylikçilik görevinin verildiği görülmektedir (BA, KK-Ruûs, nr. 261, s. 8). Esasen ismi farklı olsa bile beylikçiliğe benzer bir makamın Osmanlılar'da divanın teşkil edildiği tarihten beri mevcut olması kuvvetle muhtemeldir. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren nişancının devlet teşkilâtındaki önemi azalmaya başlarken reîsülküttâb ön plana çıkmış, beylikçinin de bu dönemde divan kalemlerinin âmiri olarak görev ve sorumluluğu artmıştır. Şer'î sahanın dışında kalan divan muamelâtının düzenlenmesi, üst makamlara sunulması, divan defterlerinin tutulması, ahidnâme, ferman, hatt-ı hümâyun, nâme-i hümâyunların hazırlanması ve kontrolü hep onun sorumluluğunda idi. d'Ohsson, askerî ve mülkî nizamnâme ve kanunların hazırlanmasının, yabancı devletlerle yapılan muahedelerin muhafazasının, maliye dışındaki bütün emir ve fermanların çıkarılmasının Beylikçi Kalemi'ne ait olduğunu söylemektedir (Tableau générale, VII, 160).

Beylikçi Kalemi'nde çeşitli tarihlerde başlanılarak tutulan defterler arasında nâme-i hümâyun, mühimme, mühimme zeyli, atîk şikâyet, mukavelenâme, mühimme-i mektûm, mühimme-i Mısr, nefiy ve kısas, imtiyaz, muktezâ, kalebend, ahkâm, izn-i sefîne, tevcîhât-ı mülkiyye, kilise, şehbender, gayri müslim cemaatleri, nişan, tekaüd, kanunnâme-i askerî ve meclisi Tanzîmat defterleri sayılabilir.

Beylikçi Kalemi'nde belgelerin yazılması ve muamelenin takibinden sorumlu olan, kalemdeki kâtiplere nezaret eden bir kesedar, kâtiplerin yazdıkları yazıları gözden geçiren bir mümeyyiz, hazırlanan emir ve

hükümlerin mevcut kanunlara ve nizamlara uygunluğunu inceleyen bir kanuncu, dairedeki işler hakkında rapor tanzim eden bir i‘lâmcı bulunmakta idi. Bu görevlilerin her biri birer şubenin başı idi. Bunlardan başka serdefterci ve istenilen defterleri getirmek üzere defterciler vardı. Beylik Kalemi'nden yazılan her fermandan XVIII. yüzyıl ortalarında bir kuruş, mütesellim beratından dört kuruş resim (harc) alınır, bunun yarısı reîsülküttâba, yarısı da beylikçiye ait olurdu.

Devlet muamelâtı Dîvân-ı Hümâyun'dan önce Paşa Kapısı'na, oradan da Bâbıâli'ye intikal edince beylikçiliğin de önemi arttı. Burada muamelenin seyri belli usuller içinde olurdu. Dîvân-ı Hümâyun'da görüşülüp karara bağlanan konuların müsveddeleri kalemde hazırlanır, beylikçinin ve reîsülküttâbın kontrolünden sonra kesinleşerek temize çekilir, tuğra için nişancıya gönderilirdi. Önemli meselelerde ferman çıkarılmak için önce sadrazam bir telhis*le padişahın rızâsını alır,

oradan gelen hatt-ı hümâyuna göre Beylikçi Kalemi'nde müsvedde hazırlanır, ilgili makamlardan geçerek kesinlik kazanırdı. Beylikçi kendisine havale edilen meselenin önemine ve mahremiyetine göre açık veya gizli olarak çalışma saatleri içinde dairesinde, eğer çok gizli ise akşam evinde metni kaleme alırdı. Tamim niteliğindeki fermanları ise kalemdeki bir kâtip okur, çok sayıda kâtip aynı anda yazardı. Nitekim Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ile ilgili ferman Beylikçi Pertev Efendi tarafından kaleme alınmış, yüzden fazla suret çıkarılarak pek çok yere gönderilmişti (Esad Efendi, s. 103-106).

Yabancı devletlerin elçilerinden Hariciye Nezâreti'ne gelen evrak önce Beylikçi Kalemi'ne gelir, beylikçi evraka “muktezâ” işareti koyarak incelenmek üzere kaleme havale ederdi. Buradaki uzmanlar konunun antlaşmalara, devletler arası hukuka uygunluğunu araştırarak muktezâ işareti altına ayrıntılı kayıtlar düşerler, daha sonra evrak tekrar Hariciye Nezâreti'ne gönderilirdi. Ayrıca bu nevi evrak Beylikçi Kalemi'nde muktezâ defterlerine işlenirdi.

1873 tarihli bir düzenlemeye göre Beylikçi Kalemi kesedar ve mümeyyiz idaresinde kanun memuru, iki mukabeleci, iki hulâsa memuru, başdefterî, dört defterî ve birçok kâtipten oluşuyordu. Görevliler üç sınıf halinde kırk

kişiye ulaşmakta idi. Bunların dışında çok sayıda mülâzim vardı. Buradaki uygulamaya göre kanunî ve müsevvid efendiler tarafından kaleme alınan müsveddeler başdefterciye, oradan mümeyyize gider, yazışma usullerine ve eski örneklerine uygunluğu kontrol edilip düzeltmeler yapıldıktan sonra kesedar tarafından incelenir, oradan beylik kesedarına, son olarak da beylikçilik makamına sunulurdu. Beylikçinin “yazıla” kaydından sonra temize çekilir, tarih ve mühür konulur, beylik odasından “sah” işareti çekilirdi. Kalemdeki hulâsalar üzerine de aynı tarih ve işaretler konulduktan sonra sahiplerine verilmeden önce son kontrol için tekrar beylikçiye sunulurdu. Bu arada herhangi bir safhada şer‘î veya örfî mevzuata aykırılıktan şüphelenilirse şer‘î makamlardan, sadâretten, Şûrâ-yı Devlet’ten, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye’den veya ilgili diğer dairelerden sorulup görüş alınırdı. Aynı şekilde Ruûs ve Tahvil kalemlerindeki evrak da çeşitli safhalardan geçtikten sonra beylikçi tarafından son kontrolü yapılırdı (BA, İrade-Dahiliye, nr. 46.122).

Küttâb* zümresine mensup olan beylikçi meslek için gerekli olan temel bilgileri aldıktan sonra Dîvân-ı Hümâyun ve Bâbıâli’nin çeşitli kalemlerinde ustaçırak ilişkisi ile yetişir, inşâ sanatının inceliklerini, çeşitli kavram, ibare ve hukukî mevzuatı, iç ve dış meselelere dair devlet siyasetini öğrenirdi. Bu hizmetleri sırasında ilerleyerek üstün başarı gösterenler reîsülküttâblık ve sadrazamlığa kadar yükselebilirlerdi. Çok defa teşrifatçılık görevinde de bulunduklarından devlet protokolünü çok iyi bilirlerdi. Hatta iki görevi birlikte yürütenleri de vardı. Meselâ Abdullah Nâilî Paşa’ya 1743’te beylikçiliğe ilâveten teşrifatçılık da verilmiş, kendisi daha sonra sadrazamlığa yükselmişti (Şem‘dânîzâde, I, 111).

XIX. yüzyılda beylikçiler devamlı ve geçici olarak çeşitli diplomatik görevlere de tayin edilmişlerdir. Ayrıca yabancı devlet elçileri İstanbul’a geldiklerinde yapılan görüşmelerde beylikçilerin önemli görevler üstlendikleri olurdu (BA, HH, nr. 37.935). Bu dönemde onların devam ettikleri kalemlerde bazı Batı dillerini öğrendikleri de bilinmektedir. Nitekim bu sayede 1255’te (1839) Beylikçi Şekib Efendi Londra Sefareti’nde görevlendirilmiş, Mahmud Râif Efendi, Yusuf Âgâh Efendi ile İngiltere’ye sefaret başkâtibi olarak gitmiş, dönüşte 1796’da beylikçi olmuştur. 1834-1835’te beylikçi efendi Beç’te bir süre kalarak İmparator ve Başvekil Metternich ile mülâkatta bulunmuş, gidip gördüğü yerlerin

durumu hakkında Bâbıâli’ye rapor sunmuştur (BA, HH, nr. 47.262-C). Aynı şekilde Bâbıâli Tercüme Odası’ndan yetişen Ahmed Ârifî Paşa’ya Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığına ilâveten beylikçilik de verilmiş, bir süre çeşitli diplomatik görevlerde bulunduktan sonra sadrazam olmuştur.

Beylikçiler Umûr-ı Hâriciye Nezâreti kuruluncaya kadar reîsülküttâbın başyardımcısı durumunda iken 1253’te (1837) reîsülküttâbların Hariciye nâzırı olmalarından sonra sadârete bağlanmışlar ve oradaki kalemlerin âmiri durumuna gelmişlerdir. Bu makam Osmanlı Devleti’nin yıkılışına kadar devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK-Ruûs, nr. 261, s. 8; BA, HH, nr. 4852, 23.302-A, 37.935, 47.165, 47.262-C; BA, İrâde-Dâhiliye, nr. 46.122; Şem‘dânîzâde, Mür’i’t-tevârih (Aktepe), I, 111; Ahmed Resmî, Sefînetü’r-rüesâ, İstanbul 1269, s. 7; Esad Efendi, Üss-i Zafer, İstanbul 1243, s. 103-106; Kāmûs-ı Türkî, s. 299; Lutfî, Târih, IX, 65, 98, 102, 114; d’Ohsson, Tableau générale, VII, 160; Midhat Sertoğlu, Muhteva Bakımından Başvekâlet Arşivi, Ankara 1955, s. 14-29; H. Gibb – H. Bowen, Islamic Society and the West, Oxford 1969, I/1, s. 119, 121, 122, 125; Ahmet Mumcu, Divân-ı Hümayun, Ankara 1976, s. 7, 68, 128; C. V. Findley, Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, New Jersey 1980, s. 74, 8386, 260, 335, 368, 382; Hammer, “XVIII. Asırda Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet Teşkilâtı ve Bâbı-âlî” (trc. Halit İlteber), İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, VII, İstanbul 1941, s. 571, 583; T. Temelkuran, “Divân-ı Hümayun Mühimme Kalemi”, TED, VI (1975), s. 129-175; Pakalın, I, 221; Halil İnalcık, “Reis-ül-Küttab”, İA, IX, 674-675.

Mehmet İpşirli

BEYLİKÇİZÂDE ALİ AŞKÎ BEY

(bk. ALİ AŞKÎ BEY).

BEYNE BEYNE

(bk. İMÂLE).

BEYNÛNET

البينونة

Koca ile karısı arasında meydana gelen kesin ayrılık mânasında bir fıkıh terimi.

Kelime anlamı “ayrılmak ve uzaklaşmak” demektir. Beynûnete yol açan boşanmaya ibâne, bu şekilde boşanmış kadına da mübâne denir.

Şartlarına uygun yeni bir nikâh olmaksızın geri dönülemeyecek tarzda evliliğe son veren boşama (bâin talâk) bunu ifade eden çeşitli sözlerle olur. Ayrıca nikâhtan sonra henüz zifaf gerçekleşmeden veya karı kocanın bir bedel karşılığında

anlaşmasıyla vuku bulan (hul‘ veya muhâlaa), yahut üçüncü boşama hakkının kullanılması suretiyle meydana gelen boşamalar da bâin talâk kabul edilir.

Beynûnet bâin talâkın meydana geliş şekline göre ikiye ayrılmaktadır. 1. Beynûnet-i suğrâ. Bir veya iki bâin talâkla gerçekleşen ayrılıktır. Böyle bir ayrılıkta taraflar yeni bir nikâh ve yeni bir mehirle tekrar evlenebilirler. 2. Beynûnet-i kübrâ. Üç talâkla meydana gelen ayrılığa denir. Beynûnet-i kat‘iyye de denilen bu tür ayrılıkta taraflar yeni bir nikâhla da olsa artık bir araya gelemezler. Bu kişilerin tekrar evlenmesi, boşanan eşin (zevce) başka biriyle evlenmesi ve bu evliliğin de boşama veya ölümle sona ermiş olması halinde mümkündür (bk. HÜLLE).

Her iki çeşit ayrılıkta da evlilik derhal sona erer ve ödenmesi ölüme veya boşamaya bağlanmış olan mehrin vadesi gelmiş kabul edilir. Böyle bir ayrılık her iki taraf için de mirasçılığa engeldir. Ancak boşama, ölümle sona eren bir hastalık (maraz-ı mevt) sırasında ve kadının rızası olmadan meydana gelir, koca da karısının iddeti bitmeden ölürse kadın ona mirasçı olur. Bu durumda kocanın karısını mirastan mahrum etmek için boşamış olduğu kabul edilir. Hanbelîler bu durumdaki kadının iddeti dolsa da

başkasıyla evlenmedikçe mirasçı olacağı görüşündedirler. Mâlikîler'e göre kadının başkasıyla evlenmesi, maraz-ı mevtle ölen ilk kocasına mirasçı olmasına engel teşkil etmez. Şâfiîler ise bâin talâkla boşanan kadının her hâlükârda kocasına mirasçı olamayacağı görüşünü benimsemiştir. Kadının iddet süresi içinde ölmesi halinde kocanın ona mirasçı olamayacağı hususu dört mezhep tarafından ittifakla kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mergînânî, el-Hidâye, İstanbul 1290, I, 250-251, 269; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 73-74; İbn Kudâme, el-Mugnî, VIII, 272, 470 vd.; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr (Bulak), III, 173-175, 180; M. Ebû Zehre, el-Ahvâlü'ş-şahsiyye, Kahire 1377/1957, s. 309-311; Bilmen, Kamus², II, 175, 186-187, 229-230; Zekiyyüddîn Şa'bân, el-Ahkâmü'ş-şer'iyye fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye, Beyrut 1978, s. 416-435; Zühaylî, el-Fıkhu'l-İslâmî, VII, 434-436, 440, 451-456.

Orhan Çeker

BEYOĞLU

İstanbul’un Avrupa yakasında bulunan ve günümüzde ilçe statüsünde olan semt.

(bk. İSTANBUL).

BEYOĞLU MEZARLIĞI

İstanbul'da bugünkü Tepebaşı semtinden başlayarak Kasımpaşa'ya inen yamaçları kaplayan alanda günümüzde ortadan kalkmış büyük bir mezarlık.

Galata semtini çevreleyen Ceneviz surlarının hemen dışından itibaren Kasımpaşa sırtlarına kadar devam eden büyük ve sık servilerle kaplı yamaçlar Beyoğlu Mezarlığı'nı meydana getirirdi. Jak Pervitich'in 1926 tarihli sigorta haritalarının 21 ve 22 numaralı paftalarında ve İstanbul Belediyesi'nin 1934 şehir rehberinin 16. paftasında eski adıyla Tozkoparan, bugünkü adıyla Refik Saydam caddesinin Haliç'e bakan batı bölgelerini teşkil eden saha, kadastronun 108 ve 112. paftalarında 867, 868 ve 872. adalar mezarlık olarak gösterilmiştir.

Şişhane semtinden başlayarak Kasımpaşa'da Yahya Kethüdâ mahallesinin üst kısmına kadar uzanan bu mezarlığın arasındaki ufak tâli yolları sonradan insanların gelip geçme yolu olarak kullanmaları sonucu bunlar sokak haline getirilmiş, böylece mezarlık parçalara ayrılmıştır. Galata surunun hemen yanından itibaren Şişhane Yokuşu başında günümüzde Lohusa Hatun Türbesi olarak adlandırılan Meyyitzâde Türbesi'nin bulunduğu yerden başlayan Beyoğlu Mezarlığı'nın ilk bölümü ile bunu takip eden Çürüklük Kabristanı olarak adlandırılan ikinci bölümde çok eskiden Ceneviz ve Rum mezarlıkları bulunuyordu. Üçüncü bölüm, meşhur Türk okçularından Tozkoparan Ahmed Efendi'ye izâfeten Tozkoparan Mezarlığı adıyla anılır. Son bölüm ise Âşıklar Mezarlığı bölümüdür.

Âşıklar Mezarlığı'nda halen kısmen dikili, kısmen gömülü mezar taşları mevcuttur. Burada yapılan hafriyatlarda birçok mezar tesbit edilmiştir. Tersâne-i Âmire'nin bu bölgede bulunmasından ve Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde Kasımpaşa halkının asker, esnaf ve tarikat ehli olarak üç gruptan meydana geldiğinin belirtilmesinden de anlaşılacağı gibi Beyoğlu Mezarlığı'nda denizcilerle bazı esnaf ve tarikat mensupları defnedilmiştir.

Beyoğlu Mezarlığı'nın Şişhane başındaki ilk ve eski bölümünde Evliya Çelebi'nin babası Derviş Mehmed Zıllî ve annesi, dedesi Timurcu Kara

Ahmed, onun dedesi Timurcu Yavuz Özbek, annesi ve akrabaları gömülmüşlerdir. Şişhane bölümünün ucu Tünel'in yukarı ağzının bulunduğu yere kadar uzanıyordu. XVIII. yüzyılda tünelin kazılması sırasında çalışmaları yürüten Fransız mühendisi Gavand bu mezarlığa zarar vermemeye dikkat etmiştir. Buranın devamı olan Çürüklük bölümünde ise Kasımpaşa tekkelerine müntesip dervişler ve tarikat mensupları ile bir kısım esnaf defnedilmiştir. Yaklaşık 400 senelik bir mâziye sahip bulunan Beyoğlu Mezarlığı'nın Çürüklük Kabristanı içinde bir mesire yeri, Âşıklar Mezarlığı bölümünde de Safa Meydanı ve dua yeri gibi özel mahaller vardı. Beyoğlu Mezarlığı'nda aile sofaları yer almışsa da günümüzde bunlardan hiçbiri kalmamıştır. Mezarlığa 1860-1864 yılları arasında defin yapılmadığı gibi mevcut mezarlar başka bir yere nakledilmeyerek olduğu gibi bırakılmış ve harap olmuştur. Bu mezarlığın son parçaları da Cemal Paşa'nın Bahriye Nâzırlığı sırasında onun emriyle kaldırılmıştır (1914). 1935'lere kadar Kuledibi'nin

Yüksekkaldırım tarafında mezarlıktan bir parça durmaktaydı. Bu tarihte mevcut taşlar sökülüp arazi set haline getirilmiş ve üzerine açık hava kahvesi kurulmuştur. Günümüzde ise mezarlığın hiçbir izi kalmamıştır.

Beyoğlu Mezarlığı'nda medfun bulunanlardan tesbit edilebilenler şunlardır: Evliya Çelebi'nin ailesi, Hüseyin Çelebi Efendi (1052/1642-43), Yelkenci Mustafa Efendi (1161 *1748), Molla Mehmed (1171* 1757-58), Yanık Şeyh Ahmed Efendi (1187 / 1773-74), Zeyneb Tûtî Hanım (1200 / 1785-86), Rukıye Hanım (1220 / 1805-1806), Abdülahad Efendi kerimesi Emine Hatun (1233 / 1817-18), Kādirî şeyhi İsmâil Efendi (5 Şevval 1254 / 22 Aralık 1838), Üsküdar'da Toygartepe Rifâî Tekkesi'nin şeyhi Saçlı Şeyh Hüseyin el-Hâdî Efendi (11 Cemâziyelâhir 1268/2 Nisan 1852).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 423; Jak Pervitich, Sigorta Kadastral Haritaları, Pafta: 2122; İstanbul Şehir Rehberi, İstanbul 1934, Pafta: 4/14, 4/15, 4/16, 4/17, 4/18; Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1934; R.

Ekrem Koçu, “Beyoğlu”, İst.A, V, 2705; Kevork Pamukciyan, “Beyoğlunda Ermeniler”, a.e., V, 2717.

Necdet İşli

BEYRÛNÎ

(bk. BÎRÛNÎ).

BEYRUT

بيروت

Lübnan Cumhuriyeti’nin başşehri.

Doğu Akdeniz’de Ortadoğu’nun en önemli liman şehridir. 33º 54´ kuzey enlemi ile 35º 28´ doğu boylamı arasında yer almakta olup Doğu Beyrut ve Batı Beyrut tepeleri arasında kalan bir yarımada üzerinde kurulmuştur. Lübnan Cumhuriyeti’nin beş idarî bölgesinden biri olan Beyrut ilinin (muhâfaza) merkezidir. 18 km²’lik bir alana yayılmış bulunan ve bölgenin en önemli ticaret, ulaşım, kültür ve finans merkezlerinden biri olan Beyrut’un nüfusu 1.500.000 (1985 tah.) kadardır. Halk çeşitli mezheplere mensup hıristiyan ve müslümanlardan oluşur; en çok konuşulan diller Arapça, Fransızca ve İngilizce’dir.

Beyrut’ta tipik bir Akdeniz iklimi hüküm sürer. Yazları sıcak ve kurak olmakla beraber diğer şehirlere nisbetle daha rutubetli, kışları ılık ve yağışlıdır; kar nâdiren düşer. Sıcaklık yaz mevsiminde ortalama 27-35º C civarındadır; senenin çoğunda gökyüzü açık geçer. Kuzey ve güneydeki tepelerin ormanlarla kaplı bulunması şehre ayrı bir güzellik verir. Yaz aylarında komşu ülkelerden buralara turist akını görülür.

Beyrut’un tarihi milâttan önce 2000 yıllarına kadar gitmektedir. Tel el-Amarna tabletlerinde (m.ö. XIV. yüzyıl) Birûtâ, Ugarit tabletlerinde (m.ö. XIII. yüzyıl) Birûta ve Birûtu şeklinde geçen Beyrut adının Akkadca burtu “kuyu, kaynak” (İbr. be’er, Ar. bi’r) kelimesinden geldiği bilinmektedir. Helenistik çağ, Roma ve Bizans dönemlerinde şehrin adı Berytos veya Berytus şeklinde kullanılmıştır (bk. Jidejian, s. 20-28).

Milâttan önce II. binyılın ilk yarısında bağımsız Fenike şehir devletlerinden biri olan Beyrut, daha sonra bölgedeki Byblos Krallığı’na bağlı bir prenslik haline geldi (m.ö. 1400’ler). Büyük İskender zamanında bir liman şehri olarak gelişti. Diadoklar döneminde Ptolemaios Krallığı’nın eline geçtiyse de bu durum uzun sürmedi ve milâttan önce 200 yılında III. Antiochos

tarafından Seleukos Krallığı'na dahil edildi. Bir ara Suriyeli Diodotos Tryphon'un tahribine mâruz kalan (m.ö. 140) şehir, Augustos zamanında (m.ö. 27-14) Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyetine girdi. Beyrut'u muhteşem binalar, tiyatrolar ve sağlam kulelerle donatarak yeniden inşa ve imar eden Romalılar burayı bir askerî koloni haline getirdiler (Colonia Julia Augusta Felix Berytus). Kısa zamanda bölgenin idare, ticaret ve kültür merkezi olan şehir, Septimius Severus (193-211) tarafından kurulan hukuk mektebiyle de eğitim alanında ün kazandı ve Roma hukukunun öğretildiği merkezlerden biri oldu. Bizans İmparatorluğu'nun idaresine geçince bir yandan burada yeniden kurulan hukuk mektepleri sayesinde şöhret kazanırken öte yandan ipek ve cam endüstrisiyle ticarette gelişme gösterdi. Beyrut'taki hukuk mekteplerinde hıristiyan dünyasının dört bir yanından gelen öğrencilerin öğrenim görmeleri sebebiyle şehrin kültür ve eğitim alanında önemli bir merkez olma niteliği uzun süre devam etti.

Hz. Ömer'in hilâfeti sırasında Ebû Ubeyde b. Cerrâh kumandasındaki bir ordu tarafından fethedilerek (635) müslüman hâkimiyeti altına alınan Beyrut'ta yeni bir dönem başladı. VI. yüzyıl ortalarında meydana gelen bir depremde yıkılan şehir yeniden inşa ve imar edildi. Emevîler zamanında Muâviye İran'dan göçmen getirtip buraya yerleştirdi. Gemi inşaatı için tesisler kuruldu. Bu dönemde bir liman şehri olarak gelişen Beyrut, bölgenin dışarıya açılan başlıca iskelesi haline geldi. İslâm'ın ilk devirlerinde bir ribât* olarak görünen şehirde ilmî faaliyetler de gelişti. Meşhur fıkıh âlimlerinden Evzâî burada yaşamış ve ders vermiştir.

Haçlı seferleri sırasında Beyrut Kudüs Krallığı'nın eline geçti (1110). 1187'de şehri Selâhaddîn-i Eyyûbî geri aldıysa da on yıl sonra Haçlılar burayı tekrar zaptettiler ve Kudüs Krallığı'na bağladılar. 1291'e kadar Haçlılar'ın elinde kalan şehir, bu tarihte Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref Halîl adına Şam Valisi Emîr Sencer Ebû Şücâî tarafından fethedildi. Memlüklü hâkimiyetindeki Beyrut önemli vilâyetlerden biri olarak Doğu-Batı ticaretinin gelişmesinde rol oynadı. Bu dönemde Cenevizliler'in, Venedikliler'in, Bizanslılar'ın ve Amalfililer'in Doğu Akdeniz kıyılarında bulunan şehirlerde ve Beyrut'ta antrepo olarak kullandıkları küçük kolonileri vardı. XIV. yüzyıl başlarında şehir hakkında bilgi veren coğrafyacı Ebü'l-Fidâ, burada iki kalenin ve meyve bahçelerinin bulunduğunu bildirmektedir.

Beyrut Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferi sırasında bölge ile birlikte Osmanlı hâkimiyetine girdi (1516). Osmanlılar zamanında şehir İstanbul’dan tayin edilen Maan hânedanına mensup emîrler tarafından yönetildi. XVII. yüzyılın başlarında burayı bağımsız olarak yöneten Dürzî emîrlerinden Fahreddin zamanında girişilen geniş imar faaliyetleri ve Venedik’le ticaretin geliştirilmesi neticesinde parlak bir dönem yaşadığı gibi bir ara Dürzî emîrlerin başşehirliğini de yaptı. Aynı yüzyılın ikinci yarısında bölgeyi ziyaret eden Evliya Çelebi, Beyrut’un Sayda eyaletinde bir sancak olduğunu ve 600 köy ile sekiz nahiyesinin bulunduğunu yazmakta, limanın iki burnunda birer kalenin ve asıl Beyrut Kalesi’nin içinde de 2600 evin yer aldığı, manastırdan camiye dönüştürülen Ulucami’nin kırk elli yerinde ders halkası kurulduğu ve güzel bir cami olan Âsaf Paşa Camii’nden başka Mîr Münzir ve Amrî Camii’nin şehirdeki başlıca camiler olduğu yolunda bilgiler vermektedir. Evliya Çelebi’nin varlıklarını bildirdiği on yedi medrese, sekiz sıbyan mektebi, dört hamam, yedi çeşme, 300 dükkân, kırk kahvehane ve sekiz ticaret hanı Beyrut’un bu asırda sosyal bakımdan gelişmiş bir şehir olduğunu göstermektedir.

XVIII. yüzyılda Dürzîler’in çıkardıkları bazı karışıklıklar üzerine Osmanlı yönetimi buradaki gücünü artırmaya başladı. Bölgedeki iç karışıklıklar sırasında bir ara Akdeniz’de bulunan Rus donanması Beyrut’u bombalayıp (1772) karaya asker çıkardıysa da şiddetli mukavemet karşısında geri çekilmek zorunda kaldı. Cezzâr Ahmed Paşa’nın Sayda valiliği döneminde (1776-1785) bölgede Osmanlı hâkimiyeti yeniden kuruldu. Beyrut, 1831’den 1840’a kadar bölgeyi işgal eden Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa’nın hâkimiyetinde kaldı. Mehmed Ali Paşa’nın oğlu İbrâhim Paşa’yı buradan çıkarmak için Osmanlı, İngiliz ve Avusturya müttefik donanmasının bombardımanı sonunda şehir harabeye döndü.

XIX. yüzyılın ortalarında Beyrut’un da içinde bulunduğu Lübnan bölgesi, Fransa ve İngiltere arasındaki nüfuz mücadelesinden dolayı milletlerarası bir mesele haline geldi. Beyrut’ta yaşayan farklı milliyet ve dinlere mensup gruplar, bölgede üstünlük kurmaya çalışan Batılı sömürgeci devletler tarafından istismar edildiler. Batılı güçlerin zorlamasıyla 1846’da yerli halk temsilcilerinin de katıldığı yeni bir idarî rejim kuruldu. Ancak bu yeni rejim Batılılar’ın desteklediği karışıklıklar yüzünden başarılı olamadı. 1860’ta bölgede meydana gelen kanlı iç çatışmalar Batılı devletlerin olaya

karışmalarına sebep oldu. İstanbul hükümeti ile beş büyük devlet (İngiltere, Rusya, Fransa, Avusturya ve Prusya) arasında 19 Haziran 1861'de imzalanan protokolle Beyrut'un idaresi Suriye vilâyetinden ayrılıp İstanbul'a bağlandı. Ayrıca idarecinin beş büyük devletin de kabul edeceği bir hıristiyan olması, Mârûnî, Dürzî, Rum ve müslüman temsilcilerin yer aldığı bir yönetim konseyinin kurulması hususları benimsendi. Böylece Beyrut şehri Lazkiye, Trablus, Akkâ ve Nablus sancaklarını içine alan bağımsız bir vilâyetin merkezi oldu ve bu idarî düzenleme 1888'e kadar devam etti. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlılar'ın buradan çekilmelerine ve 7 Ekim 1918'de Fransız kuvvetlerinin bölgeyi işgal etmelerine kadar Beyrut Dahiliye Nezâreti'ne bağlı önemli bir vilâyetin merkezi olarak kaldı.

Beyrut'un XIX. yüzyılda oynadığı en önemli rol, Osmanlı yönetimine karşı gelişen Arap milliyetçilik akımının merkezlerinden biri olmasıdır. Mehmed Ali Paşa'nın işgal ve idaresi döneminde Amerikan, Fransız ve İngiliz misyoner okullarının açılmasına izin verilmesi üzerine Zahle, Şam ve Halep'in yanında Beyrut'ta da Cizvit okulları açılmıştır (1831). Bunu takip eden Amerikan Protestan kolejleri de bölgenin muhtelif şehirlerinde faaliyete geçmiş ve Arap milliyetçiliği fikrinin doğuşu ve gelişmesinde bu Batı okullarının büyük tesirleri olmuştur. Özellikle Beyrut'ta misyonerler tarafından açılan okullarda Arapça yerine Fransızca ve İngilizce eğitim yapılması, öğrencilerin zihnine Batı fikriyatının yerleşmesine ve bazılarının hıristiyan olmasına yol açmıştır.

Arap dünyasında ilk gazeteler Beyrut'ta yayımlanmıştır. Bölgenin ilk gazetesi olan Hadîkatü'l-ahbâr, Halîl Hûrî tarafından 1858'de, Yakındoğu'da reform taleplerini dile getiren Lisânü'l-hâl ise Halîl Serkîs tarafından 1878'de burada neşredilmiştir. XX. yüzyılın başlarında Beyrut'u ziyaret eden Babanzâde İsmâil Hakkı Bey, şehirde yirmi beşe yakın günlük ve haftalık gazete ile mecmuanın yayımlandığını bildirmektedir.

XIX. yüzyılda Osmanlı ülkesinde Batı nüfuzunun en yoğun şekilde görüldüğü şehir olan Beyrut, aynı zamanda siyasî örgütlenme bakımından da dikkatleri çekmiştir. Batı ülkelerinin siyasî, dinî ve ekonomik amaçlarla takip etmeye başladıkları sömürgeci ve yayılmacı politikaların başlıca aracı ilmî ve dinî müesseselerdi. Burada başlıcaları Amerikan misyonerlerinin

Sanat ve İlim Cemiyeti (1847), Cizvit papazlarının Doğu Cemiyeti (1850), Suriye İlim Cemiyeti (1857) olan Batı kalıplarına göre kurulmuş çeşitli edebiyat, sanat ve siyaset cemiyetleri faaliyet göstermeye başlamış ve bunları İncil Cemiyeti, Genç Hıristiyanlar Cemiyeti, Farmason Cemiyeti'nin Filistin Mahfili ile Lübnan Mahfili gibi diğer kuruluşlar takip etmiştir. Batı ile yakın münasebetleri bulunan ve üyeleri genellikle hıristiyanlarla Dürzîler'den seçilen bu cemiyetler Arap milliyetçiliği düşüncesinin gelişmesinde etkili olmuştur. Şimdiki Beyrut Amerikan Üniversitesi'nin özünü

oluşturan Suriye Protestan Koleji'nin öğrencileri, 1875'te kurdukları Beyrut Gizli Cemiyeti'nde Osmanlı yönetimi aleyhine yoğun faaliyetlerde bulunarak bağımsız ve laik bir Arap devleti fikrini işlemişlerdir. 1913 başlarında bir grup Beyrutlu aydın tarafından kurulan "Islahat Komitesi", Osmanlı toprakları içinde görülen en faal milliyetçi teşkilât olmuş ve yayımladığı bir ıslahat tasarısı ile adem-i merkeziyet taleplerini dile getirmiştir.

I. Dünya Savaşı'nın sonunda Fransız manda yönetimine verilen bölgede yer alan Beyrut, önce Fransa'nın bölgede kurmaya çalıştığı Büyük Lübnan Devleti'nin, sonra 1926'da kurulan Lübnan Cumhuriyeti'nin başşehri oldu. Lübnan Cumhuriyeti 1943'te Fransa'dan bağımsızlığını alınca Beyrut başşehir olarak kaldı.

Beyrut asıl II. Dünya Savaşı'ndan sonra gelişmişse de Suriye ve diğer Levant bölgelerinin özellikle İngiltere ve Fransa ile başlayan ticaretteki önemi XIX. yüzyılın ilk yıllarında belirmiştir. Beyrut Limanı'na mal getiren İngiliz gemilerinin sayısı 1842'de on beş iken 1861'de bu sayı elli yediye, taşınan yük ise 2000 tondan 27.000 tona yükselmiştir. Şehrin demiryoluyla ve karayollarıyla Şam, Sayda ve Trablus'a bağlı olması, Lübnan Cumhuriyeti'nin tek milletlerarası havaalanının ve geniş kapasiteli limanının burada bulunması, ayrıca buradaki serbest ticaret bölgesinde depolama ve imalât faaliyetlerinin yapılabilmesi, Lübnan'daki ekonomik faaliyetlerin % 80'inin yine burada gerçekleştirilmesi ve ülkedeki üniversitelerin buraya toplanmış olması Beyrut'un önemini artırmaktadır. Ülke nüfusunun % 45'inin yaşadığı Beyrut'ta gelişmiş bir sanayi yoksa da milletlerarası ticaret, bankacılık ve finans şirketlerinin gösterdikleri yoğun

faaliyet, şehrin ekonomisine olduğu kadar ülke ekonomisine de büyük katkı sağlamaktadır. Beyrut'un bu özelliği, İsrail'in 6 Haziran 1982'de Güney Lübnan'ı işgal etmesinden sonra sarsılmış ve büyük bir gerileme göstermiştir.

Denize doğru uzanan verimli topraklara sahip bir yarımada üzerinde kurulmuş olan Beyrut'un çevresinde ziraat da yapılabilmektedir. Burada Turunçgiller, tütün, arpa, buğday, meyve, zeytin ve susam yetiştirilir. Deniz kıyısında olması sebebiyle balıkçılık da şehrin ekonomisinde önemli bir yer tutmaktadır.

Beyrut eğitim ve kültür alanında ülkenin ve bölgenin en önemli merkezi olup Amerikan ve İngiliz misyonerleri tarafından kurulan Beyrut Amerikan Üniversitesi (1866), Cizvitler tarafından kurulan Fransız Saint Joseph Üniversitesi (1875), Lübnan Üniversitesi (1951), Lübnan Akademisi (1937) ve Fâris Nimr'in yardımlarıyla kurulan el-Mecmau'l-ilmiyyü'ş-Şarkī (1882) adındaki özel akademi gibi yüksek öğretim kurumlarına sahiptir. Öteden beri önemli bir yayımcılık merkezi olma özelliğini koruyan Beyrut, içinde bulunduğu olumsuz şartlara rağmen İslâm dünyasında bilhassa Arapça kitap basımında ön sırayı işgale devam etmektedir. Burada özellikle ofset tekniğiyle her türlü kitap basılmakta, gazete ve dergiler rahat yayımlanabilme imkânı bulmaktadır. Devlet otoritesinin etkili olmaması da korsan yayımcılığa zemin hazırlamıştır. Şehirde bir de arkeoloji müzesi bulunmaktadır.

Beyrut mimari bakımından sosyal yapı ve ekonomik gelişmişliği yansıtan bir görünüme sahiptir. Nüfusun değişik din ve milletlere mensup olması sebebiyle şehirde çok çeşitli dinî yapılar bulunmaktadır. Evzâî'nin türbesinin yanı sıra çok sayıda cami vardır. Bunların içinde en ünlüsü Ömer Camii olup bazısı kiliseden camiye dönüştürülmüştür. Diğer taraftan hıristiyan milletlere ait çok sayıda kilise şehrin özellikle Doğu Beyrut tarafında görülür. Osmanlılar zamanında inşa edilen çeşitli kamu binaları hâlâ ayakta olup hizmet vermeye devam etmektedirler. II. Fahreddin Sarayı, Saint Joseph ve Amerikan Üniversitesi binaları önemli yapılardır. Cemal Paşa burada büyük bir imar faaliyetine girişmiş ve geniş caddeler açtırmıştır. Şehrin merkezindeki Şehitler Meydanı önemli bir merkezdir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Beyrut'un, bölgenin finans, yayımcılık ve hizmet

sektörünün merkezi olması üzerine modern binalar inşa edildi. Büyük oteller, bankalar ve milletlerarası şirket merkezleri şehre modern bir görünüm kazandırdı. Öte yandan ülkenin son yıllarda içinde bulunduğu iç savaş ve karışıklıklar sebebiyle Beyrut büyük bir tahribata uğradı. Modern semtler ve yapılar harap olurken ülkenin güneyinden gelen göçmenlerin yerleştiği geniş gecekondu semtleri teşekkül etti.

Sosyal yapı itibariyle Ortadoğu'nun en karmaşık ve kozmopolit şehri olan Beyrut'ta çeşitli dinî ve millî zümreler yaşamaktadır. Farklı millî ve siyasî niteliklere sahip müslüman ve hıristiyanlar çeşitli gruplara bölünmüş olmaları sebebiyle uzun zamandan beri çatışma halindedirler. Müslümanlardan Sünnîler Batı Beyrut'ta, Şiîler Güney Beyrut'ta toplanmışlardır; hıristiyanlar ise daha modern ve varlıklı semtlerin bulunduğu Doğu Beyrut'ta yaşamaktadırlar. 1950'lere kadar Beyrut'un kozmopolit sosyal yapısında hıristiyanlar çoğunluğu teşkil ederken bu tarihten sonra İsrail ve Ürdün'den çıkarılan Filistinliler'in buraya gelip yerleşmeleri sebebiyle müslümanlar çoğunluğu elde ettiler. Güney Lübnan'ın İsrail tarafından işgal edilmesi üzerine oradan kaçıp Beyrut'a gelen Şiîler, müslümanlar içinde % 32'lik oranla Beyrut'taki dinî ve millî gruplar arasında en etkin grubu oluştururken Sünnîler % 21'de kaldılar. Diğer gruplar arasında Dürzîler, Mârûnîler, Ortodoks ve Katolik Rumlar ile Ermeniler yer almaktadır.

Özellikle 1970'lerden sonra Beyrut'ta hızlı ve düzensiz bir büyüme gözlenmektedir. XVIII. yüzyılın sonlarında 10.000 civarında olan nüfusu 1860'ta 46.200'e, 1895'te 120.000'e, 1930'da 180.000'e ve 1960'ta 531.000'e yükselmiştir. Şehrin 1985'teki nüfusu 1.500.000 dolayında olup müslümanlarla hıristiyanların oranı yaklaşık olarak birbirine eşittir. 1959'da ülke nüfusunun % 27'si Beyrut'ta yaşarken bu oran 1970'te % 45'e yükselmiştir. Beyrut'ta nüfusun hızla artmasının başlıca sebepleri arasında İsrail'in Güney Lübnan'ı işgal etmesi, kırsal kesimde yaşayanların geçim zorluğu sebebiyle şehre göç etmeleri, sanayi, ticaret ve hizmet sektörlerindeki iş yerlerinin burada toplanmış bulunması ve Ürdün ile İsrail'den çıkarılan Filistinliler'in buraya gelmeleri gösterilebilir.

Son yıllarda Beyrut, çeşitli dinî ve millî gruplar arasında uzun süreden beri devam eden şiddetli kanlı çatışmalar, devlet yöneticilerine karşı girişilen

suikastler, İsrail'in burayı ve Güney Lübnan'ı işgali, Batı ülkelerine mensup askerî güçlerin gelmeleri, grev ve boykotlar gibi

sebeplerle Ortadoğu'nun en istikrarsız ve problemli şehri halini almıştır. Ürdün'den çıkarılan Filistinliler'in ve Filistin Kurtuluş Örgütü'nün Beyrut'a yerleşmeleri ve İsrail'e karşı çeşitli eylemlere girişmeleri üzerine, İsrail Filistin Kurtuluş Örgütü'nü Lübnan'dan ve Beyrut'tan çıkarmak için Güney Lübnan'ı işgal etti. Uzun görüşmelerden sonra Filistinliler ve Filistin Kurtuluş Örgütü Beyrut'u terketmek zorunda kaldılar (21 Ağustos 1982). Lübnan Devlet Başkanı Beşîr Cemayel'in bir suikast sonucu öldürülmesi (14 Eylül 1982) üzerine İsrail birlikleri aynı gün Beyrut'u işgal etti. Sabra ve Şatila kamplarında yaşayan yüzlerce Filistinli, daha önce Tel Zaatar kampında olduğu gibi İsrail desteğindeki hıristiyan falanjistler tarafından katledildi (16 Eylül 1982).

Bu gelişmeler üzerine bölgede faaliyette bulunan İslâmî Cihad, Hizbullah ve Emel örgütleri hıristiyanlara, İsrail güçlerine ve yabancılara karşı kanlı bir mücadeleye giriştiler. Amerika Birleşik Devletleri elçiliğinin bombalanmasından sonra (Nisan 1983) İsrail ve Batılı askerî güçler Beyrut'tan çekilmek zorunda kaldılar. İçerideki kanlı çatışmalar, Reşîd Kerâmî başkanlığında dinî ve millî grupların temsilcilerinin görev aldığı hükümetin kurulmasıyla (25 Nisan 1984) ve Doğu Beyrut ile Batı Beyrut'u ayıran yeşil hatta Birleşmiş Milletler askerlerinin yerleştirilmesiyle yatışmışsa da Filistin Kurtuluş Örgütü üyelerinin yeniden Beyrut'a dönmeleri ve Emel milislerinin Filistinliler'in yaşadığı Burcülberecne kampını kuşatmaları üzerine çarpışmalar yeniden alevlendi.

1990 yılı sonlarına doğru Lübnan yönetiminin ülkede ve özellikle Beyrut'ta on beş yıldır devam eden iç savaşın sona erdirilmesi ve çeşitli dinî-siyasî gruplar arasında bölünmüş durumda olan şehrin birleştirilmesi için yürürlüğe koyduğu bir plan çerçevesinde, çatışma halindeki gruplar silahlarını bırakarak denetimleri altındaki bölgelerden çekilmeye başladılar. Dinî-siyasî grupların boşalttıkları yerlerde otoriteyi ele alan Lübnan ordu birlikleri, şehirde düzeni ve güveni sağlayarak 1991 yılı başlarında Ömer Kerâmî başkanlığında kurulan Millî birlik hükümetinin Beyrut'un bölünmüşlüğünün kaldırılması ve yeniden bölgede eski önemini kazanması yolundaki çalışmalarını hızlandırdılar. Ülkede barış ve istikrarın

kurulmasıyla Beyrut'un yeniden bölgenin önemli merkezlerinden biri haline gelmesi beklenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 417-421; Géographie d'Aboulféda, II/2, s. 25-26; Cuinet, IV, 3-69; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 200-212; P. K. Hitti, A Short History of Near East, Princeton 1966, s. 11, 70-71, 226-228; J. Boulos, Les Peuples et les Civilasions du Proche Orient, La Haye 1968, V, 239-242; N. Jidejian, Beirut: Through the Ages, Beirut 1973; Z. N. Zeine, The Emergence of Arab Nationalism, New York 1976, s. 25-26, 30, 40, 50; C. Issawi, An Economic History of the Middle East and North Africa, New York 1982, s. 101-111; a.mlf., "British Trade and the Rise of Beirut 1830-1860", IJMES, sy. 8 (1977), s. 91-101; M. C. Lyons – D. E. P. Jackson, Saladin: The Politics of the Holy War, Cambridge 1982, s. 266; Mim Kemal Öke, Siyonizm ve Filistin Sorunu (1880-1914), İstanbul 1982, s. 67-69, 150; A. Bourgey, "L'Evolution des banlieues de Beyrouth durant les denx dernieres décennies", La Ville Arabe dans l'Islam, Tunus 1982, s. 301-317; Leila Fawaz, "le Developpement de Beyrouth au XIXe et au debut du XXe siècle", a.e., s. 153-161; Salim Nasr, "Formations sociales traditionnelles et société urbaines du Proche Orient: Beyruth, Damas, Bagdad", a.e., s. 357-381; B. Labaki, "Industrie et société urbaine (Le Cas de agglomération beyrouthine)", a.e., s. 323-336; Ramazan Şeşen, Selahaddin Devrinde Eyyûbiler Devleti, İstanbul 1983, s. 76, 212; Muhammed Ali Dannâvî, Kırâ'e İslâmiyye fî târîhi Lübnân ve'l-mıntıka, Dârüleymân 1985; Sâlih b. Yahyâ, Târîhu Beyrût (nşr. F. Hours – K. Salibi), Beyrut 1986; The Middle East and North Africa 1988, London 1987, s. 545 vd.; "el-Ma'ârif fî Sûriyâ", el-Muktetaf, VII/7, Beyrut 1883, s. 385-392; [Babanzâde Hakkı Bey], "De Stamboul à Bagdad, notes d'un homme d'état Turc" (trc. R. T. – R. M.), RMM, XIV (1911), s. 189-191; "Syrie (Soûriya, Shâm) et Liban (Lobnân)", a.e., LIII (1922), s. 338-344; Tayyib Gökbilgin, "1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürzîler", TTK Belleten, X/40 (1946), s. 641-703; "The Russian Occupations of Beirut. 1772-74", As.Af., XLII/3-4 (1955), s. 275-286; Selîm Zibâl – Oskâr Metrî, "Beyrut: 'Âsımetü

Lübnân”, el-‘Arabî, sy. 163, Küveyt 1972, s. 100-126; Y. Hell, “Beyrut”, İA, II, 587-588; N. Elisséef, “Bayrūt”, EI^2 (Fr.), I, 1171-1173; Ronart, CEAC, s. 316-323; Encyclopédie Géographique, Milano 1980, s. 624-625.

Davut Dursun

BEYRÛTÎ

(bk. MUHAMMED el-HÛT).

BEYŞEHİR

Konya iline bağlı bir ilçe merkezi.

Aynı adı taşıyan gölün güneydoğu kenarında kurulmuştur. Beyşehir gölünden çıkan Beyşehir çayı şehrin mahallelerini birbirinden ayırmaktadır.

Şehrin adı Türkçe belgelerde el-Medîne es-Süleymâniyye el-Eşrefiyye, Süleymanşehir, Begşehir, Bekşehir ve Beyşehri gibi değişik şekillerde geçer. XII. yüzyıl ortalarında mevcut olan şehir daha sonraları harap olmuş, XIII. yüzyılın ilk yarısında, Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad devrinde, muhtemelen 1240'tan biraz önce çoğunluğunu Üçoklar'ın oluşturduğu Türkmenler tarafından yeniden kurulmuştur. Bu durum şehirde Armağanşah adını taşıyan bir mahalle ve bir caminin bulunmasından da anlaşılmaktadır. Antalya, Isparta, Konya ve Beyşehir'de pek çok vakıf eseri olan Mübârizüddin Hacı Armağanşah, Sultan Keyhusrev'in oğlu İzzeddin Keykâvus'un atabegidir. II. Gıyâseddin Keyhusrev'in cülûsunda üstâdüddâr*lık da yapan Armağanşah 1248'deki Babaî isyanında öldürülmüştür. Yine Seydişehir'in kuruluşunu anlatan Seyyid Hârun menâkıbnâmesinden de şehrin XIII. yüzyılın ilk yarısında yeniden kurulduğu anlaşılmaktadır. Beyşehir ismi ise XIII. yüzyılın sonunda şehri merkez yaparak Akşehir, Seydişehir, Şarkîkaraağaç ve Bolvadin bölgelerinde hüküm süren Eşrefoğlu Süleyman Bey'e izâfeten verilmiştir. Eşrefoğlu Süleyman Bey şehri imar ettirmiş ve burada kendi adına para bastırmıştır.

Beyşehir XIII. yüzyıldan itibaren sırasıyla Konya Selçukluları, Karamanoğulları, Eşrefoğulları, Hamîdoğulları ve Osmanlılar'ın hâkimiyetine girdi. Özellikle Karamanlılar devrinde Osmanlılar'la Karamanlılar'ın mücadele sahası oldu. Karaman-ili'nin batı ucunda bulunması şehri jeopolitik bakımdan önemli hale getirdi ve 1466 yılına kadar Osmanlılar'la Karamanlılar arasında pek çok kere el değiştirdi. Şehrin Osmanlılar'a ilk geçişi I. Murad zamanına rastlar. I. Murad burayı Hamîdoğlu Hüseyin Bey'den Akşehir, Seydişehir, Şarkîkaraağaç, Yalvaç ve Isparta şehirleriyle birlikte satın aldı. 1389'da Karamanoğlu Alâeddin Bey,

1392’de Yıldırım Bayezid, 1402’de Karamanoğlu II. Mehmed Bey, 1414’te Çelebi Sultan Mehmed, 1435’te Karamanoğlu İbrâhim Bey, 1436’da II. Murad tarafından alınan şehir nihayet 1466’da kesin olarak Osmanlı topraklarına katıldı.

Osmanlı hâkimiyetinin ilk dönemlerinde Beyşehir idarî bakımdan Karamanlılar devrinde olduğu gibi vilâyet merkezi olarak bırakıldı. Daha sonra Akşehir, Bolu, Çankırı, Sinop şehirleri gibi ikinci derecede sancak merkezi haline getirildi. II. Bayezid’in oğlu Şehzade Şehinşah

ve onun oğlu Mehmed Bey burada sancak beyi olarak bulundular. Beyşehir’in Seydişehir ve Bozkır bölgesini kapsayan sancağın merkezi olması II. Bayezid devrinde gerçekleşti. XVI. yüzyılda ise Karaman eyaletinin yedi sancak ve kaza merkezinden (Konya, Akşehir, Niğde, Aksaray, Kayseri ve Kırşehir) biriydi. 210.000 akçe hass*a sahip olan Beyşehir sancak beyi burada otururdu. Beyşehir’in merkezi olduğu sancak idarî ve adlî bakımdan iki kaza ile dokuz nahiyeden oluşuyordu. Bunlar Beyşehir ve Seydişehir kazaları ile Göçü, Kıreli, Cezîre (Cezâir), Yenişehir (Yenişar), Kaşaklı, Yağan, Yaylasun, Gurgurum ve Bozkır nahiyeleriydi. Gurgurum ve Bozkır nahiyeleri Seydişehir kazası sınırları içindeydi. Ayrıca XVI. yüzyılda Beyşehir Karaman eyaletinin en kalabalık bölgesi ve Konya’dan sonra en zengin sancağı idi. Kâtib Çelebi XVII. yüzyıl ortalarında burayı kaza ve kasaba olarak zikreder. Tanzimat’ın ilânından bir süre önce ise burası müsellem*lik merkezi durumundaydı.

Beyşehir yöresi XVI. yüzyılda Alâiye, Manavgat ve Teke Türkmenleri’nin yaylak ve kışlağı idi. Alâiyeli Tunêrul, Satılmış, Kızıllı, Süle, Ağzıaçıklı, Serik, Akbayındırlı, Umurbeyli taife ve cemaatleri bölgedeki Yalınca, Şâbanlar, Sunkuroluğu, Sorkun, Ovacık, Maluç, Melânkürûd, Küre, Kürdler, Kavakalanı, İtburnu, Çayırkovan, Halilovası, Gökçer, Elvankışlağı, Davras, Çıkrık, Almalu, Ulucak, Arzyurdu, Burnueğri, Ardıçönü, Alıç ve Avratçık yaylalarında yaylıyorlardı.

Beyşehir XVI. yüzyıl başlarından itibaren nüfus yönünden giderek gelişme gösterdi. 1507’de 269 hâne, yani yaklaşık 1350 kişiden ibaret olan şehir nüfusu 1518-1524 yılları arasında 1700’den 1900’e (337-378 hâne) yükseldi, 1584’te ise 3000’i (603 hâne) aştı. 1641’de 222 hâne, 1899’da 409

hâne ve 1914’te 600 hâne nüfusa sahipti. Bu nüfusuyla Ilgın, Hadim ve Hatunsaray’dan büyük; Akşehir, Lârende (Karaman) ve Seydişehir’den küçüktü. % 99’u Türk ve müslüman olan şehir nüfusu on dokuz mahalleye yayılmıştı. Bu mahalleler Tabaklar (Debbâğîn), Kuyumcu (Zergerân), Dalyan, Subaşı, İbrâhim Ağa, Kadı Muhiddin, Asilbey (İhtiyar Fakih veya Mancınık), Seydi Ali, Hoca Sinan, Hüseyin Çelebi, Çukur (Hoca Kasım), Hoca Balı, Hacı Armağan (Meydan), Câmi-i Şerif, Kapı Mescidi, Demirli, Musallâ, Eminler (Hacı İvaz) ve Yelten idi. Evsat, Hacı Âkif, Hamidiye, Yeni ve Müftü adlı mahalleler ise XIX. yüzyılın sonunda kurulmuştu. 1570-1571 yıllarında Beyşehir’den 262 hâne Kıbrıs’ta iskân edilmişti.

Beyşehir fizikî yapısı itibariyle tam bir Türk-İslâm şehri durumundaydı. Şehir, İçerişehir’deki Eşrefoğlu Külliyesi ile Dışarışehir’deki Hacı Armağanşah Camii etrafında gelişmiş olup ayrıca pek çok mimari esere sahiptir. Burada Eşrefoğlu Süleyman Bey ve Hacı Armağanşah camileri ile Subaşı Mahallesi Camii’nin yanı sıra Ahî Yâkub, Asilbey, Ateşhor, Cevher Ağa, Demirli, Hacı İbrâhim b. Seydi, Hacı Kasım, Hayyât Halil, Hoca Sinan, İbrâhim Ağa, Kadı Muhiddin, Kapı, Musallâ, Ödül Çavuş, Saçı Gökçek, Sefer Şah, Subaşı, Dalyan ve Debbâğîn mescidleri yer almaktadır. Eşrefoğlu Medresesi, muallimhânesi, türbesi, hamamı, bedesteni, İsmâil Ağa Medresesi, Hacı İbrâhim b. Seydi Mektebi, Ahî Kemal, Ahî Mesud, Çilledâr, Ertunzâde, Kalenderhâne, Şeyh Hacı Hasan, Mehmed, Seyyid Hasan, Şeyh Hamza zâviyeleriyle Cevher Ağa Kervansarayı, Eşrefoğlu Süleyman Bey’in tamir ettirdiği kale diğer tarihî ve mimari eserleri teşkil eder. Kâtib Çelebi şehirde bir kale, iki cami, hamam ve pazar yeri bulunduğunu belirtir. Ali Cevâd ve Şemseddin Sâmi ise XIX. yüzyıl sonlarında şehirde üç cami, yedi mescid, dört medrese, bir rüşdiye, iki sıbyan mektebi, üç han ve sekiz on gözlü harap bir köprünün mevcut olduğunu bildirirler.

Beyşehir’in nüfusu 1927’de 2578 iken yavaş bir artışla 1950’de 3173 olmuş, ilk defa 1975 sayımında 10.000 nüfusu aşarak 15.845’e ulaşmış ve 1990 sayımında da 30.412 nüfus sayılmıştır.

Beyşehir ilçesi, merkez bucağından başka Doğanbey ve Üzümlü bucaklarına ayrılmıştır. Yüzölçümü 2.150 km² olan ilçenin 1990 sayımının

sonuçlarına göre nüfusu 93.565, nüfus yoğunluğu ise 44 idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 234, 241, 567, 2592; BA, TD, nr. 40, 58, 63, 119, 188, 387, 392, 455, 599, 968; BA, KK, nr. 125, 2551; TK, TD, nr. 104, 137, 298, 564, 565, 584; Konya Vilâyeti Sâlnâmesi, sene: 1294, 1299, 1304, 1322, 1332; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 59, 70, 88, 111; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 617; Feridun Bey, Münşeât, I, 109-110; Şikârî Ahmed, , Karaman Tarihi (haz. Mesut Koman), Konya 1946, s. 155-162; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 618-619; Kamûsü'l-a'lâm, II, 1334; Memduh Yavuz Süslü, Eşrefoğulları Tarihi Beyşehir Kılavuzu, Konya 1934; Ömer Tekin – Receb Bilginer, Beyşehir ve Eşrefoğulları, Eskişehir 1945; Feridun Nafiz Uzluk, Karaman Eyâleti Vakıfları Fihristi, Ankara 1958; Abdurrahman Ayaz, Makālât-ı Seyyid Harun Velî ve Müderris eş-Şeyh Hacı Abdullah Dehlevî, Seydişehir 1977; Bilâl Eyüboğlu, Dünden Bugüne Beyşehir, Konya 1978; Mehmet Akif Erdoğru, XV.-XVI. Yüzyıllarda Beyşehir Sancağı (1466-1584) (doktora tezi, 1989), DTCF; a.mlf., "Beyşehir Sancağı İcmal Defteri", TTK Belgeler, XIII/17 (1988); 1990 Genel Nüfus Sayımı (nşr. DİE), Ankara 1991, s. 31; Âlî, "Eşrefoğulları Hakkında Birkaç Söz", TOEM, IV/28 (1330), s. 251-256; Yusuf Akyurt, "Beyşehri Kitâbeleri ve Eşrefoğlu Camii ve Türbesi", Türk Tarih Arkeologya ve Etnografya Dergisi, IV, İstanbul 1940, s. 91-129; M. Çağatay Uluçay, "Makalât-ı Seyyid-Harun", TTK Belleten, X/40 (1946), s. 749-778; Osman Turan, "Selçuklu Devri Vakfiyeleri II: Mübârizeddin Er-Tokuş ve Vakfiyesi", a.e., XI/43 (1947), s. 420-421; M. Zeki Oral, "Eşrefoğlu Camiine Ait Bir Kandil", a.e., XXIII/89 (1959), s. 116; Yılmaz Önge, "Konya-Beyşehir'de Eşrefoğlu Süleyman Bey Hamamı", VD, VII (1968), s. 139-144; M. Akok, "Konya Beyşehir Eşrefoğlu Camii ve Türbesi", TEt.D, XV (1976); Besim Darkot, "Beyşehir", İA, II, 589; M. C. Şihâbeddin Tekindağ, "Karamanlılar", İA, VI, 316-317; V. J. Parry, "Beyshehir", EI² (İng.), I, 1191-1192.

Mehmet Akif Erdoğru

BEYT

(bk. BEYİT; EV).

BEYT

البيت

İlâhî hakikat ve sırların tecelli ettiği yer olan kalp anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte “ev” anlamına gelen beyt tasavvufta mecazi olarak “kalp” mânasında kullanılır. Sûfîlere göre dış dünyadaki Kâbe ve arş gibi insanın mânevî âlemindeki kalp de “Beytullah”tır. Bu sebeple avlanma, herhangi bir canlıyı öldürme, fitne, fesat ve kavga çıkarma gibi Kâbe ve civarında yasaklanmış kötülüklere kalpte de yer vermemek gerekir.

Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde Kâbe için kullanılan isim ve sıfatları sûfîler kalp için kullanmışlardır. Beyt kelimesine kalpte hâsıl olan hal ve makamları ifade edecek şekilde daha başka kelimeler eklenerek çeşitli isimler meydana getirilmiş olup bunların başlıcaları şunlardır: Beytullah. Kâbe hakkında kullanılan ve “Allah’ın evi” anlamına gelen bu tamlama ve aynı mânaya gelen beytü’l-muazzam, beytü’ş-şerîf gibi daha başka terimler tasavvufta Cenâb-ı Hakk’ın tecelli ettiği insân-ı kâmilin kalbi mânasına gelir. Beytü’l-harâm. İnsân-ı kâmilin kalbi olup içine sevgiliden başkasının girmesi haram olduğu için bu ismi almıştır. Beytü’l-hikme. İhlâsın galip olduğu kalp demektir. Beytü’l-izze. Hak ile ittisal halinde cem‘* makamına ulaşmış kalp anlamına gelir. Buna beytü’ş-şeref, beytü’l-kerâme ve beytü’r-recâ gibi adlar da verilir. Beytü’lmakdis. Mâsivâdan arınmış, dünyevî alâkalardan tamamıyla kurtulmuş kalp demektir. Beytü’l-ma‘mûr. Hakk’ın mârifet ve muhabbetiyle mâmur ettiği ve tecellileriyle donattığı ârifin kalbidir.

Tasavvuf literatüründe beyt kelimesi kalp mânasındaki bu kullanımları yanında daha başka anlamlar ifade eden terkipler içinde de kullanılmış olup başlıcaları şunlardır: Beytü’l-a‘lâ. İlâhî sûreti alan Allah’ın halifesi durumundaki insan demektir. Beytü’l-hak (beytü’l-atîk). Hakk’ın tecellilerine mazhar olan kul için kullanılır. Ayrıca arza ve semaya sığmayan Hak onun içine sığdığından müminin kalbine de bu ad verilir.

Hak bir kulun kalbine yerleşti mi orası artık Hakk'ın evi olmuş sayılır. Onun için kulun kalbi Hakk'ın nazargâhı, mârifet ve ilmin kaynağı, meleklerin iniş yeri ve nurların mahzeni olmuştur. Beytü'l-hizme (beytü'l-ibâde). Genel olarak cami ve mescidler, sûfîler arasında ise tekke ve zâviyeler için kullanılır. Beytü'l-mevcûdât. Vahdet-i vücûdcu düşüncede her şeyi kuşatan Hakk'ı ifade etmek için kullanılır. Çünkü kâinatta mutlak vücûd yalnız O'dur; diğer şeyler varlıklarını O'ndan alır ve O'nda sürdürürler.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, "beyt" md.; Kâşânî, Istılâhâtü's-sûfiyye, s. 37; Hifnî, Mustalahât, s. 37; el-Muʿcemü's-sûfî, s. 223-228; Ca'fer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1983, s. 106-107; Pakalın, I, 222; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 403-404; Paul Nwyia, Exégése Coranique, Beyrut 1970, s. 325.

İrfan Gündüz

BEYTLEHEM

(bk. BEYTÜLAHM).

BEYTULLAH

(bk. KÂBE).

BEYTÜLAHM

بيت لحم

Kudüs'ün güneyinde Hz. Îsâ'nın doğum yeri kabul edilen ve hıristiyanlarca ziyaret merkezi olarak tanınan şehir.

İbrânîce'deki asıl adı, "ekmek evi" anlamına gelen Beytlehem'dir. Arapça'da ise bu terkip, Beytülahm şeklinde ifade edilmiştir. Kelime Batı dillerinde ve hıristiyan kutsal kitabında Bethléem şeklinde yer almaktadır.

Beytülahm Kudüs'ün 8-10 km. kadar güneyinde Yuda bölgesinde, denizden yüksekliği 800 m. olan bir şehirdir. Tel Amarna tabletlerinde (m. ö. XIV. yüzyıl) Bit ilu Lahama (Lahmu) şeklinde geçmektedir ki "tanrı Lahama'nın evi" demektir. Lahama Ken'ânîler'in bereket tanrısıydı. Şehrin bereketli ve verimli topraklar üzerinde bulunması sebebiyle bereket tanrısı Lahama'ya nisbet edilmesi muhtemeldir. Buraya "bereket evi" anlamında Beyt-Efrat da denilmektedir. Ayrıca Filistin'in Galile bölgesinde Nazareth'e (Nâsıra) yaklaşık 11 km. mesafede aynı adı taşıyan bir şehir daha vardı (Yeşû', 19/15).

Yahudi kutsal kitabında Hz. Ya'kub'a oğlu Bünyâmin'in annesi Rahel'i (Rachel-Râhile) gömmesi söylenen yer Beytülahm'dir (Tekvîn, 35/19-20, 48/7; I. Samuel, 10/2). Beytülahm bazı komşu şehirlerle birlikte Yahuda kabilesinin merkezi oldu. Orada Yahuda ve karısı Tamar'dan doğma, Perets'in soyundan olduklarını ileri süren bir kabile yerleşmiş, Hz. Dâvûd'un babası Yesse de onların neslinden gelmişti (I. Samuel, 16/10 vd.; Rut, 4/12-13). Rut kitabında anlatıldığına göre Hâkimler devrinde Beytülahm, ekilip biçilmeye elverişli tarlaları bulunan bir yerleşim yeri idi. Mika'nın hikâyesinde Levi soyundan olduğu bildirilen genç ile Hâkimler kitabında sözü edilen câriye bu şehirden gelme idi (bk. Hâkimler, 17/ 7, 19/1). Dâvûd ve onun asker akrabaları bu şehirde doğmuş, Samuel Dâvûd'a burada kutsal yağ sürerek onu krallığa hazırlamıştı (I. Samuel, 16/1-13). Samuel döneminde Beytülahm önemli ibadet merkezlerinden biriydi (I. Samuel, 9/ 12-14). Saul'ün idaresinin sonunda şehir bir müddet bir Filistî

garnizonu oldu. Hz. Dâvûd'un Filistîler'le savaşırken, "Keşke biri Beytülahm'de kapının yanındaki kuyudan bana su içirse" dediğinde üç yiğit askerinin suyu alıp gelmesiyle ilgili kutsal kitap anlatımı o zaman şehrin müstahkem olduğunu göstermektedir (II. Samuel, 23/14-17). Ayrıca Hz. Süleyman'ın oğlu Rehoboam da Kudüs'ü korumak gayesiyle diğerleri yanında Beytülahm'i de tahkim etmişti (II. Tarihler, 11/6). Sürgünde Bâbil'e götürülen Beytülahmliler sürgünden sonra yine aynı şehre döndüler (Ezra, 2/21; Nehemya, 7/26) ve

Bar Kohba isyanına kadar burada oturdular. Ancak 135'te Bar Kohba'nın ordusundan geriye kalanların kökünü kazımak için orada bir Roma garnizonu kuruldu. Daha sonra Beytülahm'e putperest bir topluluk yerleşti. Bunlar Adonis adına şehrin kenarındaki koruda bir de tapınak kurdular.

Hıristiyan geleneği İnciller'deki "Dâvûdoğlu" ifadesine dayanarak Hz. Îsâ'nın da Hz. Dâvûd gibi Beytülahm'de doğduğunu kabul eder (I. Samuel, 17/12; Matta, 20/31, 21/9, 15, 22/42; Markos, 10/ 47; Luka, 18/38; krş. Markos, 12/35-37; Luka, 20/41). Müslüman coğrafyacılara göre de Hz. Îsâ burada doğmuştur. Ancak bu konuda İnciller'de verilen bilgiler dolayısıyla hıristiyan araştırmacılar arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Matta ve Luka İncilleri'ne göre Îsâ burada doğmuştur (Matta, 2/1-6; Luka, 2/ 4, 15; Yuhanna, 7/42). Markos ve Yuhanna İncilleri'nde ise bu hususta bir açıklık bulunmamakta, sadece Îsâ'nın Galile'den geldiği belirtilmektedir (Markos, 1/9; Yuhanna, 7/42). Bu bilgiye dayanarak bazı hıristiyan yazarlar Îsâ'nın doğum yerinin Galile'nin Nâsıra kasabası (bk. Matta, 2/23) olduğunu ileri sürmüşlerdir (E. Renan, s. 12; Ch. Guignebert, s. 94-102). Guignebert, Nâsıra'nın 11 km. kuzeyinde Beytülahm adını taşıyan başka bir yer daha olduğunu hatırlatarak Hz. Îsâ'nın milâttan önce 4'te orada doğduğunu söylemektedir (Jésus, s. 101). Bu yerleşim yerinden bugüne bir şey kalmadığı da belirtilmektedir (Grand Dictionnaire Universel, II, 648). Matta İncili'nde, Beytülahm'de Îsâ doğduğunda müneccimlerin doğudan Kudüs'e gelip Kral Hirodes'e onun doğduğunu haber vermeleri üzerine kralın Beytülahm ve civarında iki yaşının altındaki bütün erkek çocukları öldürttüğü, ancak Îsâ'nın Meryem ve Yûsuf tarafından Mısır'a kaçırılarak kurtarıldığı anlatılır (Bab 2). Luka İncili'nde Nâsıra'dan Beytülahm'e Yûsuf ile gelen Hz. Meryem'in bir hanın yemliğinde Îsâ'yı doğurduğu, bu kutlu doğumu ve Îsâ'nın kurtarıcılığını meleklerden öğrenen çobanların

hana gelerek kundaktaki Îsâ'yı gördükleri ve meleklerin müjdesini oradakilere bildirdikleri ifade edilir (2/4-19).

İlk hıristiyanların Beytülahm'i Hz. Îsâ'nın doğum yeri olarak görmeleri, Mika'daki (5/2) Mesih'le ilgili şu anlatıma dayanmaktaydı: "Ve sen, Yahuda binleri arasında bulunmak için küçük olan BeytLehem Efrata! İsrail üzerine hükümdar olacak adam bana senden çıkacak; ve onun çıkışı eski vakitten, ezelî günlerdendir." Doğumun ilk defa "şehrin doğusundaki bir mağarada" gerçekleştiği şeklinde açıklanması, Justin Le Martyr'e (ö. 165) kadar geri gider. III. yüzyılda Origène'den itibaren mağaranın yeri şimdiye kadar aynı kalmıştır. II. yüzyılda Beytülahm Roma İmparatoru Hadrian tarafından tahrip edilmişse de Konstantin'in imparatorluğunun başlangıcında imparatorun annesi Helene mağaranın (Beytülahm'de Meryem'le oğlunun sığındığı, orada Meryem'in memesinden yere süt damladığına inanılan, bu yüzden "süt mağarası" diye adlandırılan ve hastaların şifa aradıkları ayrı bir ziyaret yeri vardır; bk. ERE, VIII, 637) üzerine "Îsâ'nın Doğum Günü Kilisesi" veya "Meryem Kilisesi" diye adlandırılan bir kilise yapımını başlatmış (326), bu kilise oğlu tarafından 333'te tamamlanmıştır. Kilise Bizans idaresine baş kaldıran Sâmirîler tarafından tahrip edilmiş (529), ancak daha sonra Justinien onu bugünkü şekliyle yeniden yaptırmıştır. Binanın cephesinde girişin üst kısmında Îsâ'nın doğumu ve Doğu'nun krallarının ona tazimi tasvir edilmiştir. Beytülahm 614'te İranlılar'ca zaptedildiğinde, bu tasvirin insanları Doğu kıyafetiyle göstermesi dolayısıyla, yapıya dokunmamaları istenmiştir. V. yüzyılda meşhur hıristiyan ilâhiyatçısı Jérôme (ö. 420) bu şehirde yerleşmiş ve orada bir de manastır yaptırmıştır. Jérôme kutsal kitabın Latince tercümesi Vulgat'ı hazırlarken şehre yakın köylerde yaşayan yahudi bilginlerinden faydalanmıştır. Beytülahm'deki kilisenin altında, Jérôme'un içinde yaşadığı söylenen küçük bir mağara hâlâ ziyaret edilmektedir. Beytülahm'de Jérôme'dan başka birçok hıristiyan azizi yaşamış ve orada manastırlar kurmuşlardır. Daha sonraki dönemlerde misyonerler buraya akın etmiş, çeşitli hıristiyan mezhepleri çok sayıda kilise ve manastır, okul ve yurt yapma yarışına girmişlerdir.

IV. yüzyıldan itibaren hıristiyanlarca kutsal bir ziyaret yeri sayılan, aynı zamanda Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın mezarlarının da burada Hz. Îsâ'nın doğduğu mağarada bulunduğuna inanılan (yahudiler Hz. Dâvûd'un

mezarının Kudüs yakınındaki Siyon dağında olduğunu kabul ederler) Beytülahm'de ayrıca hem yahudiler hem hıristiyanlar hem de müslümanlarca mübarek bilinen Râhile'nin türbesi gibi kutsal yerler de vardır. Müslümanlar, Hz. Ömer'in 636'da Kudüs'ün fethi için yaptığı yolculuk sırasında Beytülahm'de namaz kıldığı yerdeki mihrabı ziyaret ederler. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen Meryem kıssasında sözü edilen olayların Beytülahm'de geçtiğine inandıkları için şehir onlarca da mübarek kabul edilir. Aslında Kur'an'da Beytülahm adı hiçbir yerde geçmez. Nesâî'nin kaydettiği bir hadiste ise Beytülahm Hz. Îsâ'nın doğduğu yer olarak belirtilir ("Salât", 1). Meryem sûresinde Meryem'in Hz. Îsâ'ya hamile kaldığında uzak bir yere çekildiği, doğum sancıları sırasında bir hurma ağacına dayanmak zorunda kaldığı, bu ağaçtan hurma alıp yemesi için dalını silkelemesi emredildiği açıklanmaktadır (Meryem 19/22-26). Çevresinde hurma ağacı bulunmadığından Beytülahm'de geçen bu olay, Meryem'in temizliği ve iffeti dolayısıyla dayandığı ağaç kütüğünün bir mûcize eseri olarak meyvelendirildiği ve ona lutfedildiği şeklinde yorumlanmıştır.

Beytülahm müslümanların Kudüs ve çevresini almalarından itibaren bir zarar ve hasarla karşılaşmadı. Haçlı seferleri sırasında şehir savaşsız Haçlılar'ın eline geçti (1099). Kudüs'ün ilk Haçlı krallarından I. Baldwin ve II. Baldwin Beytülahm Kilisesi'nde taç giydiler. Haçlılar şehirde bir de hisar yaptılar (bu hisar, Beytülahm'deki hıristiyanlar ve Hebron'daki müslümanlar arasındaki savaşlar sırasında 1489'da yıkılmıştır). 1110 yılında burada bir piskoposluk oluşturuldu. 1187'de Selâhaddîn-i Eyyûbî Filistin'i fethettiğinde Beytülahm de müslümanların eline geçmiş oldu. Ondan sonra geçici bir süre şehir Yafa Antlaşması'yla hıristiyanlara bırakıldıysa da daha sonra yeniden müslümanların eline geçti. Memlükler'den sonra 1516'dan itibaren 1917 yılına kadar kesintisiz olarak 401

yıl Osmanlı Türkleri'nin hâkimiyetinde kaldı. Bu süre içerisinde Beytülahm Kilisesi varlığını korudu. Zaman zaman Avrupa'daki hıristiyan krallar bu kilisenin bakım ve onarım işlerine yardımda bulundular. Ancak Beytülahm'deki farklı hıristiyan cemaatlerin arasındaki mücadeleler kilisenin zarar görmesine yol açtı ve milletlerarası sürtüşmelere sebep oldu. Kiliseden 1847'de çalınan gümüş yıldız Kırım Savaşı'nın çıkmasında rol

oynayan etkenlerden biridir. Bütün bu durumları göz önünde bulunduran Türk idareciler, kiliseyi çeşitli hıristiyan cemaatleri ve onların âyin düzenlerine göre bölümlere ayırmaya mecbur kaldılar ve bu uygulama günümüze kadar devam etti.

1948'e kadar Beytülahm'de nüfusun çoğunluğunu hıristiyanlar oluşturmaktaydı. Bu tarihte İsrail'den kaçan Arap göçmenlerin buraya sığınmasıyla durum değişti. 1967'de Beytülahm'i İsrail savaşsız olarak işgal etti. 1973'te şehirde aynı adı taşıyan bir üniversite kuruldu. Şehrin nüfusu 1978'de 9000'i Filistinli mülteciler olmak üzere 34.000 idi. Bu sayı 1980'de 25.000'e düşmüştür. Beytülahm ve üç ilçesinde müslümanlardan başka Roma Katolik, Grek Ortodoks, Süryânî Ortodoks, Süryânî Katolik ve Melkitler dışında çeşitli Protestan mezhepleri, Mârûnîler ve hıristiyan Ermeniler vardır. Öte yandan şehir, özellikle Hz. Îsâ'nın doğumu (Christmas) kutlamalarında (Latin Katolikleri'nde 24-25 Aralık'ta, Ortodokslar'da 6-7 Ocak'ta, Ermeniler'de 19-20 Ocak'ta) birçok hıristiyan tarafından ziyaret edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Nesâî, "Salât", 1; Grand Dictionnaire Universel du XIXᵉ siècle, Paris 1867, II, 647-648; DCR, s. 136; Madeleine S. – J. Lane Miller, Black's Bible Dictionary, London 1973, s. 69; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Kahire 1906, II, 323-324; A. Malet – J. Isaac, Le Moyen Age, Paris 1926, s. 247-248; Ch. Guignebert, Jésus, Paris 1938, s. 94-102; E. Renan, Vie de Jésus, Paris 1944, s. 12; Libraire Hachette, Paris 1950, s. 521; La Genèse (trc. R. De Vaux), Paris 1951, s. 160; M. F. Unger, Unger's Guide to the Bible, New York 1975, s. 451; L. H. Grollenberg, The Penguin Shorter Atlas of the Bible (trc. M. F. Hedlung), USA 1959, s. 80, 131, 214, 220, 227, harita 2, 3, 4, 6, 9; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1426; Mv.Fs., I, 457-463; Gr.E, VI, 524; Fr. Buhl, "Beytüllahim", İA, II, 591; J. Sourdel-Thomine, "Bayt Lahm", EI² (Fr.), I, 1175-1176; a.mlf., "Beyt-i Lahm", UDMİ, V, 196-197; M. A. Yonah – E. Orni, "Bethlehem", EJd., IV, 741-748; L. B. Paton, "Canaanites", ERE, III, 184; G. A. Barton, "Milk", a.e., VIII, 637.

Abdurrahman Küçük

BEYTÜLAHZÂN

بيت الأحزان

Divan edebiyatında, Hz. Ya'kūb'un oğlu Yûsuf'tan ayrı düştükten sonra hayatını ıstırap içinde geçirdiği ev için kullanılan bir tabir.

"Hüzün ve keder evi" mânasına gelen Beytülahzân'ın, Ken'ân ili olarak anılan Suriye'de Şam (Dımaşk) ile sahil arasında bir kasabada olduğu rivayet edilir. Beyt-i Ahzân, Beytülhüzn ve Külbe-i Ahzân Beytülahzân'la aynı mânaya gelen diğer terkiplerdir. Azmîzâde Hâleti'nin, "Sen idin Külbe-i Ahzân'a koyan Ya'kūb'u/Ayırıp Hazret-i Yûsuf gibi göz nûrundan/Getirip aşk-ı ilâhîyi gönül hânesine/Kapıdan baktırayım ey gam-ı dünyâ seni ben" mısralarında görüldüğü gibi bu tabir mecazen "dünya" anlamını da taşır. Hz. Ya'kūb'un on iki oğlu içinde en güzeli ve en akıllısı olan Yûsuf'u babası çok sevdiği için diğer kardeşleri onu kıskanırlar ve bu yüzden kendisini ortadan kaldırmaya karar verirler. Bir gün Yûsuf'u gezmeye götürme bahanesiyle babalarından izin alırlar ve daha önce kararlaştırdıkları gibi sahrâda bir kuyuya atarlar, babalarına da onu bir kurdun yediğini söylerler. Oğlu Yûsuf'un hasretiyle durmadan ağlayan Hz. Ya'kūb'un gözlerine perde iner. İzzet Molla'nın, "Maksûd kolaylıkla azîzim ele girmez/Çeşm etdi fedâ Yûsuf'a Ya'kūb-ı mahabbet" beytinde buna işaret edilmektedir.

Divan şairleri kendilerini Hz. Ya'kūb'a benzeterek sevgiliden uzakta geçen günlerini Külbe-i Ahzân'da geçirmiş sayarak bu mânaya gelen diğer terkipleri de başta teşbih, telmih, mübalağa ve istiare olmak üzere birçok edebî sanat için kullanırlar. Sünbülzâde Vehbî'nin, "Gam-ı hicrân beni hem-hâlet-i Ya'kūb edeli/ Girye vü nâlişime Külbe-i Ahzân ağlar" beyti bu düşüncenin şiire aksetmiş bir örneğidir.

"Yûsuf u Züleyhâ" mesnevilerinde Hz. Ya'kūb'un Külbe-i Ahzân'a kapanması, günlerini orada geçirmesi, gördüğü rüyalar, Cebrâil ile konuşup teselli araması ve Hz. Yûsuf'un Mısır'a gelen bir Ken'ânlı'dan memleketini, babasını ve kardeşlerini sorması, bu kişinin Ken'ân iline

döndükten sonra Beytülahzân’a varıp başından geçenleri Hz. Ya‘kūb’a anlatması ayrıntılı olarak ve müstakil başlıklar altında işlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dihhudâ, Lugatnâme, “Beytü’l-hüzn” md.; Türk Lugatı, I, 828; Kāmûsü’l-a‘lâm, II, 1425; Levend, Divan Edebiyatı, s. 114-115; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 39; Yahya Bey, Yûsuf ile Zelîhâ (nşr. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul 1979, s. 39-41, 88-90; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 150; TDEA, I, 420-421.

Mustafa İsen

BEYTÜLATÎK

(bk. KÂBE).

BEYTÜLHARAM

(bk. KÂBE).

BEYTÜLHİKME

بيت الحكمة

Ortaçağ İslâm ilim ve kültür tarihinde tercüme ve yüksek seviyedeki ilmî araştırmaların yapıldığı merkezlere verilen ad.

İlk defa kimin tarafından ve ne zaman kurulduğu tartışma konusudur. Kaynakların çoğunda Abbâsî halifelerinden Me'mûn tarafından 830'da Bağdat'ta kurulduğu zikrediliyorsa da bunun düşünce ve teşebbüs olarak Mansûr dönemine (754-775) kadar uzandığı anlaşılmaktadır. İslâm coğrafyasının genişlemesiyle müslümanların Helenistik, İran, Hint ve diğer kültürlerle temasları sonucu bunlara karşı kendilerinde geniş bir ilgi ve merak uyanmıştı. Ayrıca bu farklı kültürler arasında ortaya çıkan birtakım sürtüşme ve tartışmalarda müslümanlar kendi inanç ve düşüncelerini tutarlı bir şekilde savunmak ve İslâm'ın üstünlüğünü göstermek için bu kültürleri çok iyi tanımak zorundaydılar.

Bu gibi sebeplerden ötürü antik dünyanın bilinen ilmî ve felsefî eserlerini Arapça'ya çevirmek ihtiyacı doğdu. Beytülhikme kuruluncaya kadar bu alandaki çalışmalar bazı şahısların, prens ve halifelerin özel merakı çerçevesinde bir asırdan fazla bir zaman içinde şahsî faaliyetler olarak devam etti. Bu alanda ilk teşebbüste bulunan Emevî prenslerinden Hâlid b. Yezîd b. Muâviye'dir (ö. 85/704). Hâlid tıp, astronomi (astroloji ile karışık), kimya (simya ile karışık bir şekilde) gibi ilimlere merak salmış ve bu konularda yazılmış Grekçe ve Koptça eserleri İskenderiyeli birer rahip olan Staphon ve Maraianos'a tercüme ettirmişti

(İbnü'n-Nedîm, s. 340). Bu şekilde başlayan tercüme hareketi, Emevî halifelerinden Mervân b. Hakem (684-685) ve Ömer b. Abdülazîz (717-720) dönemlerinde toplumun ihtiyacı olan tıpla sınırlı kalırken ikinci Abbâsî halifesi olan Mansûr tercümenin alanını genişleterek bu harekete büyük bir hız kazandırdı. Kendisi hadis, fıkıh, dil ve edebiyat gibi geleneksel ilimlerin yanı sıra mantık, felsefe, matematik, geometri, astronomi ve tıp gibi aklî ve tecrübî ilimlere karşı büyük ilgi duyuyordu. Bu

sebeple İranlı bir mühtedi olan Abdullah b. Mukaffa‘a Aristo'nun Organon adlı mantık külliyatının ilk üç kitabı ile Porphyrius'un Eisagoge'sini (Îsâgūcî) ve Kelîle ve Dimne'yi Farsça'dan Arapça'ya tercüme ettirdi. Yine bu dönemde Hintli bir seyyahın beraberinde getirdiği matematik ve astronomiyle ilgili iki kitap tercüme edildi ve böylece Hint rakamları İslâm kültür dünyasına girmiş oldu. Bunlardan astronomiyle ilgili olan Sind-Hind adıyla, ayrıca Batlamyus'un Sintaksis'i el-Mecistî, Öklid'in Elemento Geometricae'sı Usûlü'l-hendese adıyla tercüme edilmişti. Bu sırada Cündişâpûr tıp okulunun reisi olan Curcîs b. Buhtîşû‘ Bağdat'a davet edildi ve Mansûr'un sarayında başhekim sıfatıyla tıp alanında Grekçe ve Farsça'dan tercümeler yaptı. Halife Mansûr dil, edebiyat ve dinî ilimlere dair eserlerin yanı sıra aklî ilimlerle ilgili olarak Grekçe, Süryânîce, Sanskritçe ve Farsça'dan tercüme ettirdiği bu eserler için kütüphane olarak sarayında bir yer tahsis etti ve buraya Hizânetü'l-hikme adı verildi. Beytülhikme'nin çekirdeğini Bağdat'ta kurulan bu kütüphane oluşturuyordu (bk. Saîd Dîvecî, Beytü'l-hikme, s. 31).

Mansûr, oğlu Mehdî'ye de bu yönde gerekli tavsiyelerde bulunmuştu. Fakat Mehdî döneminde (775-785) daha çok yabancı kültür mihraklarından kaynaklanan zenâdıka* hareketi baş gösterdiği için tercüme işine gereken önem verilemedi. Hârûnürreşîd dönemine (786-809) gelindiğinde telif ve tercüme hareketinin yeniden hız kazandığı görülür. Özellikle Ankara ve Ammûriye'nin (Emirdağ yakınlarında eski bir şehir) fethinden sonra buralardan elde edilen kitaplar Bağdat'a götürüldü ve Yuhannâ b. Mâseveyh başkanlığında kurulan bir heyet tarafından Arapça'ya tercüme edildi. Ayrıca İranlı bir mühtedi olan Ebû Sehl el-Fazl b. Nevbaht da Hârûnürreşîd'in emriyle Farsça'dan tercümeler yapıyordu. Telif ve tercüme edilen eserler Mansûr'un kurduğu Hizânetü'l-hikme'ye sığmayacak kadar çoğalınca sarayda kütüphane olarak daha geniş bir yer ayrıldı. Kaynaklarda buranın adı bazan Hizânetü'l-hikme, bazan da Beytülhikme olarak geçmektedir. Nitekim Yâkūt el-Hamevî, İran asıllı bir ensâb* âlimi olan Allân el-Verrâk'ın, Beytülhikme'de çalışarak kendileri için eserler istinsah ettiği devlet adamları arasında Hârûnürreşîd'in ismini de zikretmektedir (Muʿcemü'l-üdebâ', XII, 191).

Bütün bu olumlu gelişmelerden sonra Beytülhikme'yi daha da geliştirerek Ortaçağ'ın âdeta bir ilimler akademisi hüviyetine kavuşturan Halife

Me’mûn olmuştur. Me’mûn 830’da Bizanslılar’a karşı başarıyla sonuçlandırdığı seferden dönerken oralardan toplattığı kitapları beraberinde Bağdat’a getirdi. Ayrıca kütüphaneyi zenginleştirmek için büyük bir para ayırdı ve Beytülhikme’nin müdürü Selm ile İbnü’l-Bıtrîk, Haccâc b. Matar ve Yuhannâ b. Mâseveyh’ten oluşan bir heyeti Bizans’a göndererek bu heyetin kütüphanelerden seçeceği kitapların kendisine gönderilmesini imparatordan rica etti. O dönemde bazı zengin ailelerin de özel kütüphane kurarak telif, tercüme ve ilmî araştırmalara büyük paralar yatırdığı bilinmektedir. Meselâ tarihte Benî Mûsâ diye bilinen Muhammed, Ahmed ve Hasan adlarındaki üç bilgin ve kâşif kardeş Huneyn b. İshak’ın başkanlığında bir başka heyeti Bizans’a göndererek büyük paralar karşılığında kitaplar temin etmişlerdi. Gerek imparatorluk sınırları içindeki kilise okullarından, gerekse komşu ülkelerden ve Kıbrıs’tan getirtilen kitaplarla Beytülhikme Ortaçağ’ın en zengin kütüphanesi ve yoğun ilmî araştırmaların feyizli bir merkezi haline geldi.

Yapılan araştırmalar, Bağdat’taki Beytülhikme’nin bağımsız bir yapı olmayıp saray müştemilâtı içinde çeşitli bölümler ihtiva eden bir bina olduğunu göstermektedir. Burada kitapların korunduğu hücreler, müellif, mütercim, kâtip, müstensih ve mücellitler için ayrılan odalar ve bir de okuma salonu bulunuyordu. Buna göre Beytülhikme’nin kadrosu, “sâhibü Beytülhikme” unvanıyla anılan bir müdür, müellifler ve mütercimler, bunların emrinde çalışan kâtipler, yazılan kitapları çoğaltan müstensihler, verrâk*lar ve mücellitlerden oluşmaktaydı.

Beytülhikme’yi bizzat görmüş ve kütüphaneden faydalanmış olan İbnü’n-Nedîm bu konuda çok değerli bilgiler vermektedir. Onun tesbit ettiği mütercimler listesine göre Grekçe’den Süryânîce’ye, oradan da Arapça’ya veya doğrudan Grekçe’den Arapça’ya tercüme yapanların sayısı kırk yediyi buluyordu. Farsça’dan tercüme yapanlar on altı, Sanskritçe’den tercüme yapanlar üç kişi idi. İbn Vahşiyye de birçok kitabı Nabatî dilinden Arapça’ya çevirmişti (el-Fihrist, s. 340-342). Rivayete göre Halife Me’mûn sadece Grekçe’den yaptırdığı tercümeler için 300.000 dinar vermişti (Tırâzî, I, 101). Hatta bazı tercümeler terazinin bir kefesine konuyor ve altın tozuyla tartılarak mütercim ödüllendiriliyordu. İlim alanındaki bu yatırımlar kısa zamanda feyizli ürünlerini vermiş, müslümanlar arasından büyük bilginler, filozoflar, kâşif ve mûcitler yetişmişti. Meselâ Me’mûn Benî

Mûsâ'dan dünyanın enlem ve boylamını ölçmelerini istemiş, onlar da Sincar ve Kûfe ovalarında yaptıkları iki ayrı deney sonucunda bir meridyen yayının 360 derece ve bir dereceye tekabül eden mesafenin 106 ⅔ km., ayrıca dünyanın çevresinin 8000 fersah=38.400 km. olduğunu tesbit etmişlerdi (İbn Hallikân, V, 162-163).

Beytülhikme'nin bünyesinde bir de rasathanenin bulunduğu yolundaki iddialar abartılmış sayılmakla beraber, Me'mûn'un Bağdat yakınlarındaki Şemmâsiye'de kurdurduğu rasathanede araştırma yapan astronom ve matematikçilerin çoğunun Beytülhikme kadrosunda bulunan âlim ve kâşiflerden olduğu bilinmektedir. Batlamyus'un el-Mecistî'sindeki bilgileri ve astronomiyle ilgili ölçüm araç ve gerekçelerini yetersiz bulan Me'mûn daha geliştirilmiş gözlem âletleri yaptırarak kozmografik haritalar hazırlatmıştır (Sâid el-Endelüsî, s. 58).

Öyle anlaşılıyor ki ilk dönemlerde bir tercüme bürosu ve bir kütüphane olarak kurulan Beytülhikme giderek fizikî ve fonksiyonel açıdan gelişip genişlemiş, özellikle pozitif ilimlerin araştırıldığı bir merkez ve bir eğitim kurumu haline gelmiştir. 500 yıldan fazla İslâm ilim dünyasına kaynak teşkil eden bu merkez 1258'de Hülâgû tarafından yakılıp yıkılmıştır.

X. yüzyılın başlarında Tunus'un Kayrevan şehrinde de Bağdat'takine benzer bir müessesenin kurulduğu bilinmektedir. Ağlebîler Devleti, Tunus'ta kurulduğu 800'den 909'a kadar geçen bir asır içinde çeşitli ilimler alanında, özellikle tıp ve felsefede önemli gelişmeler göstermiş, Mısır, Şam, Irak ve Horasan gibi kültür merkezlerinden temin ettiği kitaplarla, ayrıca Sicilya'dan davet ettiği hıristiyan din adamlarına Grekçe'den yaptırdığı tercümelerle büyük bir kütüphane

kurmuştur. Kayrevan'daki Beytülhikme'yi ilk kuranın III. Ziyâdetullah (903-909) olduğu söylenir. Beytülhikme, Kayrevan'ın en büyük caddesi üzerinde Ulucami yakınında bir yerde idi. Kütüphanenin yanında telif ve tercüme heyetleri için ayrılan odalardan başka tıp, eczacılık, matematik, geometri, astronomi ve botanik alanlarında araştırma ve öğretim yapılan bölümler vardı. Ayrıca Beytülhikme kadrosuna dahil ilim adamlarının ikametlerine ayrılan yerler ve her türlü sosyal ihtiyaçlarını karşılayacak tesisler bulunuyordu.

Kayrevan’da Bağdat’takine benzer yüksek düzeyde ilmî araştırmalar yapacak böyle bir merkez ve kütüphanenin kurulması konusunda III. Ziyâdetullah’ı teşvik eden İbrâhim b. Ahmed eş-Şeybânî’dir (ö. 298/910). Riyâzî unvanıyla anılan bu değerli âlim Bağdat’ta yetişmiş, Câhiz, İbn Kuteybe ve Müberred gibi devrinin en ünlü bilginleriyle beraber bulunmuş ve doğu İslâm memleketlerindeki ilmî faaliyetleri Kayrevan’a taşımayı başarmıştı.

Ağlebîler Devleti Fâtımîler tarafından yıkıldıktan sonra (909) Beytülhikme’nin âkıbeti hakkında bilgi mevcut değilse de buradan yetişen ilim adamlarının Endülüs’e geçerek çalışmalarını daha uygun bir ortam olan Kurtuba’da sürdürdükleri tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb, I, 140; II, 514, 515; İbn Cülcül, Tabakātü’l-etıbbâ’ ve’l-hukemâ’ (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1405/1985, s. 65, 69, 73; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 112, 171, 174, 251, 337, 340-342, 378, 379, 380, 382, 396; Sâid el-Endelüsî, Tabakātü’l-ümem, Kahire, ts. (Matbaatü Muhammed Muhammed Matâr), s. 58, 75-78, 86, 88; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâ’, XII, 191; İbnü’l-Kıftî, İhbârü’l-‘ulemâ, s. 23, 69, 109, 148, 149, 177, 208, 228, 230; İbn Ebû Usaybia, ‘Uyûnü’l-enbâ’, I, 203, 205, 257; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 162-163; İbn Nübâte el-Hatîb, Şerhu’l-Uyûn, Kahire 1278/ 1871, s. 132, 151; Keşfü’z-zunûn, II, 679, 681, 871, 872; Ahmed Ferid Rifâî, ‘Asrü’l-Me’mûn, Kahire 1346/1928, I, 375, 377; Ahmed Emîn, Duha’l-İslâm, Beyrut 1351-55/1933-36; II, 64, 65; Saîd Dîvecî, el-Emîr Hâlid b. Yezîd, Dımaşk 1952, s. 30-36; a.mlf., Beytü’l-hikme, Musul 1392/1972, s. 10-41; Hitti, Târîhu’l-Arabi’l-mutavvel, Beyrut 1954, II, 501; Mez, el-Hadâretü’l-İslâmiyye, I, 312; Abdülhalîm Muntasır, Târîhu’l-‘ilm ve devrü’l-‘ulemâ’i’l-‘Arab fî tekaddümih, Kahire 1971; Enver er-Rifâî, el-İslâm fî hadâretih ve nuzumih, Dımaşk 1973; Tırâzî, Hazâ’inü’l-kütübi’l-‘Arabiyye fi’l-hâfikayn, Kahire, ts. (Darü’l-Kütübi’l-Lübnâniyye), I, 101; Remziye Muhammed el-Atrakcî, “Beytü’l-hikme el-

Bağdâdî ve eseruhû fi’l-hareketi’l-‘ilmiyye”, el-Mü’errihu’l-‘Arabî, XIV, Bağdad 1980, s. 317-355.

Mahmut Kaya

BEYTÜLİZZE

بيت العزة

Kur'ân-ı Kerîm'in bir bütün halinde indirildiği ve dünya semasında bulunduğu rivayet edilen yerin adı.

Beytülizzenin mahiyeti hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakta, ancak Kur'an'ın Hz. Peygamber'e peyderpey nüzûlünden söz edilirken onun semâ-i dünyâda (yere en yakın gök) bir yer olduğu zikredilmektedir. Levh-i mahfûzda bulunduğu ifade edilen Kur'ân-ı Kerîm'in (el-Burûc 85/21-22) âyetleri ramazan ayında mübarek bir gecede (Kadir gecesi) buradan indirilmiştir (el-Bakara 2/185; ed-Duhân 44/2-3; el-Kadr 97/ 1). Bazı rivayetlerden bu indirilişin beytülizzeye olduğu anlaşılmakta olup buna göre nüzûlün bir başka safhası da âyet ve sûrelerin beytülizzeden Cebrâil aracılığı ile veya vasıtasız olarak şartlara ve ihtiyaçlara göre Hz. Peygamber'e peyderpey gönderilmesidir (el-İsrâ 17/106; el-Furkān 25/32).

İbn Abbas şöyle demiştir: "Kur'an 'zikir makamı'ndan (levh-i mahfûz) alındı, dünya semasındaki beytülizzeye kondu. Cibrîl de onu Peygamber'e indirir ve ağır ağır okurdu" (bk. İbn Ebû Şeybe, VI, 144; Hâkim, II, 223). Hâkim bu rivayeti zikrettikten sonra isnadının sahih olduğunu kaydetmiş, Zerkeşî, Zehebî ve Süyûtî gibi bazı âlimler de beytülizzeden söz eden bu ve benzeri bazı rivayetler için aynı değerlendirmeyi yapmışlardır.

Beytülizze tasavvuf terimi olarak Hak'ta fâni olma halinde cem'* makamına vâsıl olan kalp demektir (Tehânevî, I, 111).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Şeybe, el-Musannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VI, 144; Hâkim, el-Müstedrek, II, 222-223; Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), s.

158-159; Ebû Şâme el-Makdisî, el-Mürşidü’l-vecîz, s. 9-31; Zehebî, et-Telhîṣ (Hâkim, el-Müstedrek içinde), II, 223; Zerkeşî, el-Burhân, I, 228-232; Süyûtî, el-İtkān (Ebü’l-Fazl), I, 116-121; Zürkānî, Menâhilü’l-‘irfân, Kahire 1372/1953, I, 37-40; Tehânevî, Keşşâf, I, 111, 234.

Abdullah Aydemir

BEYTÜLMAKDİS

(bk. KUDÜS).

BEYTÜLMÂL

بيت المال

Devlet hazinesi, devlete ait mal varlığının bütünü ve bununla ilgili idarî-malî kurum.

Kelime anlamı “mal evi” olan beytülmâl bir terim olarak devlete ait malların muhafaza edildiği fizikî mekânı ifade ettiği gibi devlete ait taşınır taşınmaz malların bütününü ve bunların idaresiyle ilgili hukukî kurumu da ifade etmektedir. Bu geniş anlamıyla beytülmâl, devlete ait her türlü mal varlığının ve gelirlerin toplandığı, harcamaların yapıldığı, haklara ve borçlara ehil bağımsız bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Doğuşu ve Tarihî Gelişimi. Beytülmâlin teşkilâtlı bir malî kurum olarak ortaya çıkışı birçok araştırmacı tarafından Hz. Ömer devrine nisbet edilmekteyse de onu gerek bir fizikî mekân gerekse malî bir kurum olarak İslâm devletinin ilk kuruluş yıllarına, Hz. Peygamber’in Medine dönemine kadar götürmek mümkündür. Gerçi Mekke döneminde de Hz. Peygamber’in kendisine getirilen bağışları ya bizzat veya diğer müslümanlar vasıtasıyla muhtaçlara dağıttığı bilinmektedir. Ne var ki bu dönemde ne bir İslâm devleti ne de bu devlete bağlı bir malî kurum vardır. Yapılan şey, müslümanlar arasındaki yardımlaşmanın Hz. Peygamber aracılığıyla belirli bir düzen içinde yürütülmesinden ibarettir. Medine döneminde ise kurulan bir İslâm devleti ve bu devlete bağlı olarak yavaş yavaş oluşan bir malî yapı söz konusudur. Bu dönemde bağışların dışında devlete ait ilk önemli gelir Bedir Savaşı’nda elde edilen ganimetlerle esirlerin serbest bırakılması karşılığında alınan fidyelerdir. Bunların tamamı devlet için bir pay ayrılmadan Bedir’e katılan gazilere dağıtılmıştır. Tercih edilen görüşe göre zekât mükellefiyeti de aynı yıl başlamış, böylece ilk defa devlet tarafından düzenli vergi bu yıl toplanmıştır. Bedir Savaşı’ndan sonra ikinci ganimet Benî Kaynuka‘dan alınmıştır. Bu ganimetin beşte biri, kısa bir süre önce nâzil olan Enfâl sûresinin 41. âyetine uygun olarak devlete ayrılmış, geri kalanı gazilere dağıtılmıştır. Daha sonra Benî Kurayza yahudilerinin ganimet alınan malları da aynı şekilde paylaşılmıştır.

Müslümanların elde ettikleri ilk topraklar ise Uhud'dan altı ay sonra alınan Benî Nadîr arazisidir.

Barış yoluyla alınan bu arazi Haşr sûresinin 6. âyetine göre beytülmâle intikal etmiştir. Bu dönemde henüz beytülmâl kelimesi kullanılmamakla birlikte gerek zekât gelirleri gerekse elde edilen ganimetlerle bu kurumun ilk temellerinin Hz. Peygamber tarafından atılmaya başlandığını söylemek mümkündür. Hicrî dokuzuncu yılda bu gelirlere cizye de eklenmiştir. Normal devlet gelirlerinin ihtiyacı karşılamadığı durumlarda Hz. Peygamber'in beytülmâle bağış topladığı da bilinmektedir.

Hz. Peygamber toplanan bu gelirlerin bir kısmını zekâtta olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm'de belirtilen sarf yerlerine harcamakta, bir kısmını da gerekli yerlere kendi takdirine göre sarfetmekteydi. Bu harcama kalemlerinin başında savaş giderleriyle yoksullara yapılan yardımlar gelmektedir. Öte yandan İslâm devletinin çeşitli bölgelerine tayin edilen memurlara, ortaya çıkmaya başlayan beytülmâlden maaş bağlandığı görülmektedir. Nitekim Mekke'nin fethinde buraya âmil (vali) olarak tayin edilen Attâb b. Esîd'e Hz. Peygamber günde bir (veya iki) dirhem maaş bağlamıştı.

Medine döneminde oluşmaya başlayan bu devlet gelirleri üzerinde Hz. Peygamber bir mal sahibi olarak değil bir kamu görevlisi, bir devlet başkanı olarak tasarruf etmiştir. Onun, zekât hurmalarından birini ağzına atan torunu Hasan'a, "Bırak, o ne Allah Resulü'ne ne de ailesinden birine helâldir" (Müsned, I, 200) demesi, zekât gelirlerinin Peygamber ailesine helâl olmamasının sonucu olduğu kadar beytülmâle ait bir malın Hz. Peygamber'in şahsî serveti gibi görünmediğinin de işaretidir. Bu bakımdan devlet başkanının mal varlığından ayrı olarak devlete ait müstakil bir mal varlığı kavramının ilk dönemlerden itibaren mevcut olduğu görülmektedir.

Devlet mallarının muhafaza edildiği fizikî bir mekân olarak da beytülmâlin ilk temellerinin Hz. Peygamber zamanında atıldığı görülmektedir. Beytülmâle ait nakit paranın Hz. Peygamber'in evinde muhafaza edildiği ve bu paraları onun çeşitli örneklerde görüldüğü üzere çok kısa bir sürede elinden çıkardığı bilinmektedir (meselâ bk. Buhârî, "Zekât", 20). Ziraî ürün türünden olan devlet gelirlerinin mescidin üst katındaki bir odada muhafaza

edildiği ve gerekli yerlere bundan sorumlu olan Hz. Ömer tarafından sarfedildiği çeşitli rivayetlerden açıkça anlaşılmaktadır (meselâ bk. Müsned, V, 445; Buhârî, “Zekât”, 60; Müslim, “Zekât”, 161). Hz. Hasan kendisinin zekât hurmasını yemesiyle ilgili olayda, “Resûlullah beni ‘sadaka odası’na götürdü” demektedir. Bu oda Hz. Ömer’in sorumlu bulunduğu mescidin üst katındaki oda olmalıdır. Abdülhay el-Kettânî, Nu‘mân b. Mukarrin el-Müzenî’den yaptığı bir rivayette Müzeyne kabilesinden 400 kişilik bir heyete bu odadan azık dağıtıldığını ve hepsinin ihtiyaçlarının giderildiğini kaydeder. Kaynaklarda Bilâl-i Habeşî’nin sorumlu olduğu ve “meşrebe, gurfe, hizâne” adlarıyla anılan bir odanın daha varlığından bahsedilmektedir ki bunun Hz. Ömer’in sorumlu bulunduğu odadan ayrı bir oda mı olduğu, yoksa farklı dönemlerde aynı görevi aynı odada ikisinin üstlenmesinin mi söz konusu edildiği açık bir şekilde bilinmemektedir. Ebû Dâvûd ve Beyhakī, Hz. Peygamber’in bazı ödemelerinin onun adına Bilâl-i Habeşî tarafından yapıldığını nakletmektedirler (Ebû Dâvûd, “İmâre”, 35; Beyhakī, VI, 80). Bundan, Bilâl-i Habeşî’nin Hz Ömer’e benzer bir beytülmâl görevlisi olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Aynı şekilde zekât olarak toplanan hayvanlar da Medine yakınlarında Nakī‘ mevkiinde muhafaza edilmekte ve bunlar bizzat Hz. Peygamber tarafından sayılıp damgalattırılmaktaydı (Buhârî, “Zekât”, 6869).

Asr-ı saâdet döneminde Hz. Ömer ve Bilâl-i Habeşî’den başka beytülmâl görevlilerinin bulunduğu da bilinmektedir. Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Muâz b. Cebel bunlardandır. Bu dönemde zekât gelirlerini toplamak, muhtaçlara dağıtmak, ziraî ürünlerin miktarlarını tahmin ve zekâtını belirlemek üzere çok sayıda kişi görevlendirilmiştir. Zekât âmili olan bu kimseler de bir anlamda beytülmâl görevlisi sayılmalıdır. Çeşitli kaynaklarda Hz. Peygamber’in zekât gelirlerini ve bunların verildiği kimseleri yazan kâtiplerinin isimleri kaydedilmektedir ki Kalkaşandî’nin de Subhu’l-a‘şâ’da (I, 91) belirttiği gibi bu rivayetlerin doğru olması halinde beytülmâl divanının basit şekliyle de olsa daha Hz. Peygamber döneminde kurulduğu söylenebilir (Kettânî, II, 157-158).

Beytülmâlin bu yapısı ve işleyişi Hz. Ebû Bekir’in kısa süren halifeliği zamanında büyük bir değişikliğe uğramadan devam etmiştir. Bu dönemde toplanan zekât ve diğer devlet gelirleri Hz. Peygamber devrinde olduğu gibi fazla vakit geçirilmeden muhtaçlar için sarfedilmiştir. Halife Ebû Bekir’in

Medine yakınında Sunh’ta beytülmâl için bir yer aldığı, kendisinin bir müddet burada oturduğu, daha sonra Medine’ye taşınınca beytülmâli de beraberinde Medine’deki evine taşıdığı bilinmektedir. Bu dönemde Ebû Ubeyde, Ömer b. Hattâb ve Muaykıb b. Ebû Fâtıma’nın adları beytülmâl görevlisi olarak geçmektedir. Halife olduktan sonra da geçimini sağlamak için ticaret yapmaya devam etmek isteyen Hz. Ebû Bekir’e Hz. Ömer’in, “Gel Ebû Ubeyde’ye gidelim de sana günlük şu kadar dirhem maaş versin” demesinden Ebû Ubeyde’nin bu görevi peygamber devrinden itibaren kesintisiz sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Ebû Bekir’in toplanan gelirleri bekletmeden dağıtmasının yanı sıra beytülmâl gelirlerinin sonraki dönemlere nisbetle fazla olmaması da gelişmiş bir beytülmâl kurumuna ihtiyaç göstermemiştir. Nitekim ilk halifenin ölümünde bir heyet huzurunda beytülmâli açan Hz. Ömer burada sadece 1 dinar bulabilmiştir.

İslâm topraklarının genişlemesi ve devlet gelirlerinin öncekilerle kıyas edilemeyecek derecede artması, Hz. Ömer döneminde beytülmâlin kurumlaşmasını ve İslâm devletinin malî yapısını oluşturacak şekilde teşkilâtlanmasını gerektirmiştir. Kettânî, Ebû Hüreyre’nin Bahreyn’den 500.000 dirhem değerinde mal getirmesi üzerine beytülmâle giren ve çıkan mallarla bu mallar üzerinde hak sahibi olanların düzenli bir şekilde kaydedilmesi zaruretinin doğduğunu ve Hz. Ömer tarafından bu iş için Akıl b. Ebû Tâlib, Mahreme b. Nevfel ve Cübeyr b. Mut‘im’in görevlendirilerek sonraki dönemlerde daha da gelişen beytülmâl divanının temellerinin atıldığını söylemektedir (et-Terâtîbü’l-idâriyye, I, 299). Bu devirde Medine’deki merkez beytülmâlinin dışında eyaletlerde de merkeze bağlı beytülmâllerin kurulduğu bilinmektedir. Hz. Ömer, Abdullah b. Erkam ve Muaykıb b. Ebû Fâtıma’yı merkezdeki beytülmâlde görevlendirmiş, Abdurrahman b. Ubeydullah el-Kārî’yi de bunların yardımcılığına getirmiştir. Kaynaklar, Hz. Ömer’in eyaletlere tayin ettiği valilerden ayrı olarak devlet gelirlerini tahsil etmek ve ihtiyaç fazlasını merkez beytülmâline göndermek üzere beytülmâl görevlileri tayin ettiğini kaydetmektedir. Halifenin kadılık ve beytülmâl görevlerini

bazan aynı şahsa verdiği de olurdu. Nitekim Abdullah b. Mes‘ûd’u Kûfe’ye hem kadı hem de beytülmâl sorumlusu olarak tayin etmiştir. Beytülmâlin sonraki yüzyıllarda büyük ölçüde varlığını sürdüren teşkilâtı Hz. Ömer zamanında tamamlanmış olduğundan araştırmacıların büyük bir kısmı

beytülmâlin kurucusu olarak onu gösterirler.

İlk dönemlerde beytülmâlin muhafaza ve idaresinde kadıların önemli rol üstlendikleri görülmektedir. Hicrî 70-83 (689-702) yılları arasında Mısır kadısı olan İbn Huceyre aynı zamanda Mısır beytülmâlinden de sorumlu idi. Bu dönemlerde devlete ait birçok fonksiyon camide icra edildiği gibi bazı bölgelerde beytülmâl de camide korunmaktaydı. Mısır beytülmâlinin ilk devirlerde Fustat'taki Amr b. Âs Camii'nde bu iş için yaptırılan bir bölümde muhafaza edildiği bilinmektedir. Endülüs'te de sadece vakıf gelirlerinden veya müslümanların yapmış olduğu yardımlardan oluşan ve genel beytülmâlden ayrılması için "beytü mâli'l-müslimîn" denilen mallar şehirdeki en büyük camide ve başkadının nezâreti altında muhafaza edilmekteydi. Böylece beytülmâlin ikiye ayrıldığı ve genel hazinenin yanı sıra özel birtakım gelirlerin saklandığı daha dar kapsamlı bir beytülmâlin ortaya çıktığı görülmektedir. Burada genellikle şer'î vergiler toplanmaktaydı. Beytülmâl adı daha ziyade bunun için muhafaza edilmiş ve kadıların denetim görevi de çoğunlukla bu beytülmâl üzerinde olmuştur. Diğeri ise bütün devlet gelirlerinin toplandığı ve "hizânetü'l-âmme" denilen genel devlet hazinesidir. Beytülmâlin halkın paralarını muhafaza etme fonksiyonunun olduğu da söylenebilir. Bazı kaynaklarda müslümanların emanet bıraktıkları mallardan oluşan beytülmâli genel beytülmâlden ayırmak için birinciye "beytü mâli'l-kudât" denmekte ve sadece bunun kadının idare ve nezâretinde olduğu belirtilmektedir (Tyan, s. 407). Fâtımîler'de ve Memlükler'de de beytülmâl üzerinde başkadının bir nezâret görevinin olduğu anlaşılmaktadır.

Devlet mallarının halifenin şahsî malı sayılmadığı anlayışı Hz. Peygamber döneminden itibaren mevcuttur. Hz. Ebû Bekir'in halife olduğu halde Ömer'in teklifine kadar şahsı için beytülmâlden harcama yapmadığı ve beytülmâl karşısında kendisini sadece bir kamu görevlisi olarak gördüğü bilinmektedir. Ancak halifeye ait şahsî malların beytülmâlden ayrı bir kurum olarak teşkilâtlanması (aş.bk.) sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır. Bu tür mallar Emevîler devrinde devlet hazinesinden ayrı mütalaa edilmiş ve Emevî halifeleri bazı harcamalarını şahsî mallarından yapmışlardır. İlk Emevî halifesi Muâviye, Sâsânî hükümdarlarının özel mülklerini kendi ailesi için muhafaza etmiş ve belirli harcamalarını bu mallardan yapmıştır. Bu malların Abbâsî halifeleri tarafından da aynı maksatla kullanıldığı ve

Abbâsîler döneminde söz konusu malları idare etmek üzere özel bir divanın kurulduğu görülmektedir. Bu tür mallara “beytülmâl-i hâssa” (beytü’l-mâli’l-hâssa), devlete ait diğer mallara da “beytülmâl-i âmme” (beytü’l-mâli’l-âmme) denilmesi Abbâsîler döneminde ortaya çıkmış ve beytülmâl-i hâssa tabiri muhtemelen ilk defa Abbâsî Halifesi Hâdî tarafından kullanılmıştır. Onun zamanında beytülmâl-i âmme ve beytülmâl-i hâssadan vezir İbrâhim el-Harrânî sorumlu idi. Ayrıca beytülmâl-i hâssanın başında “sâhibü beyti’l-mâli’l-hâssa” denilen bir görevli bulunmaktaydı. İki hazine arasındaki sınır zaman zaman beytülmâl-i hâssa lehine aşılmışsa da tam tersinin vuku bulduğu ve beytülmâl-i hâssanın fevkalâde zamanlarda beytülmâl-i âmmeyi takviye için kullanıldığı da olmuştur (örnekler için bk. Mez, I, 210-211; Levy, s. 306-307). Bu ayırım daha sonraki İslâm devletlerinde de görülmektedir. Memlükler’de sultanın şahsî malları Dîvân-ı Hâs denilen ayrı bir divan tarafından idare edilir, başında bulunan kimseye de “nâzır-ı hâs” denirdi. Osmanlılar’da da aynı şekilde devlet hazinesine dış hazine, Hazîne-i Âmire, sultanın hazinesine iç hazine veya Enderun Hazinesi denilmekteydi.

Beytülmâl teşkilâtının Abbâsîler döneminde en gelişmiş düzeyine ulaştığı görülmektedir. Beytülmâle giren ve çıkanların kayıt ve idaresiyle sorumlu olmak üzere müstakil bir divan (Dîvânü beyti’l-mâl) bulunduğu gibi Dîvânü’l-harâc, Dîvânü’s-sadaka, Dîvânü’l-cünd ve Dîvânü’n-nafakat gibi divanların da beytülmâl idaresiyle yakın ilişkisi söz konusudur. Özellikle vilâyetlerdeki Dîvânü’l-harâc’lar devlet hazinesi yerine kaimdi. O bölgedeki memurların maaşları ve ordunun giderleri bu divandan karşılanır, artanlar nakit para veya mal olarak Bağdat’taki merkez beytülmâline gönderilirdi. Dîvânü beyti’l-mâl’de her grup mal için müstakil bir sicil tutulurdu (bk. DİVAN).

Osmanlılar’da beytülmâl “devlet hazinesi” anlamında kullanılmışsa da bu tabir daha sonra yerini hazine veya hazîne-i âmire terimlerine bırakmıştır (bk. HAZİNE). Ebüssuûd Efendi bir fetvasında, “Memâlik-i mahrûsenin arazisi beytülmâl için hiyâzet olunmuş arâzî-i harâciyyedir” (Akgündüz, I, 149-150) derken beytülmâl tabirini genel anlamıyla kullanmıştır. Bu mânada bazan “beytülmâl-i müslimîn” şekli tercih edilmiştir. Nitekim Budin kanunnâmesinde, “...arz-ı mîrî demekle mâruf olan arâzî-i memleket gibi rakabe-i arz beyt-i mâl-i müslimînin olup...” denmektedir (Barkan, s.

297; benzer kullanışlar için bk. s.115, 117-118, 210, 299-300, 326). Sonraları bu terim daha dar bir anlam kazanarak beytülmâl gelirlerinden sadece biri için kullanılır olmuş ve vârisi hazır bulunmayan veya bilinmeyen ölünün terekesine ve bunların muhafazasıyla görevli kuruluşa beytülmâl denilmiştir (muhtelif kanunnâmelerdeki örnekleri için bk. Barkan, s. 19, 34, 69, 80, 245, 280, 288, 317; Akgündüz, I, 181-182; II, 53, 119).

Yapısı ve İşleyişi. Klasik kaynaklarda ele alınış ve işlenişinden anlaşıldığı kadarıyla beytülmâl İslâm hukukunda sadece devlet mallarının muhafaza edildiği bir hazine olarak değil, aynı zamanda devletin taşınır taşınmaz mal varlığının bütünü ve leh ve aleyhinde hak ve borçların sabit olduğu müstakil bir kurum olarak kabul edilmiştir. Beytülmâl adına borçlanıldığı durumlarda bu borca muhatap olan, borçlanmayı yapan kamu görevlisi değil doğrudan doğruya beytülmâldir. Aynı şekilde beytülmâl gelirlerinin mülkiyeti de doğrudan beytülmâl için sabit olmaktadır. Devlet başkanının beytülmâl üzerindeki yetkisi de bir kamu görevlisi yetkisidir; dolayısıyla harcamaları kendi isteğine bağlı olmayıp kamu yararıyla sınırlıdır. Hz. Ömer, kendisinin beytülmâl karşısındaki durumunu vasînin yetim malları karşısındaki durumuna benzetmiştir. Bu anlayış İslâm tarihi boyunca esas itibariyle varlığını korumuştur. Endülüs Emevî Hükümdarı II. Abdurrahman bir sanatkâra devlet hazinesinden 30.000 dinar vermek istediğinde beytülmâl görevlisi devlet hazinesinden böyle bir bağışta bulunamayacağını kendisine hatırlatmış ve hükümdar 30.000 dinarı şahsî hazinesinden ödemek zorunda kalmıştır. Bütün

bunlara dayanarak beytülmâlin İslâm hukukunda hükmî şahsiyete sahip bir kurum gibi kabul edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim gerek Mâverdî gerekse çağdaşı Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, beytülmâlin devlet mallarının muhafaza altında bulunduğu bir mekândan ibaret olmadığını, onun hak ve borçlara ehil bir kurum -her iki müellif de buna “cihet” demektedir-olduğunu belirtmektedirler (Mâverdî, s. 266; Ebû Ya‘lâ, s. 251).

İslâm devletinin malî yapısının temelini oluşturan beytülmâl çeşitli vergiler ve diğer gelirlerle beslenmekte ve bunlar belirli harcama kalemlerine sarfedilmektedir. Zaman içinde bu gelir ve giderlerde farklılıklar doğmuş bulunmakla birlikte yine de hiçbir dönemde değişmeyen gelir ve gider

kalemleri söz konusu olmuştur.

Beytülmâlin belli başlı gelirlerini şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Zekât. Müslüman mükelleflerden para, ticarî mal, toprak ürünleri ve hayvanlardan % 2,5 ile % 10 arasında değişen oranlarda alınan vergi. 2. Humus. Savaş yoluyla elde edilen menkul ganimetlerden beytülmâle intikal eden beşte bir oranında paylarla Hanefîler'e göre define ve madenlerden yine aynı oranda alınan hisseler. 3. Haraç. Gayri müslim toprak sahipleriyle haraç statüsüne tâbi toprakların maliki olan müslüman mükelleflerden alınan ve nisbeti değişen toprak vergisi. 4. Cizye. İslâm devleti tebaası olan gayri müslim erkeklerden alınan vergi. 5. Uşûr. İslâm devleti tebaası olan gayri müslimler (zimmî) tarafından ithal edilen ticaret mallarından % 5, yabancılar tarafından ithal edilen mallardan % 10 oranında veya mütekabiliyet esasına göre tahsil edilen vergi. Hukukçuların çoğu haraç, cizye ve uşûru fey* geliri olarak tek bir kalem halinde mütalaa etmektedirler. 6. Devlet arazisinden ve emlâkinden elde edilen gelirler. 7. Mirasçı bırakmadan ölenler ve irtidad edenlerin malları ile buluntu ve sahipsiz mallar. Mirasçısı olmayan kimsenin malları Şâfiîler'e göre miras payı, Hanefîler'e göre ise sahipsiz mal olarak beytülmâle kalmaktadır. İkisi arasındaki fark vasiyetin yerine getirilmesinde ortaya çıkmaktadır. Şâfiîler'de beytülmâlden başka mirasçı olmadığı durumda da vasiyetin terekenin üçte birini aşmaması esastır; devlet de mirasçı olduğundan vasiyetin terekenin üçte birini aşan kısmı gerçekleştirilmez. Hanefîler'de ise beytülmâl mirasçılar arasında sayılmadığı için başka mirasçı yoksa vasiyetin tamamı yerine getirilir; geri kalan mal varlığı beytülmâle intikal eder. Ayrıca Şâfiî ve Mâlikî hukukçularına göre beytülmâl mirasçı olarak asabe* ve ashâbü'l-ferâiz*den sonra üçüncü sırada yer alırken Hanefîler'e göre zevi'l-erhâm* ve mevle'l-müvâlât* gibi farklı yakınlar da mirasçı sınıfına girmekte, ancak bu gruplarda kimse bulunmadığı takdirde vasiyetlerden artakalan mal varlığı beytülmâle kalmaktadır. 9. İnfak gelirleri. Olağan üstü durumlarda müslümanlardan istenen bağışlardır. Hz. Peygamber özellikle savaş masraflarını karşılamak veya fakir ve düşkünlere yardım etmek için müslümanlardan infakta bulunmalarını istemiştir.

Beytülmâlin gelir kaynakları sadece bunlardan ibaret değildir. İhtiyaç halinde ve beytülmâlin boş olduğu durumlarda İslâm devleti gerek servet gerekse gelirler üzerine yeni vergiler koyabilir. Çeşitli İslâm devletlerinde

tarih boyunca bu türden birçok vergi tahsil edilmiştir. Osmanlılar'daki avârız vergileri bunun örneklerinden biridir. Zekât ve humus dışındaki vergi oranlarını devlet başkanı zamanın şartlarına göre serbestçe belirleyebilir. Nitekim Hz. Ömer Medine pazarına mal getiren Nabatlılar'dan genelde % 10 uşûr vergisi alırken pazara getirilmesini teşvik amacıyla buğday ve zeytinyağından % 5 vergi almıştır. Emevîler ve Abbâsîler döneminde yeniden konan birtakım vergilerin yanı sıra cizye ve haraç miktarlarının da arttırıldığı görülmektedir.

Beytülmâl gelirlerini devlet başkanının harcama yetkisi bakımından ikiye ayırmak gerekir. Bazı gelirlerin naslarda belirtilen sarf yerlerine harcanması zaruri olup başka yerlere kaydırılması imkânsızdır. Meselâ nerelere sarfedileceği Tevbe sûresinin 60. âyetinde belirtilen zekât gelirlerinin başka yerlere harcanması söz konusu değildir. Bu bakımdan devlet başkanının bu tür mallardaki yetkisi yed-i emînin kendisine bırakılan emanet mallar üzerindeki yetkisine benzetilmiş ve bunun sadece sarf yerlerine ulaşıncaya kadar bu gelirleri muhafaza etmek ve zamanı geldiğinde yerlerine ulaştırmaktan ibaret olduğu ifade edilmiştir. Bununla birlikte devlet başkanının bu konuda sınırlı bir yetkiye sahip olduğu kabul edilmiştir. Nitekim devlet başkanı zekât gelirlerini Kur'ân-ı Kerîm'de belirtilen sekiz gruptan istediğine dilediği oranlarda ayırabileceği gibi ihtiyaç halinde sadece bir veya iki gruba da tahsis edebilir. Yalnız Şâfiîler bu konuda farklı düşünmekte ve zekât gelirlerinin sekiz eşit parçaya bölünerek her bir gruba kendi payının verilmesini gerekli görmektedirler. Öşür her ne kadar toprak ürünlerinin zekâtı demek ise de Ebû Hanîfe'ye göre bunun mutlaka zekât gruplarına dağıtılması gerekli değildir. Devlet başkanı bu gelirleri dilediği yerlere harcama yetkisine sahiptir. Şâfiîler'e göre ise öşür gelirlerinin de zekâtta olduğu gibi sekiz grup arasında paylaştırılma mecburiyeti vardır. Ganimetten devletin hissesine düşen beşte bir pay (humus) ise Hz. Peygamber'in sağlığında Enfâl sûresinin 41. âyetine göre Hz. Peygamber'e, yakınlarına, yetimlere, miskinlere ve yolda kalmışlara harcanırken Resûlullah'ın ölümünden sonra Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman döneminde sadece son üç gruba dağıtılmıştır. Hz. Ali de kendi döneminde buna uymuştur (Ebû Yûsuf, s. 21). Hanefîler bu uygulamayı esas alarak ganimet gelirlerinin bu üç gruba harcanması gerektiğini söylerler. Âyetteki hükmün genel oluşuna itibar eden Şâfiîler'e göre ise paylaşımda bir değişiklik yoktur, sadece Hz. Peygamber'in payı devlet başkanına intikal etmiştir;

diğerleri de önceden olduğu gibi Ehl-i beyt, miskin, yetim ve yolda kalmışlara sarfedilmelidir. Harcama kalemleri bakımından define ve madenlerden alınan beşte birlik pay da bu gruba girmektedir. Ayrıca Şâfiîler gayri müslimlerden elde edilen fey gelirlerinden de beşte bir pay ayırmakta ve bunu humus içinde mütalaa etmektedirler. Humus gelirlerinin harcanmasında ise devlet başkanının takdir hakkı yoktur.

Tasarruf yetkisi devlet başkanına bırakılan ikinci grup gelirlerden biri feydir. Hz. Ömer Haşr sûresinin 7-10. âyetlerinde belirtilen hak sahiplerinin bütün müslümanları içine aldığı kanaatindedir. Haraç, cizye, gayri müslimlerden alınan uşûr vergisiyle savaş veya barış yoluyla alınan gayri menkuller ve diğer devlet gelirleri de bu bakımdan fey gelirleri gibidir. Devlet başkanının bu tür malları harcamadaki takdir hakkı mal sahibinin kendi malları üzerindeki yetkisine benzetilmiştir. Bu sebeple kamu yararı gerektiriyorsa bu malları satıp nakde çevirebilir, beytülmâle ait toprakları vakıf mallarındaki hükümler geçerli olmak şartıyla kiraya verebilir, meyvelikleri ortaklık

suretiyle işletebilir. Harcama kalemlerinin tâbi olduğu bu farklı hükümleri göz önüne alan Hanefîler beytülmâli zekât, humus ve fey beytülmâli olarak üç grup halinde mütalaa etmişlerdir. Buluntu malları ise ayrı olarak düşünüp bu ayırımı dörde çıkaranlar da vardır. Devlet başkanı ihtiyaç halinde zekâtın sarf yerlerine fey gelirlerinden harcama yapabilir. Ancak zekât gelirini sarf yerleri dışına harcamak zorunda kalırsa daha sonra bu meblağı zekât beytülmâline ödemek zorundadır.

Beytülmâlin harcama kalemlerini de başlıca şu gruplar altında toplamak mümkündür: 1. Maaşlar. Beytülmâl giderlerinin en önemli kalemini oluşturan maaşlar Hz. Peygamber döneminden itibaren bu kurum tarafından karşılanmıştır. Zekât gelirlerini toplamakla görevlendirilmiş memurların (âmil) maaşları da beytülmâlden verilmekle birlikte bunlar genel gelirlerden değil zekât gelirlerinden karşılanır. 2. Ordunun giderleri. Özellikle geçmiş dönemlerde beytülmâlin en önemli gider kalemini teşkil etmiştir. 3. Diğer kamu giderleri. Genel olarak bayındırlık, eğitim, sağlık hizmetleri gibi diğer hizmetlerin masrafları bu grubu oluşturur. 4. Zekât ve humus giderleri. Zekât ve humus gelirleri Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça belirtilen kimselere dağıtılmaktadır. Zekâtta hak sahibi olanlar fakirler, miskinler, zekât

memurları, kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenen kimseler (müellefe-i kulûb), köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış olanlardır. Humus gelirlerinde hak sahibi olanlar ise yetim, miskin ve yolda kalmışlardır. 5. Genel yardımlar. Beytülmâlden ihtiyaç sahibi halka yapılan yardımlar da önemli bir gider kalemini oluşturmaktadır. Nitekim Hulefâyi Râşidîn döneminde zekât dışındaki devlet gelirlerinden müslümanlara belli esaslar dahilinde ödemeler yapılmıştır. Hz. Ömer bu ödemeleri İslâm'a girmede öncelik ve cihada katılma esasına dayanan bir sınıflandırmaya göre yapmaktaydı. Âkıle*si olmayan veya fakir olan kimselerin diyetleri de beytülmâl tarafından ödenir.

Bu giderler karşılandıktan sonra beytülmâlde bir gelir fazlası kalırsa Hanefîler'e göre bu muhtemel masrafları karşılamak üzere beytülmâlde alıkonur. Şâfiîler'e göre ise gelir fazlası bekletilmeden kamu yararına harcanır, ancak zaruri harcamayı gerektirecek yeni ihtiyaçlar ortaya çıktığı takdirde bunları karşılamak bütün müslümanlara farzdır. Bu konuda öne sürülen üçüncü bir görüş, bu fazlalığın muhafaza edilmesi veya kamunun yararına harcanması hususunun devlet başkanının takdirine bırakılması şeklindedir.

Bugün olduğu gibi devletin belirli bir zaman dilimi içindeki gelir ve giderlerinin önceden tahmin ve tasdikini içeren bir karar anlamındaki bütçe anlayış ve uygulamasına beytülmâl kurumunun uzun tarihi içinde rastlanmamakta ise de devletin yıllık gelir ve giderlerinin birbirine denk olması, özellikle giderlerin gelirleri aşmaması gerektiği anlayışı hemen ilk dönemlerden itibaren mevcuttur. Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye gönderdiği bir yazıda yılda bir gün devlet hazinesinin tamamen boş olduğunu belirtmekte, bununla da yıllık gelir fazlasının müslümanlara tamamen intikal ettirildiğini ve gelir gider denkliğinin sağlandığını anlatmak istemektedir. İbn Ebü'r-Rebî', Abbâsî Halifesi Mu'tasım-Billâh'a sunduğu eserinde gelirlerin giderlerden fazla olduğu bir devlette devlet başkanının doğru yolda, az olduğu bir devlette de yanlış yolda bulunduğunu, gelir ve giderlerin birbirine denk olmasının ise normal dönemler için makul telakki edildiğini belirtmektedir (Yeniçeri, s. 261-265).

İslâm tarihinde beytülmâlin başka fonksiyonlar da icra ettiği görülmektedir. Bunların başında onun şahıslara borç vermesi gelmektedir. Özellikle İslâm

tarihinin ilk dönemlerinde beytülmâlin bu fonksiyonunun büyük işlerlik kazandığını söylemek mümkündür. Meselâ İbnü'l-Esîr, Hz. Ömer'in Hind bint Utbe'ye beytülmâlden 4000 dirhem borç verdiğini ve Hind'in bu parayı ticarî faaliyetlerinde kullandığını nakleder (el-Kâmil, III, 62). İbn Sa'd ve Taberî bizzat Hz. Ömer'in de muhtelif vesilelerle beytülmâlden borç aldığını rivayet ederler. Hz. Ömer'in halifeliği zamanında Basra valiliğinde bulunan Ebû Mûsâ el-Eş'arî, halifenin iki oğlu Abdullah b. Ömer ve Ubeydullah b. Ömer'e Basra beytülmâlinden Medine'deki merkez beytülmâline götürülmek üzere bir miktar para vermiş, onlar da bu para ile Irak'tan ticaret malı alıp Medine'ye götürmüşler ve orada satıp beytülmâlin parasını ödemişlerdir. Hz. Ömer bu ticaretten elde edilen kârın yarısını beytülmâl için alıkoymuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 200; V, 445; Buhârî, "Zekât", 20, 60, 68-69; Müslim, "Zekât", 161; Ebû Dâvûd, "İmâre", 35; Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, VI, 80; Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 19-29, 45-51, 8294, 131-137, 142-148; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, Kahire 1353, s. 261; İbn Sa'd, et-Tabakāt, III, 276; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvan), s. 135; Taberî, Târîh, Kahire 1939, I, 1850; V, 321; Cehşiyârî, el-Vüzerâ' ve'l-küttâb, s. 12; Kudâme b. Ca'fer, el-Harâc (Zebîdî), s. 33-36; Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye, s. 266-268; Ebû Ya'lâ, el-Ahkâmü's-sultâniyye, s. 251-253; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 62; Kalkaşendî, Subhu'l-a'şâ, I, 91; Süyûtî, Târîhu'l-hulefâ', s. 20; Muhammed Kürd Ali, el-İdâretü'l-İslâmiyye, Kahire 1934, s. 1, 8, 14; Uzunçarşılı, Medhal, s. 362-387; Barkan, Kanunlar, s. 19, 34, 69, 80, 115, 117-118, 210, 245, 280, 288, 297, 299-300, 317, 326, 354, 385; S. A. Q. Huseyni, Arap Administration, Madras 1948, s. 19-20; Mez, el-Hadâretü'l-İslâmiyye, I, 189-236; D. Sourdel, Le Vizirat 'Abbāside, Damas 1959-60, I, 123; Hasan İbrâhim Hasan, Târîhu'l-İslâm, Kahire 1953, I, 490; a.mlf. – Ali İbrâhim Hasan, en-Nuzumü'l-İslâmiyye, Kahire, ts. (Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye), s. 221-250; E. Tyan, L'Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, Leiden 1960, s. 404-410; Salih Tuğ, İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı, Ankara 1963, s. 75, 81; Hamidullah, İslâm Peygamberi, II, 177-178, 231;

a.mlf., “Budgeting and Taxation in the Time of Holy Prophet”, JPHS, III/1 (1955), s. 1-11; Reuben Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1979, s. 305-327; Kose’ Morimoto, The Fiscal Administration of Egypt in the Early Islamic Period, Dohosho 1981, s. 91-139, 200-222; Celal Yeniçeri, İslâmda Devlet Bütçesi, İstanbul 1984, s. 47-55, 261-265; Abdülkerîm Abduh Hatâmile, el-Binyetü’l-idâriyye li’d-devleti’l-‘Abbâsiyye fi’l-karni’s-sâlisi’l-hicrî, Amman 1406/1985, s. 56-65; Abdülhüseyin Ali Ahmed, Beytü’l-mâl fi’l-asri’l-‘Abbâsiyyi’l-evvel (doktora tezi 1989), Mektebetü Nâdî Talebeti Katar bi’l-Kahire, nr. 15, s. 283-296; Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 297-301; II, 151-169; Ahmed Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990, I, 149-150, 181-182; II, 53, 119; S. M. Imamuddin, “Bayt al-Mal and Banks in the Medieval Muslim World”, IC, XXXIV/1 (1960), s. 22-30; Zekeriyya Muhammed el-Kudat, “Beytü’l-mâl fî ‘asri’r-resûl”, Abhath al-Yarmouk, IV/1, İrbid 1988, s. 7-35; Ebül’ulâ Mardin, “Beytülmâl”, İA, II, 591-593; Pakalın, I, 225-226; N. J. Coulson – R. Le Tourneau, “Bayt al-Māl”, EI² (İng.), I, 1141-1149; “Beytü’l-mâl”, Mv.F, VIII, 242-264.

Mehmet Erkal

BEYTÜLMA‘MÛR

البيت المعمور

Semada, içinde meleklerin ibadette bulunduğu rivayet edilen mâbed.

“Mâmur ev” veya “mâmur mâbed” anlamına gelen el-beytü’l-ma‘mûr, Kur’ân-ı Kerîm’de (et-Tûr 52/4) Allah’ın üzerine yemin ettiği bir mekânın adı olarak geçer.

Bir yerin mâmurluğu, bakımlı ve düzenli oluşundan başka gelen gideninin ve ilgi göstereninin fazla oluşuyla da ilgilidir. Kur’an’da mâbedlerin imar edilmesi, maddî onarım ve bakımdan çok mânevî onarım demek olan zikir ve ibadet esasına bağlanmıştır (bk. el-Bakara 2/114; et-Tevbe 9/18-19). Bu sebeple beytülmâ‘mûrun semada meleklere ait bir mâbed veya dünyada bütün müslümanların mâbedini teşkil eden Kâbe olabileceği hususunda görüşler ileri sürülmüştür.

Beytülma‘mûr ile ilgili olarak Hz. Peygamber’den çeşitli hadisler rivayet edilmiştir. Bu hadislere göre Resûlullah’a mi‘rac esnasında beytülma‘mûr gösterilmiştir. Burası “yedinci semada melekler için inşa edilmiş, bir gelen bir daha gelmemek üzere her gün 70.000 meleğin ziyaret edip ibadette bulunduğu bir mâbeddir” (Buhârî, “Bed’ü’l-halk”, 6, “Menâkıbü’l-ensâr”, 42; Müslim, “Îmân”, 259, 264; Nesâî, “Salât”, 1; Müsned, III, 149, 153; IV, 207, 209, 210). Beytülma‘mûrun dördüncü veya altıncı semada olduğuna dair rivayetler de vardır.

Hz. Ali’nin de bir soru üzerine beytülma‘mûru, gökte bulunan ve Kâbe’nin yerdeki kutsiyetine benzer bir kutsiyete sahip olan, her gün 70.000 meleğin ziyaret edip namaz kıldığı, bir diğer adı da durâh olan bir yer, bir mescid olarak tanımladığı rivayet edilmektedir (Taberî, XXVII, 10).

Rebi‘ b. Enes’ten nakledilen bir görüşe göre beytülma‘mûr, Hz. Âdem’den Hz. Nûh zamanına kadar Kâbe’nin yerinde bulunuyordu. Hz. Nûh, halkından hac maksadıyla onu ziyaret etmelerini istemiş, fakat onlar buna

uymamışlardır. Meydana gelen bir su baskını üzerine de Kâbe hizasında dünya semasına yükseltilmiş olup onu her gün 70.000 melek ziyaret etmektedir ve bu durum sûr*un üfleneceği güne kadar devam edecektir (bk. Mâverdî, IV, 110).

Hasan-ı Basrî'den gelen bir rivayete göre ise beytülma'mûr Kâbe'dir. Kâbe'nin "mâmur" diye nitelendirilmesinin sebebi, meskûn olması ve çok sayıda müslüman tarafından ziyaret edilmiş bulunmasıdır. Onun bu yorumu el-beytü'l-ma'mûrun yer aldığı âyetler dizisinin ifade ettiği genel anlama daha uygun düşmektedir. Çünkü Tûr sûresinin ilk altı âyetini oluşturan bu dizide önemleri sebebiyle üzerlerine yemin edilen şeyler (Tûr dağı, yazılmış kitap, gök, deniz) insanın duyularıyla idrak ettiği belli şeylerdir. Bunlar arasında yer alan beytülma'mûrun da o tür nesnelerden olması daha uygun görünmektedir.

Tasavvufî eserlerde beytülma'mûrun zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki delâleti olduğu kabul edilmektedir. Zâhirî delâleti, yedinci semada melekler tarafından mâmur hale getirilen ve durâh denilen bina, bâtınî delâleti ise Hakk'ın tecelli ederek mâmur eylediği mümin kalbidir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 149, 153; IV, 207, 209, 210; Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 6, "Menâkıbü'l-ensâr", 42; Müslim, "Îmân", 259, 264; Nesâî, "Salât", 1; Ezrakī, Ahbâru Mekke (Melhas), I, 4951; Mâverdî, en-Nüket ve'l-'uyûn (nşr. Hıdır Muhammed Hıdır), Küveyt 1402/1982, IV, 110; Sehl et-Tüsterî, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm, Kahire 1908, s. 94-95; Taberî, Câmi'u'l-beyân, XXVII, 10-11; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, XXVIII, 239; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, II, 169-171; III, 438, 526; IV, 328; a.mlf., Muhâdaratü'l-ebrâr, İstanbul 1305, I, 400; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, İstanbul 1285, II, 467; Tecrid Tercemesi, X, 71; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4551; el-Muʿcemü's-sûfî, s. 226-228.

Abdurrahman Küçük

BEYTÜLMİDRÂS

بيت المدراس

Yahudilerin dinî eğitim ve öğretim yaptıkları yer.

İbrânîce bet (ha)- midraş “çalışma evi” demektir. Midraş kelimesi Ahd-i Atîk’te “tefsir” anlamında kullanılmıştır (II. Tarihler, 13/22; 24/27). Kutsal metinlerin yorumlarını ihtiva eden eserlere de midraş denilmektedir. Bet (ha)-Midraş ise kutsal metinlerin incelenip açıklandığı yeri ifade etmektedir. Ezra tarafından kutsal metinlerin yazılıp halka okunması ile birlikte o metinlerin tefsir ve açıklaması faaliyeti de (midraş) başlamış, midraş halakah (ahkâmla ilgili metinlerin tefsiri) ve midraş haggadah (tarihî ve ahlâkî metinlerin tefsiri) tarzında devam etmiştir. Bu işin yapıldığı yerlere verilen ad olan bet (ha)-midraş ise (İslâmî literatürde Beytülmidrâs şeklinde Arapçalaştırılmıştır) ilk defa ikinci mâbed dönemi (m. ö. 515 ve sonrası) yahudi literatüründe “eğitim ve öğretim yeri” anlamında kullanılmıştır. Dinî vecîbelerin yerine getirildiği mâbed ve sinagogun dışında Bet (ha)-Midraş müstakil ve mukaddes bir müessese kabul edilmiş, hatta “Tevrat’ın yüceltildiği bir yer” olarak görüldüğü için sinagogtan üstün sayılmıştır. Bütün vakitlerini burada kutsal metinlerle meşgul olarak geçiren âlimlerin dışındaki şahısların bu yerde uyuması yasaklanmış, sinagogda ibadetten sonra Bet (ha)-Midraş’a çalışmaya giden, ilâhî huzura girmeye lâyık kabul edilmiştir. Burası yahudi kutsal kitabının, yahudi hukukunun ve Yahudilik’le ilgili problemlerin araştırıldığı, tartışıldığı, herkese açık bir yerdi ve bir öğrenim merkezi olması hasebiyle toplumda yahudi kültürünün yayılmasına katkıda bulunuyordu.

Asr-ı saâdette Medine yahudilerinde de bu müessese mevcuttu. Beytülmidrâs’ın yahudileri yönlendirici etkisini dikkate alan Hz. Peygamber oraya giderek yahudileri İslâm’a davet etmiş, bazan da ölçüsüz davranışları sebebiyle onları uyarmıştır. Zina eden iki yahudiye nasıl bir ceza vermek gerektiği yahudiler tarafından kendisine sorulduğu zaman da Beytülmidrâs’a gitmiş ve yahudileri Allah’ın kitabını kabule davet ederek zânîler hakkında recm cezası vermiştir. Aslında Tevrat’ta da yer alan bu

hükmü inkâr eden yahudilerle ilgili olarak Âl-i İmrân sûresinin 23. âyeti nâzil olmuştur. Bu âyet dolayısıyla hemen hemen bütün müfessirler Beytülmidrâs'tan bahsederek hadiseyi naklederler. Hz. Ebû Bekir ve diğer bazı sahâbîlerin de Beytülmidrâs'a gidip yahudi âlimleriyle tartıştıkları bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, "drs" md.; Müsned, II, 451; Buhârî, "Cizye", 6, "İkrâh", 2, "İ'tisâm", 18; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 552, 558-559, 564-565; Taberî, Câmi'u'l-beyân (Şâkir), III, 217-218; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, VII, 216-217; İbn Hacer, Fethu'l-bârî (Hatîb), VI, 271; Aynî, 'Umdetü'l-kārî, Kahire 1348, XV, 89-90; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 202, 614; II, 825, 1138; Abdülmennân Ömer, "Beytü'l-midrâs", UDMİ, V, 216-217; N. Efrati – A. Rothkoff, "Bet (ha)-Midrash", EJd., IV, 751-752; M. D. Herr, "Midrash", a.e., XI, 1507-1508.

Ahmet Önkal

BEYTÜLMUKADDES

(bk. KUDÜS).

BEYYÂNÎ

البيّاني

Ebû Muhammed Kāsım b. Muhammed b. Kāsım el-Ümevî el-Beyyânî el-Kurtubî (ö. 276/890)

Endülüs’ün tanınmış âlimlerinden, müctehid ve muhaddis.

Kurtuba yakınlarındaki Beyyâne’ye (Baena) nisbetle anılır. 220 (835) yılından sonra doğdu. Kurtuba’da öğrenim gördü ve ilim tahsili için Doğu’ya seyahatte

bulundu. İbn Abdülhakem, Müzenî, Rebî‘, Sahnûn b. Saîd, Hâris b. Miskîn, Yûnus b. Abdü’l-A‘lâ es-Sadefî, İbrâhim b. Münzir el-Hizâmî gibi İmâm Mâlik ve Şâfiî’nin tanınmış talebelerinden fıkıh ve hadis okudu. Kurtuba’da, aralarında Ahmed b. Hâlid (İbnü’l-Cebbâb), İbn Lübâbe, Muhammed b. Abdülmelik b. Eymen ve kendi oğlu Muhammed b. Kāsım el-Beyyânî gibi tanınmış âlimlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Yönetimi boyunca Emîr Muhammed b. Abdurrahman b. Hakem’in (852-886) resmî belgelerini düzenleme görevini yürüttüğünden “Sâhibü’l-vesâik” diye de anılmış olan Beyyânî 276 (890) yılının sonlarında vefat etmiştir. Bu tarihin 277 veya 278 olduğu da rivayet edilmektedir.

Derin bir fıkıh ve hadis bilgisine sahip olan Beyyânî devrin önde gelen fıkıh ve hadis otoriteleri arasında yer aldı. Hiçbir imamı taklit etmemekle birlikte daha çok Şâfiî mezhebine meyleder, kendisinden fetva isteyenlere ise Endülüs’te yaygın bulunan Mâlikî mezhebine göre fetva verirdi. Genel biyografi eserleri yanında yalnız Mâlikî veya Şâfiî âlimlerin biyografilerini ihtiva eden tabakat kitaplarına alınmış bulunması da bundan dolayı olmalıdır.

Beyyânî’nin kaynaklarda zikredilen en önemli eseri el-Îzâh fi’r-red ‘ale’l-mukallidîn olup bu eserini İbn Müzeyn, Muhammed b. Ahmed el-Utbî ve Abdullah b. Hâlid’e reddiye olarak kaleme almıştır. Ayrıca bir tefsiri ve

haber-i vâhide dair bir eseri olduğundan da söz edilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Faradî, Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs, Kahire 1966, I, 355-357; Humeydî, Cezvetü'l-muktebis, Kahire 1386/1966, s. 329; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, III, 442; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ', XIII, 327-330; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, II, 648; Sübkî, Tabakāt, III, 344-345; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, II, 143-144; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 310; Makkarî, Nefhu't-tîb, II, 50-51; III, 171, 177; Ziriklî, el-A'lâm, VI, 15-16; Kehhâle, Muʿcemü'l-mü'ellifîn, VIII, 122.

Hamdi Döndüren

BEYYÂSÎ

البيّاسي

Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Muhammed b. İbrâhîm el-Ensârî el-Beyyâsî (ö. 653/1255)

Endülüslü edip ve tarihçi.

14 Rebîülevvel 573'te (10 Eylül 1177) Ceyyân (Jaen) bölgesinde önemli bir şehir olan Beyyâse'de (Baeza) doğdu. Tahsil için Endülüs'ün büyük bir kısmını dolaştı. Daha sonra Tunus'a yerleşerek Hafsî sultanlarının hizmetine girdi ve onlardan büyük ilgi gördü. Tunus'a geliş tarihi kesin olarak bilinmeyen Beyyâsî, 4 Zilkade 653'te (5 Aralık 1255) orada öldü.

Tarihçi İbn Saîd el-Mağribî, İşbîliye ve Tunus'ta derslerine katıldığı Beyyâsî'nin büyük bir tarihçi ve edebiyatçı olduğunu söyler. Beyyâsî Arap dili ve edebiyatını iyi biliyordu. Hamâset şiirlerini, Mütenebbî, Ebû Temmâm ve Maarrî'nin divanlarını, Câhiliye ve İslâm dönemine ait diğer pek çok Arap şiirini ezberlemişti. Bağdatlı İsmâil Paşa, "İbnü'ş-Şeyh" başlığı altında, Beyyâsî ile Yûsuf b. Muhammed el-Belevî'yi (ö. 604/1207-1208) aynı şahıs zannederek ikisinin eserlerini de Belevî'ye nisbet etmiştir.

Eserleri. 1. el-İ'lâm bi'l-hurûbi'l-vâkı'a fî sadri'l-İslâm. Beyyâsî bu eserini Hafsî Emîri Ebû Zekeriyyâ Abdülvâhid için telif etmiştir. Eser Hz. Ömer'in ölümünden Velîd b. Tarîf eş-Şârî'nin Hârûnürreşîd'e isyanına kadar meydana gelen olayları kronolojik olarak anlatır. Bu şekliyle kitap geniş bir Emevî ve kısmen de Abbâsî tarihidir. İbn Hallikân eseri görüp incelediğini ve bu sahada yazılmış mükemmel bir kaynak olduğunu söyler. el-İ'lâm iki cilt olup eksik bir yazması Kahire'dedir (Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, nr. 8739). 2. Tezkîrü'l-'âkıl ve tenbîhü'l-gāfil. İsmi yanlış olarak Tezkiretü'l-gāfil ve tenbîhü'l-câhil şeklinde de kaydedilmiş olan (bk. Mahfûz, I, 172) ve günümüze ulaşmayan bu eser Endülüs'te Murâbıtlar ve Muvahhidler'in hıristiyan krallıklara karşı yaptıkları savaşları anlatır. İbn Hallikân, Ebû Yûsuf Ya'kūb el-Muvahhidî ve Yûsuf b. Tâşfîn'in biyografilerini verirken

Beyyâsî’nin bu eserinden nakiller yapmıştır. Ayrıca İbn İzârî de el-Beyânü’l-mugrib’i yazarken onu kaynak olarak kullanmıştır. 3. Târîh. İbn Hayyân’ın el-Metîn adlı altmış ciltlik tarihine yazdığı bir zeyil olup müellifin zamanına kadar gelen olayları ihtiva eder. Bu eser de günümüze intikal etmemiştir. 4. Kitâbü’l-Hamâse. Beyyâsî, Arap dili ve edebiyatına olan merakı sebebiyle, Arap şiirinin çeşitli devirlerine ve Endülüslü yeni şairlerin şiirlerine ait çeşitli örnekleri derlediği bu eserini Ebû Temmâm’ın el-Hamâse’sinin usulünde tertip etmiştir. Eser el-Hamâsetü’l-Magribiyye olarak da bilinir. Müellifin ayrıca ihtisar ettiği bu eser, başta İbn Hallikân olmak üzere pek çok müellife kaynak olmuştur. Eserin bazı nüshaları Gotha (nr. 13), Süleymaniye Kütüphanesi (Fâtih, nr. 4079) ve Beyrut St. Joseph Üniversitesi Orientale Faculte dokümanları arasında (V, 505) bulunmaktadır.

Beyyâsî bu eserlerinden başka, yine Emîr Ebû Zekeriyyâ el-Hafsî için Gazzâlî’nin el-Müstasfâ’sının hadislerini tahrîc* ederek bir araya getirmiş, bunların sahih ve zayıf olanlarına işaret etmiştir. Ayrıca Ebû İshak ez-Zeccâc’ın el-Emâlî’sinin şerhi üzerine bir risâle yazmış, İbn Harîk’in belâgata dair risâlesini de şerhetmiştir. Bu şerhin 692’de (1293) istinsah edilen bir nüshası Fas’ta Zâviye-i Hamziyye külliyatı içinde bulunmaktadır (Mahfûz, I, 173).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saîd el-Mağribî, el-Mugrib, II, 73; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 232; V, 39; VII, 7, 116, 117, 132, 238-244; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ’, XXIII, 339; Süyûtî, Bugyetü’l-vu‘ât, II, 359; Makkarî, Nefhu’t-tîb, III, 181, 316-318, 390; VII, 34; İbnü’l-İmâd, Şezerât, V, 262-263; Himyerî, er-Ravzü’l-mi‘târ, s. 122; Keşfü’z-zunûn, I, 126-127; Hediyyetü’l-‘ârifîn, II, 554; Brockelmann, GAL, I, 424; Suppl., I, 588-589; Ziriklî, el-A‘lâm, IX, 329-330; Kehhâle, Muʿcemü’l-mü’ellifîn, XIII, 327; a.mlf., Muʿcemü musannifi’l-kütübi’l-‘Arabiyye, Beyrut 1406/1986, s. 691; el-Kamûsü’l-İslâmî, I, 398; Mahfûz, Terâcimü’l-mü’ellifîn, I, 171-173; Mîhâîl Avvâd,

Mahtûtâtü’l-mecma‘i’l-‘ilmiyyi’l-‘Irâkī, Bağdad 1403/1983, III, 215-216;
A. Huici Miranda, “Bayyāsā”, EI² (İng.), I, 1150.

Mehmet Aykaç

BEYYİNE

البيّنة

Gerçeği açık bir şekilde ispatlayan kesin delil anlamında kullanılan bir terim.

Beyyine “ayrılmak, uzaklaşmak ve ayırmak, uzaklaştırmak” mânasındaki beyn veya “açık seçik olmak, açık seçik hale getirmek” anlamındaki beyân kökünden sıfat olup “apaçık delil, hüccet, kesin belge” demektir. Kelimenin kökünde bulunan “ayrılmak” ve “açık seçik olmak” mânaları birbirini tamamlayıcı bir nitelik taşır. Şöyle ki: Tamamen meçhul veya az çok kapalı olan bir bilgi konusu önce benzerleri arasından tefrik edilir, sonra da rahatlıkla bilinebilecek açık ve seçik hale gelir veya getirilir. Bu niteliği taşıyan bir husus tamamen veya kısmen bilinmeyen başka hususlara da kılavuzluk yaparak onların bilinmesini sağlar ve bu sebeple ona “doğruyu yanlıştan, hakkı bâtıldan ayıran belge” anlamında beyyine denir.

Beyyine Kur’ân-ı Kerîm’de biri müzekker (beyyin) olmak üzere yirmi defa geçmekte

ve daha çok “aklî ve naklî delil, hüccet, açık belge, herkesçe bilinen tarihî olaylar, bu olaylara tanıklık eden harabeler, vahiy” ve özellikle “Kur’ân-ı Kerîm, nübüvvet müessesesi, son peygamber Hz. Muhammed, mûcize, Hz. Sâlih’in mûcizesi olan deve” (el-A’râf 7/73) mânalarında kullanılmaktadır. Aynı kelimenin çoğulu olan beyyinât ise elli iki yerde tekrarlanmakta ve genellikle “âyetler” mânasına gelmekte veya âyât kelimesini nitelemektedir. “Âyâtün beyyinât” (apaçık âyetler, belgeler) terkibi bir yerde (Âl-i İmrân 3/97), makām-ı İbrâhim başta olmak üzere Kâbe’de bulunan ve “ibret verici hâtıralar taşıyan tarihî belgeler” mânasında kullanılmıştır. Hz. Mûsâ’ya verilen “dokuz açık belge”den bahseden âyette ise (el-İsrâ 17/101) dokuz beyyinenin Hz. Mûsâ’ya ait mûcizeler veya ona verilen dokuz emir mânasına geldiği kabul edilmiştir (bk. Taberî, XV, 171-173). Bir başka âyette de (ez-Zuhruf 43/63) Hz. Îsâ’ya verilen beyyineler yine aynı âyette “hikmet” diye tefsir edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de aynı kökten türetilmiş

birçok fiil sigasıyla da mutlak olarak gerçeğin, kitabın, kitaptan gizlenenlerin, âyetlerin ve ayrıca ümmetlerin ihtilâf edegeldikleri şeylerin beyan edilip belgelendiği, akıl ve basîret sahibi kimselerin ibret nazarlarına arzedildiği ifade edilmiştir. Bu tür beyanları yapanlar ise Allah, son peygamber Hz. Muhammed veya diğer peygamberlerdir. Kur'an'da aynı mâna ve muhteva için en çok kullanılan diğer tabirlerden biri tafsîl (açık seçik ve tatmin edici bir şekilde anlatmak), diğeri de tasrîftir (şekillendirip açıklamak).

Beyn-beyân kökünden türetilmiş çok harfli (ziyadeli) masdarlar ve bunlardan türetilen kelimeler de yine "beyyine" mânasında kullanılmıştır. 100'ü aşkın âyette yer alan mübîn kelimesi "beyyin, apaçık" anlamıyla daha çok kitap (Kur'an), belâğ (tebliğ, davet), sultan (karşı durulmaz kesin delil), nezîr (uyarıcı), adüv (düşman), dalâl (sapıklık) ve sihir kelimelerini nitelendirmektedir. "Gerçeği açıklayan" anlamındaki müstebîn ile "âyâtin mübeyyinât" terkibindeki mübeyyinât da aynı mahiyettedir.

Beyyine muhtelif hadislerde lugat mânalarıyla yer almakla birlikte daha çok bir hukuk terimi olarak kullanılmıştır (aş.bk.).

"Açıklamak, belgelendirmek, ihtimalleri ve şüpheleri ortadan kaldırıp gerçeği apaçık bir şekilde ortaya koymak" anlamındaki beyn-beyân kökünden türeyen 250'yi aşkın kelimenin, ayrıca bilgi ve belge kavramlarını destekleyen hidayet, tafsil, tasrif ve benzeri birçok lafızların Kur'ân-ı Kerîm'de yer alması bütünüyle İslâm doktrininin bilgiye, belgeye dayandığını, akıl ve basîrete hitap ettiğini gösterir. Nitekim, "De ki işte benim yolum: Ben de bana uyanlar da basîret prensibine bağlı olarak Allah'a davet etmekteyiz" (Yûsuf 12/108) meâlindeki âyet-i kerîme İslâm doktrininin bu temel özelliğini ifade eder. Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde geçmiş peygamberlerden de misaller verilerek gerçeğe ulaşmak için zengin tefekkür örnekleri yer almakta (bk. Yavuz, tür.yer.), Hz. Peygamber'in kavlî ve fiilî sünnetinde de bu tür örneklere bol bol rastlanmaktadır. İslâmiyet insanın dinî gerçekleri benimseyecek bir yaratılışa sahip bulunduğunu kabul eder ve bu sebeple doktrinlerini sunarken kesin ve ikna edici delillere baş vurur. Buna rağmen çeşitli biopsikolojik arzu ve ihtiraslarla kötü telkinler, zararlı akımlar vb. dış tesirler insanın dinî gerçekleri görmesini ve iradesini bunları benimseme

yönünde kullanmasını önleyebilir. Fakat bunlar kişinin seçimini az veya çok zorlaştırsa da onun hürriyetini ortadan kaldırmaz. Söz konusu olumsuz faktörlerin seçim hürriyetini ortadan kaldıracak güçte olduğu bazı durumlarda ise insan sorumlu tutulmamıştır (bk. FETRET). İslâm’ın ve dolayısıyla hak dinin bu telakkisi, çeşitli hak-bâtıl tartışmalarında delil olarak kullanılması ilmî bir gelenek halini almış bulunan şu âyet-i kerîmede öz ifadesini bulmaktadır: (ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حىّ عن بيّنة) “...Tâ ki ölümü tercih eden apaçık delili görerek ölmüş olsun, yaşamayı tercih eden de apaçık delili görerek yaşamış olsun” (el-Enfâl 8/42).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “byn” md.; Lisânü’l-‘Arab, “byn” md.; Wensinck, Muʿcem, “byn” md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “byn”, “srf”, “fsl”, md.leri; Mustafavî, et-Tahkīk, “byn” md.; Taberî, Câmi‘u’l-beyân (Şâkir), XV, 171-173; Yusuf Şevki Yavuz, Kur’ân-ı Kerim’de Tefekkür ve Tartışma Metodu, İstanbul 1983, tür.yer.

Bekir Topaloğlu

BEYYİNE

FIKIH.

Beyyine İslâm muhâkeme hukukunda kesinlik ifade eden belli ispat vasıtalarına verilen bir genel ad olup, “bir hakkın veya kendisine hukukî sonuç bağlanan bir olayın ispatını sağlayan özel kati delil” demektir. Bu da genelde şahitlik, yazılı delil ve kesin karîne şeklinde üç grupta ele alınır.

İslâm hukukçularının büyük çoğunluğunun beyyineden maksadın şahitlik olduğunu ifade etmesi, beyyinenin bir tanımını vermekten ziyade şahitliğin ilk devirlerden beri en yaygın şekilde kullanılan bir ispat vasıtası olduğunu belirtme gayesiyle açıklanabilir. Buna karşılık İbn Teymiyye, İbn Kayyim, İbn Ferhûn gibi âlimler beyyineyi “mahkeme önünde gerçeğin ortaya çıkarılmasını sağlayan her nevi kati delil” olarak tarif etmektedirler. Fakat bu ihtilâfın uygulamada ciddi sonuçları yoktur. Çünkü İslâm hukukçuları beyyineyi sadece şahitliğe hasretmemişler, eserlerinde açtıkları “Da‘vâ ve Beyyinât” başlığı altında hem şahitliği, hem de diğer kati delilleri incelemişlerdir. Mecelle’nin de sistemi böyledir (bk. 1676-1783. md.ler).

Şahitlik, yazılı delil ve kati karîneden ibaret olan beyyine ile ikrar ve ayrıca yemin etmesi gereken kimsenin yemine yanaşmaması anlamındaki nükûlden oluşan beş delil, İslâm hukukunda birinci derecede kuvveti haiz ispat vasıtaları olup hâkimi bağlayıcıdır. Buna karşılık zayıf karîne, aslî hal (istishâbü’l-hâl) ve zilyedlik gibi durumlar hâkime olay hakkında fikir veren takdirî deliller olup kuvvetli delilin bulunmaması halinde göz önünde tutulabilirler.

Beyyine, hâkimin hükmüyle birlikte sadece ilgili şahsı değil üçüncü şahısları da bağlayıcı bir delil niteliği taşır. Halbuki anlaşmazlığı kendiliğinden sona erdiren ikrar bu yönüyle beyyineden daha kuvvetli

gözükse de sadece ikrarı yapanı bağladığından beyyineye nisbetle daha zayıftır. Bu sebeple beyyine “hüccet-i müteaddiyye”, ikrar da “hüccet-i kāsıra” sayılmaktadır.

Çok defa davacı durumundaki iddia sahibi mevcut durumun aksini ileri sürdüğü için kendisinden kuvvetli bir delil olarak iddiasını destekleyen bir beyyine getirmesi, davalıdan ise sadece yemin etmesi istenmiştir. Çünkü mevcut durum davalıyı desteklemekte olduğundan zayıf taraftan kuvvetli delil (beyyine), kuvvetli taraftan zayıf delil (yemin) istenerek taraflar dengelenmiştir. Hadisten kaynaklanan “davacının beyyine getirmesi, davalının da yemin etmesi” ilkesinin ve ayrıca “beyyinenin görünen durumun aksini ispat, yemininin ise mevcut durumun devamı için kullanılması”

kuralının anlamı da bundan ibarettir. Ancak burada söz konusu edilen davacı ve davalıdan maksat “iddia sahibi” ve “aleyhine iddiada bulunulan taraf” olduğundan, “iddia sahibi olma” durumu da sürekli değil olaydan olaya değişebilir bir karakter arzettiği için İslâm muhâkeme hukukunda beyyine getirme külfeti sadece davayı açan tarafa yüklenmiş bir yük değildir. Davalı durumundaki tarafın da karşı beyyine getirmesi her zaman mümkün olduğu gibi iddia sahibinin ikinci şahidi bulamadığı durumda yemin etmesi imkânı da vardır. Yalnız Hanefî fakihleri bu son şekli kabul etmemişlerdir.

Aynı konuda birbiriyle çatışan beyyinelerin bulunması halinde hangi beyyinenin tercih edileceği konusunda İslâm hukuk ekolleri farklı ölçüler benimsemişlerdir. Meselâ delilin kuvvetçe üstünlüğü, şahitlerin daha âdil olması, bazılarına göre şahit sayısındaki fazlalık, beyyinenin ayrıntılı veya özlü olması, ziyadeyi veya aslî durumu ispat etmesi hali, tarafların zilyed olması veya olmaması gibi durumlar bu konuda söz konusu edilebilecek ölçülerdir (ayrıca bk. DELİL; HÜCCET; İSBAT; ŞÂHİD).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Gānim el-Makdisî, Tercîhu’l-beyyinât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 647/5; Karâfî, el-Furûk, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), IV, 62-65; İbn Kayyim el-Cevziyye, İ‘lâmü’l-muvakkı‘în, I, 90-91; a.mlf., et-Turuku’l-hükmiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 14, 110-112; İbn Ferhûn, et-Tebsıra, Kahire 1301, I, 161-163; Şürünbülâlî, el-Hükmü’l-müsned bi-tercîhi beyyineti gayri zi’l-yed, Kayseri Râşid Efendi, Ktp., nr. 1344/40; a.mlf., Îzâhu’l-hafiyyât ‘inde te‘âruzı beyyineti’n-nefy ve’l-isbât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1344/ 42; Hamevî, Gamzü ‘uyûni’l-besâ’ir, İstanbul 1290, I, 338 vd.; Mecelle, md. 76-78, 1676-1783; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, I, 161-170; Zerkā, el-Fıkhü’l-İslâmî, II, 1060-1076; Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, Vesâ’ilü’l-isbât fi’ş-şerî‘ati’l-İslâmiyye, Dımaşk 1982, s. 25-26, 672-674, 808 vd.; Bilmen, Kamus², VIII, 118, 175-199; R. Brunschvig, “Bayyina”, EI² (Fr.), I, 1150-1151.

Ali Bardakoğlu

BEYYİNE SÛRESİ

سورة البيّنة

Kur’ân-ı Kerîm’in doksan sekizinci sûresi.

Mekkî olduğuna dair çeşitli rivayetler bulunmakla birlikte diğer bazı rivayetlere ve bilhassa Buhârî’de yer alan bir hadise göre (Buhârî, “Tefsîr”, 98/1-3) Medine devrinde nâzil olmuştur. Sûrenin üslûp ve muhtevası, onun hem Mekke hem de Medine devrinin özelliklerini taşıdığını göstermekte, din konusunda vahiy ve nübüvvetin kesin belge olduğunu bildiren ilk beş âyet Mekkî sûreleri, müşriklerle birlikte Ehl-i kitap’tan ve müminlerden söz eden son üç âyet ise Medenî sûreleri andırmaktadır. Sûrenin nüzûlü ile ilgili değişik rivayetler bu özellikleriyle birlikte ele alınacak olursa Mekke devrinin sonlarında veya Medine devrinin başlarında nâzil olduğu söylenebilir. Sekiz âyet olup fâsılası (ـه) harfidir.

Sûre, adını birinci âyette geçen ve “kesin belge” anlamına gelen el-beyyine kelimesinden almaktadır. Yine sûrenin başlangıcını oluşturan “lem yekün” lafzıyla, ayrıca içinde geçen kelimelerden alınmış Münfekkîn, Kayyime ve Beriyye gibi adlarla da anılmaktadır.

Sûrenin ilk beş âyetinde, gerek Ehl-i kitap’tan olan inkârcıların gerekse müşriklerin Hz. Peygamber’in zuhuruna kadar bu durumlarını sürdürdükleri hatırlatılmış, Tevrat ve İncil’de geleceği bildirilen peygamberin henüz gönderilmemiş olmasını bu tutumlarının bir mazereti olarak ileri sürdüklerine işaret edilmiştir. Ancak Hz. Peygamber’in gelişinden sonra artık özellikle Ehl-i kitab’ın topyekün hak dini kabul etmeleri gerekirken böyle olmadığı belirtilerek bunlardan bir kısmının İslâm’a yöneldiklerine, diğerlerinin ise aynı inkâr üzere kaldıklarına dikkat çekilmiş, kendilerinden beklenenin ise samimiyetle ve sadece Allah’a kulluk etmeleri, namazı dosdoğru kılıp zekâtı vermeleri olduğu vurgulanarak hak dinin ve gerçek dindarlığın temel ilkeleri ortaya konmuştur.

Son üç âyet mümin ile kâfir arasındaki farklı durumu belirtir: Dini inkâr

eden, Allah huzurunda hesap verme korkusundan uzak olduğu için günah ve kötülükten sakınmaz. Bunun için dinsizler insanların en kötüsü, en zararlısı, müminler ise inançları gereği günahlardan sakınıp Allah rızâsına uygun iyilikler yaptıkları için insanların en iyisi, en hayırlısıdırlar. Müminler bu dünyada mutlu yaşarlar, âhirette de cennete kavuşurlar. Ebedî mutluluk Allah rızâsını elde etmek demektir. Bu da ancak Allah'a inanmak, sonsuz kudretine sığınmak ve O'na saygı duymakla olur.

Beyyine sûresi, Alak ve Kadr sûreleriyle yakın ilişkisinden dolayı Mushaf'ta bunlardan sonra yer almıştır. Çünkü Alak sûresinde ilk vahiy, Kadr sûresinde ilk vahyin geldiği gece konu edilmiş, bu sûrede ise vahiy ve nübüvvetten maksat ve gayenin ne olduğu ve Allah'ın kitap ve peygamber göndermesindeki hikmetler açıklanmıştır. Sûreden çıkan sonuca göre din ve dindarlık insan aklının uydurduğu ve yakıştırdığı bilgilerle değil Allah tarafından gönderilen kitap sahibi peygamberle kesinlik ve geçerlilik kazanır. Daha önceki din kitaplarında geleceği vaad edilen ve birtakım özellikleri bildirilen Hz. Peygamber'in vehimden, şüphe ve tereddütten uzak tertemiz bilgilerle gönderilmesi, din konusunda doğru ile yanlışı kesin çizgilerle ayıran bir belge niteliği taşır. İşte bundan dolayı sûrede Hz. Peygamber "beyyine" (kesin belge) diye tanıtılır.

Sûre ile ilgili olarak bir gün Hz. Peygamber Übey b. Kâ'b'a, "Allah 'Lem yekünillezîne keferû' sûresini (bir başka rivayette Kur'an'ı) sana okumamı emretti" buyurmuş, Übey de Allah tarafından adının anılmış olması sebebiyle sevinmiş ve ağlamıştır (Buhârî, "Tefsîr", 98/ 1-3; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 245-246). Ayrıca faziletine dair Matar el-Müzenî'den rivayet edilen, "Allah, 'Lem yekünillezîne keferû' sûresini okuyan kişinin kıraatini dinler ve şöyle söyler: Müjde olsun sana ey kulum! İzzetime andolsun

ki gerek dünya gerekse âhiret hallerinden hiçbirinde seni unutmayacağım ve seni cennete yerleştireceğim, ta ki hoşnut olasın" meâlindeki hadisle bazı tefsir kaynaklarında yer alan ve Übey b. Kâ'b'ın rivayet ettiği ileri sürülen, "Kim Lemyekün sûresini okursa kıyamet gününde sabah akşam seçkin kullarla beraber olur" anlamındaki hadisin mevzû olduğu kabul edilmiştir (İbnü'l-Cevzî, I, 239-241; Zerkeşî, I, 432).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Tefsîr”, 98/1-3; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 245-246; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 781-783; İbnü’l-Cevzî, el-Mevzû‘ât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1386/ 1966, I, 239-241; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Kur’ân, IV, 537-538; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; Âlûsî, Rûhu’l-me‘ânî, XXX, 200-208; Elmalılı, Hak Dini, IX, 5985-6005; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1980, s. 690-692.

Emin Işık

BEYYÛMÎ

البيومي

Alî b. Hicâzî el-Beyyûmî (ö. 1183/1769)

Beyyûmiyye tarikatının kurucusu Mısırlı sûfî.

1108'de (1696) Mısır'da Beyyûm kasabasında doğdu. Hıfzını ve öğrenimini tamamladıktan sonra tasavvuf yoluna girerek Hüseyin ed-Demirtaşî el-Âdilî'den Halvetiyye, Ahmed b. Abbâd eş-Şâzelî'den Şâzeliyye, Ömer b. Abdüsselâm et-Tetâvunî'den Kadiriyye, Abdurrahman el-Halebî'den Bedeviyye, Îsâ et-Taylûnî'den Nakşibendiyye tarikatlarının icâzetini aldı. Bundan dolayı "câmiu't-turuk" olarak tanınır. İrşada başladıktan sonra Kahire'de İmam Hüseyin Mescidi civarında (Hüseyniyye) oturmayı tercih etti. Aynı semtte Zâhir Camii'nde zikir halkası teşkil ederdi. İlim ve takvâsı, kısa zamanda etrafına geniş bir mürid kitlesinin toplanmasına vesile oldu. Eşkıyalık yapan pek çok kimsenin tövbe ederek müridleri arasına katıldığı rivayet edilir. Ayrıca ilim ve devlet adamlarından onun sohbetlerine devam eden kimseler de vardı. Ezher şeyhinin kendisine Ezher'den bir kürsü vermesi nüfuzunu daha da arttırdı. Daha sonra sadrazam olan Mısır Valisi Mustafa Paşa onu sevenlerden ve sohbetine devam edenlerdendi. Ali el-Beyyûmî'nin Mustafa Paşa'ya sadrazam olacağını önceden haber verdiği rivayet edilir. Mustafa Paşa sadrazam olunca onun için bir mescid, sebil ve türbe yaptırdı. Vefat ettiğinde Beyyûmiyye Camii olarak bilinen bu camideki türbesine gömüldü. Tarikat âdâbına dair, tasavvufî ve edebî konularda sekiz risâlesi bulunan Ali el-Beyyûmî'nin Câmi'u'l-esrâr fî tarîki's-sâdeti'l-Beyyûmiyye adlı risâlesi basılmıştır (Kahire, ts.).

Ali el-Beyyûmî'nin Mekke'ye sık sık yaptığı seyahatlerde göçebe kabilelere verdiği vaazlar, Mısır'dan Hicaz'a kadar olan bölgede kurucusu olduğu Beyyûmiyye tarikatının yayılmasını sağladı. Bu bölgelere gönderdiği halifeleri sayesinde müridlerinin sayısı giderek arttı. Mekke ve Medine'de Bedeviyye tarikatı mensupları kısa zamanda Beyyûmiyye'ye bağlandılar. Tarikat, kurucusu ve halifeleri zamanında Arabistan, Yemen,

Hadramut ve Mâverâünnehir'e yayıldı; oradan İran'a, Fırat ve İndus vadilerine, Hint denizi kıyılarına kadar ulaştı. Ancak halifelerinden şeyh Muhammed Nâfi'in ölümünden sonra diğer halifeleri arasında meydana gelen ihtilâflar tarikatın gücünü sarstı. Hicaz Beyyûmîleri ile Mısır Beyyûmîleri birbirinden ayrılarak her biri bağımsız hareket etmeye başladı. Vehhâbî hareketinin Hicaz bölgesine hâkim oluşuna kadar Mekke ve Medine'de bulunan çok sayıdaki Beyyûmî tekkesi hacılara sağlık hizmeti veren birer ocak görünümündeydi. 1880'li yıllarda Mekke'de sekiz, Cidde'de altı, Medine ve Tâif'te de birkaç tane Beyyûmî tekkesi bulunduğu bilinmektedir. Beyyûmiyye bugün Mısır'ın en yaygın tarikatlarından biridir.

Bedeviyye ile Beyyûmiyye arasında önemli benzerlikler bulunmakla birlikte âdâb ve erkânlarında bazı farklılıklar vardır. Beyyûmiyye genellikle "esmâ-i seb'a" zikrine önem veren bir tarikat olup cezbe, mücahede ve teslimiyet esaslarına dayanır. Bedeviyye'de tarikata intisap, şeyh ile mürid musafaha halinde iken şeyhin müride tövbe telkiniyle gerçekleşir. Beyyûmiyye'de ise telkin sırasında şeyh ile mürid, ellerinin parmakları karşılıklı olarak birbirine iyice geçmiş bir halde bulunurlar. Bedevî zikrinde dervişler ayakta vücutlarını bele kadar büker, kollarını serbest bırakırlar; Beyyûmîler ise vücutlarını bükünce ellerini çapraz olarak göğüsleri üzerine koyar, başlarını kaldırıp doğrulurken ellerini çırparlar.

Beyyûmiyye Anadolu ve Balkanlar'da hemen hemen hiç yayılmamışsa da Bedeviyye tarikatı mensupları vasıtasıyla İstanbul'a getirilmiştir. Cemaleddin Server Revnakoğlu, Kocamustafapaşa'daki Ağaçkakan Bedevî Dergâhı ile Eyüp-İslâmbey Bedevî Tekkesi'nin Beyyûmî olduğunu belirtmektedir. "Yâ Allah hû!" diyerek ve el çırparak yapılan Beyyûmî zikri İstanbul'da Bedevî ve Rifâî dervişleri tarafından şu şekilde icra edilirdi: Ayakta başlayan ism-i celâl zikri zâkirbaşının yönetiminde bir süre devam ettikten sonra şeyh efendinin kapıda görünüp uzunca bir "hû!" demesiyle Beyyûmî zikri başlardı. Kıyam safı bozulmadan aralar açılır ve yarım halka teşkil edilirdi. Artık ism-i celâl zikri, harf-i nidâ ile birlikte "yâ Allah!" şeklinde yapılırdı. Nida harfi uzatılır ve bir müddet "yâ hû!..", "yâ Allah, yâ dâim!" şeklinde kıyam zikrine devam edilirdi. Sesler perde perde yükselir ve alçalırdı. Hareketler hızlandığında dizler arasıra yere vurulur, vücut, gövde ve ayaklar daima hareketli olurdu. Zâkirler öne, arkaya, sağa, sola düzenli olarak gider gelirdi. Ayaklar kıyam zikrinde olduğu gibi bir yere

çakılıp kalmaz, ayak parmakları üzerinde yarım çark halinde dönüşler yapılırdı. Soldan sağa, sağdan sola düzgün, ölçülü bir şekilde tekrarlanan bu hareketlerin sonunda saflar toplanıp sıklaşırdı. Omuzlardan tutularak ağızlardan “hay” ism-i şerifi dökülür ve dizler yaylandırılır, başlar kıyam zikrinde olduğu gibi öne ve arkaya sallanır; “Allah Allah hû, rabbenâ yâ rahmân!” denilerek zikir tamamlanırdı. Beyyûmî zikri Osmanlılar’ın son devirlerinde ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında Eyüp-İslâmbey Bedevî Dergâhı’nda icra edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ‘Acâ’ibü’l-âsâr, I, 379-381; Harîrîzâde, Tibyân, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 230, I, vr. 194b-195[a]; Le Chatelier, Les Conferéries Musulmanes du Hedjaz, Paris 1887, s. 182-190; Serkîs, Muʿcem, I, 622; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 226; Cemaleddin Server Revnakoğlu, İstanbul Tekkeleri Notları, Divan Edebiyatı Müzesi, Arşiv B, Zrf. 36; Brockelmann, GAL, II, 462; Suppl., I, 784; II, 146, 478; Ronart, CEAC, s. 81; el-Kāmûsü’l-İslâmî, I, 416; Cl. Huart, “Beyyûmiye”, İA, II, 593; W. A. S. Khalidi, “Bayyūmiyya”, EI² (İng.), I, 1151-1152.

Hasan Kâmil Yılmaz

BEYYÛMİYYE

البيوميّة

Ali b. Hicâzî el-Beyyûmî (ö. 1183/1769) tarafından kurulan bir tarikat.

(bk. BEYYÛMÎ).

BEYZÂ

البيضاء

Allah’tan ilk feyezan eden varlık olan akl-ı evvel veya melekût âlemi anlamında kullanılan tasavvuf terimi.

Yokluk karanlığı ile varlık aydınlığı arasındaki ilk çizgi ve yaratıklar âleminin ufkunda beliren ilk varlık akl-ı evveldir. Bundan dolayı bazı mutasavvıflar mutlak gayb ve mâsivânın yok olma halini amâ ve zulmet, eşyanın var olma halini de Arapça’da beyaz anlamına gelen beyzâ veya nur terimleriyle ifade ederler.

Cürcânî’nin kaydettiğine göre (et-Taʿrîfât, “beyzâ’” md.) mutasavvıflardan bir kısmı beyzâyı “fakr” yani “imkân” anlamında kullanırlar. Fakr, bütün yoklukların kendisinden varlık kazandığı bir beyazlık ve bütün varlıkların kendisinde yok olduğu bir siyahlıktır. Mutasavvıfların “fakrü’l-imkân” dedikleri durum budur.

Bazı mutasavvıflar beyzâ terimi ile melekût âlemini kastederler. Bunların anlayışına göre melekût âlemi, Allah’ın dünyadan çok uzaklarda yarattığı ve meleklerin bulunduğu beyaz bir âlemdir. Dünyaya çok uzak oluşu sebebiyle burada bulunan meleklerin Allah’ın Âdem ve İblîs’i yarattığından ve Allah’a âsi yaratıkların bulunduğundan bile habersiz oldukları söylenir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “beyzâ’” md.; Tehânevî, Keşşâf, “beyzâ’” md.; Ca‘fer Seccâdî, Ferheng, “beyzâ’” md.; Abdurrahman-ı Câmî, Eşi‘‘atü’l-leme’ât, Tahran, ts., s. 154.

Süleyman Uludağ

BEYZÂVÎ

البيضاوي

Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286)

Müfessir, Eş‘arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi.

Şîraz kādılkudâtlığı yaptığı için “Kādî” ve “Kādılkudât” diye de tanınır. Şîraz yakınlarındaki Beyzâ kasabasında dünyaya geldi. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 100 yıl yaşadığını bildiren rivayet (İbn Habîb el-Halebî, I, 57[a]) doğru kabul edilirse hicrî 585 (1189) yılı civarında doğduğu söylenebilir. Çocukluğu Beyzâ’da geçti. Babasının, Fars atabegi Ebû Bekir b. Sa‘d tarafından başşehir kadılkudâtlığına tayin edilmesinden sonra ailesiyle birlikte Şîraz’a gitti ve hayatının çoğunu burada geçirdi. Fars emîrinin Moğollar’la iyi geçinmesinin bir sonucu olarak Moğol istilâsından kurtulmuş bulunan ve bu sebeple de istilâdan kaçan komşu ülkelerin âlimlerine sığınak teşkil eden Şîraz’da geniş bir ilmî çevre buldu. Babasından icâzet aldıktan sonra herhangi bir ilmî seyahate gerek kalmadan kendi memleketindeki Ehl-i sünnet âlimlerinden aklî ve naklî ilimleri tahsil etti. Bizzat kendisi Hz. Peygamber’e kadar varan bir ulemâ zinciri sayarak bağlı bulunduğu ilmî silsileyi zikreder (el-Gāyetü’l-kusvâ, I, 184). Bununla beraber babasının dışında doğrudan kendilerinden faydalandığı hocalarının kimler olduğu hakkında fazla bilgi yoktur. Bazı kaynaklar onun Bağdat’ta da öğrenim gördüğünü kaydeder. Hocaları arasında Nasîrüddîn-i Tûsî ve Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin bulunduğu nakledilirse de bu uzak bir ihtimaldir (bk. Ali Muhyiddin el-Karadâğī, I, 64-65).

Babasının vefatından sonra Fars Emîri Abaka tarafından Fahreddin eş-Şîrâzî’den boşalan Şîraz kādılkudâtlığına tayin edilen Beyzâvî (673/1274-75) bir müddet bu görevde kaldı, bir taraftan da talebe yetiştirdi. Kemâleddin el-Merâgı, Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî, Ahmed b. Hasan el-Cârberdî ve Zeynüddin el-Henkî (الهنكي) (veya Hebkî) meşhur talebelerindendir. Çeşitli ilim meclislerinde katıldığı münazaralarla ün

kazandı. Çağdaşlarından İbn Mutahhar el-Hillî ile yazılı münazaralarda bulunarak ona karşı üstünlüğünü kabul ettirdi. Kadılık görevinde fazla titiz ve bir anlamda müsamahasız davrandığı için bu makamdan azledilmesi üzerine muhtemelen 680'de (1281) Fars'ın yeni başşehri olan Tebriz'e gitti. Sübkî'nin kaydettiğine göre (Tabakāt, VIII, 158) burada vezirin de hazır bulunduğu bir ilim meclisine katılarak ilmî vukufunu gösterdi; vezirden tekrar Şîraz kadılığına tayin edilmesini istedi. Onu takdirle karşılayan vezir bu isteğini yerine getirdi. Bir müddet daha bu görevi sürdürdükten sonra kadılıktan ayrılarak Tebriz'e yerleşti ve ömrünün geri kalan kısmını ilim, ibadet ve riyâzetle geçirdi. Bazı kaynaklara göre ise Tebriz'de karşılaşıp sohbetlerinden faydalandığı şeyh Muhammed b. Muhammed el-Kütahtâî'den (الكتحتائي) (veya el-Kühcânî) kadılığa tayini için vezir nezdinde teşebbüste bulunmasını rica etmiş, o da kendisini ziyarete gelen vezire Beyzâvî'yi göstererek, "Şu yanındaki adam cehennemden seccade kadar bir yer talep etmektedir" diyerek kadılığa iade edilmesini istemiş, vezir de şeyhin emrini derhal yerine getireceğini söylemiştir (Keşfü'z-zunûn, I, 187). Ancak Beyzâvî şeyhin bu anlamlı sözlerinden etkilenerek talebinden vazgeçmiş ve tasavvuf yoluna girip kalan ömrünü Tebriz'de eser telif etmekle geçirmiştir. Beyzâvî'nin vefat tarihi konusunda 641 (1243) ile 716 (1316) yılları arasında değişen çok farklı rakamlar verilir. Ancak kaynakların çoğu onun 685 (1286) yılında Tebriz'de vefat ettiğini belirtir.

İlmî Şahsiyeti. İslâmî ilimlerin hemen hepsine dair birçok eser telif ederek "allâme" unvanını kazanan Beyzâvî'nin güçlü bir ilmî şahsiyeti vardır. Hayatından bahseden müellifler onun ileri derecede ilmî kabiliyete ve geniş bir kültüre sahip olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Daha çok tefsir, kelâm, fıkıh ve usûl-i fıkıh sahasında meşhur olmuştur.

a) Tefsir İlmindeki Yeri. Tefsir din ilimlerinin başı ve temel dayanağıdır. Kur'an'ı tefsir etmek için bütün dinî ilimler yanında Arap edebiyatını da iyi bilmek gerekir. Tefsir âyet, hadis, sahâbe sözü, dil kaideleri ve ulemânın görüşleri dikkate alınarak yapılmalıdır. Bir îcaz (ihtisar) harikası kabul edilen Envârü't-tenzîl adlı eseri onun tefsirciliğini gösteren en önemli kaynaktır. Beyzâvî bu eserinde kendisinden önceki başlıca tefsir kitaplarını ustaca özetlemiş, âyetlere getirdiği yorumlar yanında dil kaidelerine dayanarak yaptığı açıklamalarla da büyük bir müfessir olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte Beyzâvî'nin müfessirliği şu noktalarda

eleştirilmiştir: 1. Âyetlere verdiği mânalar birbiriyle çelişmekte ve bazı hatalar ihtiva etmektedir. 2. Sûrelerin sonunda zayıf hadislere yer vermiştir. 3. Âyetleri felsefî yorumlara tâbi tutmuş, Kur'an'ı re'y* ile açıklayıp rivayet yolunu terketmiştir. 4. Mecaz ve kinayelere dayanarak yaptığı bazı te'viller sebebiyle Sünnî tefsir çizgisinden çıkmıştır. 5. Az da olsa İsrâiliyat'a yer vermiştir. Âmilî'nin Beyzâvî tefsirinde hatalı ve çelişik bulduğu bilgiler, resulün tarifi meselesiyle Tevrat'ın Hz. Mûsâ'ya Firavun'un ölümünden önce veya sonra nâzil olması ve Hz. Süleyman'ın Beytülmakdis'i yapmasından önce veya sonra hacca gitmesi gibi önemli olmayan tarih ihtilâflarına dairdir (Envârü't-tenzîl, III, 63, 291, 389, 404, 490; IV, 84); dolayısıyla

tefsirinde bu nevi konularda birkaç hata bulunsa bile bunlar onun tefsirciliğine gölge düşürecek ağırlıkta değildir. Kâtib Çelebi Beyzâvî'nin tefsirinde zayıf hadisler bulunduğu meselesine temas ederek kalp gözü açılmış ve rabbinin ilhamlarına mazhar olmuş bir âlim olan Beyzâvî için cerh ve ta'dîl* kaidelerini kullanmanın isabetli olmayacağını savunur ve tefsirine aldığı hadislerin kabul edilmesini ister (Keşfü'z-zunûn, I, 188). Ancak bu savunmayı hadis usulü açısından kabul etmek mümkün değildir. Üçüncü tenkit, özellikle Beyzâvî'ye değil genel olarak dirâyet metoduna karşı yapılan bir tenkit olduğu için burada önemli değildir. Esasen dirâyet metodu birçok âlimin câiz görüp kullandığı bir tefsir tarzıdır ve Beyzâvî de bu metodu kullanabilecek seviyede bir âlimdir. Mecaz ve kinayelerin ışığı altında âyetlere getirdiği yorumlar dolayısıyla Sünnî bir müfessir sayılamayacağı şeklindeki itirazın da ilmî değeri yoktur. Meselâ meleklerin arşı "taşımalarını" ve etrafında "dönmelerini" (el-Mü'min 40/7), onu korumaları ve işleriyle ilgilenmeleri tarzında açıklaması Ehl-i sünnet anlayışına aykırı bulunmuştur. Halbuki bu yorum belâgat ilmine göre uygun bir açıklamadır. Nitekim "haml" (taşımak) Kur'an'da bu mecazî mâna ile kullanılmıştır (el-Ahzâb 33/72). Molla Gürânî'nin, adını zikretmeden Beyzâvî'ye yönelttiği tenkitler ise (Gāyetü'l-emânî, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 26) müellifi bilinmeyen el-Fütûhâtü'r-rabbâniyye fî def'i'ş-şübühâti'l-Kur'âniyye (Lâleli, nr. 3653/ 5) adlı risâlede cevaplandırılmıştır. Daha o zaman dünyanın yuvarlak olduğunu tefsirinde belirterek (I, 186) tabii ilimlerdeki vukufunu da gösteren Beyzâvî kendisinden sonra gelen müfessirlere kaynak teşkil etmiş (Elmalılı, X, 508) ve tefsirdeki şöhreti günümüze kadar ulaşmıştır.

b) Kelâm İlmindeki Yeri. Kelâmı dinî ilimlerin temeli kabul eden (Tavâli'u'l-envâr, s. 8) ve bu ilimle uğraşmayı bir vecîbe sayan Beyzâvî aynı zamanda önemli bir kelâm âlimidir. Ayrıca felsefî kültürün yaygın olduğu bir dönemde yaşadığı için felsefe ile ilgilenmiş, kendisinden önce Râzî ile Âmidî'nin başlattığı felsefe ile kelâmı birleştirme işini daha da ileri götürerek iki ilmin meselelerini birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde birleştirmiştir (İbn Haldûn, s. 430). Onun oldukça ileri derecedeki bu eklektik metodu daha sonra Teftâzânî ve Cürcânî'yi de etkilemiştir. Beyzâvî'nin belli başlı kelâmî konularla ilgili bazı görüşleri şöyledir: Allah'ın varlığı, âlemin hâdis* ve mümkin* oluşu (Tavâli'u'l-envâr, s. 322) ve değişikliklere mâruz kalması (Envârü't-tenzîl, I, 695) yoluyla ispat edilebilirse de mahiyeti idrak edilemez; zira O sonlu ve mürekkep bir varlık değildir. Zâtını niteleyen (haberî) sıfatların da mahiyeti bilinemez (Tavâli'u'l-envâr, s. 378; Envârü't-tenzîl, II, 245). Bu sebeple de O'nun âhirette görülmesinin nasıl olacağı dünya şartlarıyla kavranamaz. Allah'ın sıfatlarını zâtından ayrı olarak düşünmek mümkündür ve bu O'nun birliğine halel getirmez (Tavâli'u'l-envâr, s. 362). Kulların sorumlu tutulabilmesi için fiillerini Allah'ın yaratmasına bağlı olmadan yapabilmeleri gerekli değildir. Kulun, fiilin meydana gelmesinde kısmî etki yapacak bir güce sahip bulunması sorumlu tutulması için yeterli sebeptir (Envârü't-tenzîl, II, 132). Peygamberlik sadece Allah'ın irade ve ihsanına bağlı olup peygamberin fizik yapısıyla ilgili değildir. Kıyametin kopmasından önce deccal* ortaya çıkacak ve Hz. Îsâ gökten inip onu öldürecektir. Bizâtihi müdrik bir cevherden ibaret olan insan bu özelliğini, esas cevherine dahil olmayan bedenin yok olmasından (öldükten) sonra da devam ettirir ve önceden hissettiği lezzetle elemleri yine hisseder. Mîzan, âhirette herkes tarafından görülebilecek olan dili ve iki gözü bulunan bir tartı aletidir (a.g.e., II, 228). Cennetin yeri âlemin dışında yedinci kat göğün üstündeki "sidretü'l-müntehâ"nın yanındadır ve halen mevcuttur. Cehennem ise yedinci kat yerin altındadır (a.g.e., I, 279, 671; IV, 441; Tavâli'u'l-envâr, s. 446). Cehennemde ebedî olarak kalacak olanlar sadece kâfirlerdir. Hüsün-kubuh ikiye ayrılır: Eğer hüsün ve kubuha konu teşkil eden şey pratik akılla veya doğuştan bilinecek bir husus ise hüsün ve kubuhun aklî olduğunda ihtilâf yoktur; eğer hüsün ve kubuhun konusu nasların âhirette sevap veya cezaya yol açacağını bildirdiği bir mesele ise bu takdirde aklın bilgi alanı dışında kalır (Tavâli'u'l-envâr, s. 401). İmanın hakikati kalp ile tasdik etmekten

ibaret olmakla birlikte kula farz olan imanın gerçekleşebilmesi için dil ile de ikrar etmek gerekir. Zira gerçeği bilip de onu diliyle ifade etmeyen inatçılar Kur'an'da yerilmiştir (Envârü't-tenzîl, I, 87, 130; II, 76). Amel ise imanın rükünlerinden değildir; ancak üzerinde bina bulunmayan bir temel insan için yeterli olmadığı gibi amelsiz iman da yeterli değildir. Dinî emir ve yasaklar bütün insanlar için olup kâfirler de bunlardan ötürü azaba uğrayacaktır (a.g.e., II, 84). Hayatta bulunan kâfirler için istiğfarda bulunmak câizdir. Beyzâvî, felsefe ile kelâmı birleştirmesine rağmen kelâmcıların görüşlerini savunmuş, hatta bazan selefin görüşlerini benimsemiştir. Dil ile ikrara verdiği önemle, iman konusunda Eş'arîler'den farklı düşünmüş bir kelâmcı olarak görünmektedir.

c) Diğer İlimler. Beyzâvî, usûl-i fıkha dair eserleriyle bu alandaki dirayetini de kabul ettirmiştir. Onun bu yönünü Celâleddin Abdurrahman el-Kādî Nâsırüddîn el-Beyzâvî ve eseruhû fî usûli'l-fıkh adlı kitabında ele almıştır. Beyzâvî usûl-i fıkıhta Fahreddin er-Râzî ile Tâceddin el-Urmevî'nin tesirinde kalmış ve eserlerini bunların metoduna uyarak telif etmiştir. Fıkıhtaki yerini de Ali Muhyiddin el-Karadâğī el-Gāyetü'l-kusvâ'nın mukaddimesinde ele alarak incelemiştir.

Beyzâvî'nin şeyh Muhammed b. Muhammed el-Kütahtâî ile olan ilişkileri ve eserlerindeki bazı görüşleri onun tasavvufla da ilgilendiğini gösterir mahiyettedir. "Azerbaycan şeyhi" olarak da bilinen (İbnü'l-İmâd, V, 392) ve sûfîlere mahsus övgü ifadeleriyle de (kuddise sirruh gibi) anılan Beyzâvî nefis terbiyesini İslâm'ın temel rükünlerinden biri kabul eder (Envârü't-tenzîl, I, 485). Ona göre Allah'ın insana verdiği beş kabiliyet vardır. Bunlar Kur'an'da her birine işaret edilen (en-Nûr 24/35) duyu, hayal, akıl, müfekkire ve kutsiyet güçleridir. İnsan kutsiyet gücü sayesinde gayb bilgisine ve melekût âleminin sırlarına vâkıf olur. Ancak bu güç sadece peygamberlerde ve bir de velîlerde mevcuttur. Velîler bunun dışında gaybı meleklerin ilhamı vasıtasıyla da bilebilirler (a.g.e, III, 428-429; IV, 571). İnsanın bu mertebeye ulaşabilmesi için şehvet duygusu ile dünya malına olan arzusunu yok etmesi gerekir (a.g.e., I, 329-330). Beyzâvî'nin tasavvufî görüşleri hakkında fazla bilgimiz yoktur. Öyle anlaşılıyor ki onun bu alana yönelmesi ömrünün son devirlerine rastlamıştır. Bilindiği kadarıyla tasavvufa dair sadece bir eser telif etmesi de bunu göstermektedir. Bazı kaynaklar Beyzâvî'nin Hızır'dan hırka giydiğini naklederek onun Hızırıyye

tarikatına bağlı bulunduğunu ve aynı zamanda bu tarikatın kolları arasında sayılan Beyzâviyye'nin şeyhi olduğunu

kaydederse de (bk. Zebîdî, s. 43) bu hususta güvenilir bilgiler mevcut değildir. Beyzâvî hadis, nahiv, mantık, astronomi, tarih ve kozmografya ile de ilgilenmiştir. Eserleri uzun müddet Osmanlı medreselerinde ve diğer ilim meclislerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.

Eserleri. Beyzâvî'nin günümüze kadar gelen eserleri daha çok tefsir, kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh ve gramere dairdir. 1. Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Üzerinde 255 civarında şerh ve hâşiye yapılacak kadar takdir gören ve ün kazanan bu eser defalarca basılmıştır. 2. Havâssü'l-Kur'ân. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir yazmanın içinde (Hâlet Efendi, nr. 800, vr. 213ª-221ª) müstakil bir eser olarak Beyzâvî'ye nisbet edilen, ancak eserlerini zikreden kaynaklarda adına rastlanmayan bu risâle sûrelerin faziletine dairdir. 3. Tavâli'u'l-envâr* min metâli'i'l-enzâr. Kelâma dair olup basılmıştır (Kahire 1339). 4. Misbâhu'l-ervâh. Bir mukaddime ile üç bölümden meydana gelen bu eser de kelâma dairdir. Mukaddimede mantık ilminin özetini, birinci bölümde mümkinât, ikinci bölümde ilâhiyyât, üçüncü bölümde de nübüvvât ve sem'iyyât konularını ihtiva eden ve küçük boy kırk iki varaktan ibaret olan kitap öğrencilere hitap eder mahiyyette muhtasar bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 786). Ubeydullah b. Muhammed el-Fergānî tarafından el-Îzâh, adıyla şerhedilmiştir (Keşfü'z-zunûn, II, 1704). 5. Müntehe'l-münâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ. Envârü't-tenzîl'de (IV, 480) kendisine ait olduğunu belirttiği bu eser bir giriş ve iki bölümden meydana gelmiştir. Girişte insan bilgisinin Allah'ın zât ve sıfatlarının mahiyetini bilmeye yetmediği anlatıldıktan sonra birinci bölümde esmâ-i hüsnâ hadisinde yer alan doksan dokuz isim, ikinci bölümde de bu hadiste zikredilmeyip Kur'an'da ve diğer hadislerde belirtilen ilâhî isimler açıklanır. Eserin yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur (Şehid Ali Paşa, nr. 428). 6. Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. Usûl-i fıkha dair olup basılmıştır (Kahire 1326). 7. el-Gāyetü'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ. Gazzâlî'nin Şâfiî fıkhına dair el-Basît, adlı eserinden yine kendisinin ihtisar ettiği el-Vasîtü'l-muhît bi-aktâri'l-Basîṭ'in özetidir. Eser Ubeydullah b. Muhammed el-Fergānî (TSMK, Koğuşlar, nr. 768), Muhammed b. Es'ad et-Tüsterî (TSMK, III. Ahmed, nr. 1059), İbrâhim b. Abdurrahman el-Umeyrî (Selim Ağa Ktp., nr. 268), İbn

Dakīku'l-Îd (TSMK, Revan Köşkü, nr. 642), Muhammed b. Muhammed el-Aksarâyî, Muhammed b. Muhammed el-Vâsıtî (Keşfü'z-zunûn, II, 1192), Muhammed el-Yemânî (GAL Suppl., I, 753), İbnü'l-Âkūlî ve Mûsâ b. Muhammed (Îzâhu'l-meknûn, II, 140) tarafından şerhedilmiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. Zahîr tarafından da el-Kifâye adıyla nazma çevrilmiştir (Keşfü'z-zunûn, II, 1193). el-Gayetü'l-kusvâ Ali Muhyiddin el-Karadâğī'nin tahkikiyle neşredilmiştir (Kahire 1402/1982). 8. Tuhfetü'l-ebrâr. Şerhu Mesâbîhi's-sünne adıyla da bilinen kitap Begavî'nin Mesâbîhu's-sünne adlı hadis mecmuasının şerhi olup Beyzâvî'ye ait olduğu kendi ifadesiyle sabittir (Envârü't-tenzîl, II, 283). Giriş kısmında İslâm ilimlerinin taksimi ve hadis usulüne dair bilgilerin yer aldığı şerhte itikadî ve fıkhî mezheplerin farklı görüşleri belirtilir. Eserin birçok yazma nüshası mevcuttur (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 149; Fâtih, nr. 968; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 235). Brockelmann, Mesâbîhu's-sünne üzerine Tebrîzî'nin telif ettiği Mişkâtü'l-Mesâbîh, adlı esere Beyzâvî tarafından Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh, adıyla bir şerh yazıldığını belirtiyorsa da (GAL Suppl., I, 621) bu yanlıştır. Çünkü Hatîb et-Tebrîzî'nin 737 (1337) yılından sonra vefat ettiği bilinmektedir (Nâsırüddin el-Elbânî, I, 3). 9. Lübbü'l-elbâb fî 'ilmi'l-i'râb. İbn Hâcib'in nahiv konusunda yazdığı el-Kâfiye'nin muhtasarıdır. İbn Hâcib'in zikretmediği nahiv kaidelerine temas ederek el-Kâfiye'nin eksiklerini tamamlayan eser bizzat Beyzâvî'den başka Birgivî (İmtihânü'l-ezkiyâ'), Bâyezîd b. Abdülgaffâr el-Konevî (Müdricü'l-fevâ'id), Muhammed b. Ali el-Kunbâtî (Hulâsatü'l-kütüb) tarafından da şerhedilmiştir. Eser Birgivî'nin şerhiyle birlikte basılmıştır (İstanbul 1270, 1305). 10. Nizâmü't-tevârîh*. Hz. Âdem'den itibaren müellifin vefatına kadar geçen önemli olaylar, özellikle peygamberler tarihi ve ayrıca Emevîler, Abbâsîler, Sâmânîler, Gazneliler, Deylemîler, Selçuklular ve Moğollar hakkında değerli bilgiler ihtiva eden bu Farsça eser Seyyid Mansûr tarafından neşredilmiştir (Haydarâbâd 1930). Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma bir nüshası (Ayasofya, nr. 3605) bulunan eser Osmanlı padişahlarından III. Mehmed'in emriyle Mustafa b. Abdurrahman tarafından Enîsü'l-mülûk adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu tercüme de Süleymaniye Kütüphanesinde mevcuttur (Hamidiye, nr. 890). Ayrıca Bitlisli Ebü'l-Fazl Mehmed Efendi de eseri Türkçe'ye çevirmiştir. Bunların dışında mütercimi bilinmeyen başka bir tercümesi de İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 877). 11. Risâle fî ta'rîfâti'l-'ulûm ve mevzû'âtihâ. Dinî ve din dışı ilimlere ait tariflerin yapıldığı ve konularının

belirtildiği risâle orta boy üç buçuk varaktır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3684/14).

Kaynaklarda Beyzâvî'ye nisbet edildiği halde günümüze kadar ulaşmayan eserler de şunlardır: el-Îzâh (kelâm); Şerhu'l-Metâli' (Sirâceddin el-Urmevî'nin mantığa dair eserinin şerhi); Mirsâdü'l-efhâm ilâ mebâdi'l-ahkâm (İbn Hâcib'in Muhtasaru Müntehe's-Sûl ve'l-emel adlı eserinin şerhidir ki buna kendisi de Envârü't-tenzîl'de temas eder: II, 68, 359); Şerhu'l-Minhâc (kendi eserine yaptığı şerh); el-'Ayn (tefsir); Şerhu Mukaddimeti İbn Hâcib; Ta'lîk 'alâ Muhtasari İbn Hâcib; Şerhu'l-Mahsûl min 'ilmi'l-usûl; Şerhu müntehabi'l-Mahsûl fi'l-usûl (her iki eserin aslı Fahreddin er-Râzî'ye ait usûl-i fıkıh kitaplarıdır); Muhtasar fi'l-hey'e; Şerhu'l-Fusûl li't-Tûsî (astronomi); Şerhu'l-Kâfiye (nahiv); Şerhu't-Tenbîh (Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin fıkha dair eserinin şerhi); et-Tehzîb ve'l-ahlâk (tasavvuf).

Beyzâvî'ye ait olmadığı halde lakap benzerliği sebebiyle ona nisbet edilen eserler de şunlardır: el-İrşad fi'l-fıkh, et-Tebsıra fi'l-fıkh, et-Tezkire fi'l-furû'. Bu eserlerin üçü de Ebû Bekir el-Beyzâvî'ye aittir (Sübkî, IV, 97; Keşfü'z-zunûn, I, 392; Îzâhu'l-meknûn, I, 222; Hediyyetü'l-'ârifîn, I, 462). Süleymaniye Kütüphanesi kataloglarında Beyzâvî'ye nisbet edilen Fetâvâ fî hakkı'ş-şeyh İbni'l-'Arabî adlı risâle (Lâleli, nr. 3720/9; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2522) Ebü'l-Kāsım b. Hüseyin el-Beyzâvî'nin, Tebsıratü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehî ise (Ayasofya, nr. 1691, 1692) Sadreddin Konevî'nindir. August Müller Benâkitî'ye ait Târîh-i Benâkitî'nin Çin'le ilgili olan sekizinci bölümünü Abdallare Beidawaei Historia Sinensis (Berlin 1677) adıyla Latince'ye çevirip Beyzâvî'ye atfetmiş, S. Weston da aynı bölümü A Chinese Chronicle by Abdollah of Beyza adıyla İngilizce'ye çevirerek (London 1820) Beyzâvî'ye nisbet etmiştir. Ancak Quatrèmere sözü edilen eserin Beyzâvî'ye değil Benâkitî'ye ait olduğunu ispat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl (Şeyhzâde, Hâşiye kenarında), İstanbul 1282, I, 69, 87, 130, 186, 193, 237, 279, 329-330, 374, 485, 671, 686, 695; II, 76, 82, 84, 132, 207, 228, 245, 283, 356; III, 63, 128, 291, 389, 404, 428, 429, 490; IV, 84, 411, 441, 453, 469, 480, 571; a.mlf., Tavâli‘u’l-envâr, İstanbul 1305, s. 8, 322, 362, 378, 401, 446; a.mlf., el-Gāyetü’l-kusvâ (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğī), I, 184; a.e., nâşirin mukaddimesi, I, 25-96; Safedî, el-Vâfî, XVII, 379; Sübkî, Tabakāt, IV, 97; VIII, 157-158; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 309; İbn Habîb el-Halebî, Dürretü’l-eslâk fî devleti’l-etrâk, TSMK, III. Ahmed, nr. 3011, I, 57[a]; İbn Haldûn, Mukaddime, Kahire, ts. (Dârü’ş-Şa‘b), s. 430; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, I, 123-124; II, 322; III, 156; Molla Gürânî, Gāyetü’l-emânî, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 26; Süyûtî, Bugyetü’l-vu‘ât, II, 50; Dâvûdî, Tabakātü’l-müfessirîn, I, 242; Taşköprizâde, Miftâhu’s-sa‘âde, II, 57, 103; Âmilî, el-Keşkûl, I, 203; Keşfü’z-zunûn, I, 187-188, 392; II, 1032, 1116, 1192, 1193, 1323, 1481, 1547, 1616, 1698, 1704, 1705, 1798, 1854, 1858, 1878, 1959; İbnü’l-İmâd, Şezerât, V, 392; Zebîdî, ‘İkd, s. 43-44; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 87; Cevdet Bey, Tefsir Tarihi, İstanbul 1927, s. 113-115; Brockelmann, GAL, I, 530-532; Suppl., I, 621, 738-743, 753; a.mlf., “Beyzâvî”, İA, II, 593-594; Îzâhu’l-meknûn, I, 222; II, 140; Hediyyetü’l-‘ârifîn, I, 462-463; Hatîb et-Tebrîzî, Mişkâtü’l-Mesâbîḥ (nşr. Nâsırüddin el-Elbânî), Dımaşk 1380/1961, nâşirin mukaddimesi, I, 3; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1381/1961, I, 296-304; Elmalılı, Hak Dini, X, 508; Celâleddin Abdurrahman, el-Kādî Nâsırüddîn el-Beyzâvî ve eseruhû fî usûli’l-fıkh, Kahire 1401/1981, s. 133-263; Lutpi İbrahim, “al-Baydāwi’s-Life and Works”, IS, XVIII/4 (1979), s. 311-321; “Abdullah b. Ömer”, İTA, II, 324; TA, VI, 300-301; J. Robson, “al-Baydāwī”, EI^2 (Fr.), I, 1163; Andrew Rippin, “Baydāwī, al”, ER, II, 85-86; E. Kohlberg, “Bayzāwī”, EIr., IV, 15-17.

Yusuf Şevki Yavuz

BEYZÂVİYYE

البيضاويّة

Müfessir Kādî Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) nisbet edilen bir tarikat.

(bk. BEYZÂVÎ; TARİKAT).

BEYZERE

(bk. AV).

BEZCİZÂDE MEHMED MUHYİDDİN

(bk. MEHMED MUHYİDDİN EFENDİ).

BEZDEVÎ

(bk. PEZDEVÎ).

BEZEME

(bk. TEZYİNAT).

BEZÎGIYYE

البزيغيّة

Hattâbiyye’ye mensup olan Bezîğ b. Mûsâ’nın (II./VIII. yüzyıl) görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. HATTÂBİYYE).

BEZÎĞ b. MÛSÂ

بزيغ بن موسى

(ö. II. / VIII. yüzyıl)

Aşırı Şîa gruplarından Hattâbiyye’ye bağlı Bezîgıyye kolunun kurucusu.

(bk. HATTÂBİYYE).

BEZİRGÂN

بازركان

Eskiden ticaret, sarraflık, resmî ve özel müesseselere mal temini işleriyle uğraşan büyük tüccar.

Kelimenin aslı, “alışveriş yapan” anlamında Farsça bâzârgân veya bâzergândan gelmektedir. Bezirgân kelimesinin Türkçe’de ne zamandan beri kullanıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Fâtih devrine ait kanunnâme ve yasaknâme metinlerinde bezirgân tabirine sıkça rastlanmakta, “başta ipek ve kumaş olmak üzere her türlü ticaret ve alım satım işleriyle uğraşan tüccar” anlamında kullanılmaktadır (Kānunnâme-i Sultanî, s. 8, 41-45, 57). XVI. yüzyıla ait Osmanlı sancak kanunnâmelerinde ise “ticaret erbabı, ipek tüccarı, seyyar tüccar” mânalarında geçmektedir (Barkan, 196, 225, 301, 371). Gelibolulu Mustafa Âlî ise kelimeyi “zengin tüccar” anlamında kullanmaktadır (Mevâidü’n-nefâis, s. 100).

Büyük şehirlerin dışarıdan gelen sanayi maddeleri ve mâmul eşya ihtiyaçları bezirgânlar tarafından sağlanırdı. Evliya Çelebi İstanbul’un toptan gıda ve giyecek eşyasını temin eden çok sayıdaki bezirgânın bezirgân esnafı loncasını teşkil ettiklerini kaydeder (Seyahatnâme, I, 301). Kelime daha sonraları hilekâr ve tefeci tâcir için de kullanılmıştır. XVII. yüzyıldan sonra ise gayri müslim ve özellikle Mûsevî ticaret erbabına delâlet eder olmuştur. Osmanlı ülkesinde ticaret yapan beratlı Avrupa tüccarına da bazan bezirgân denilmiştir.

Osmanlı saray, bahriye ve askerî teşkilâtı içerisinde bezirgânların da bulunduğu görülmektedir. Nitekim sarayın dış hizmetlileri olan bîrûn halkı arasında Dârüssaâde ağasına bağlı bezirgânbaşı da bulunuyordu. Başlıca görevi ise çuha, bez, tülbent gibi özellikle dokuma türünden malzemeyi temin etmekti.

Yeniçeri Ocağı’nda ocak bezirgânlarının önemli iktisadî rolleri vardı.

Beytülmâlcinin idaresinde Yeniçeri Ocağı'nın malî işleri, malzemesinin temini, esâme* alım satımı gibi işleri bunlar yapıyorlardı. Başlangıçta bu görev ocak başyazıcısı tarafından yerine getirilirken daha sonra kârlı bir iş olduğu için hıristiyan ve Mûsevîler'in tekeline geçmiş, babadan oğula intikal etmek suretiyle de bezirgân aileleri teşekkül etmiştir. Bazı dönemlerde ocak bezirgânlığının kaldırılması sebebiyle bu gayri müslim bezirgânlar çeşitli huzursuzluklar çıkarmışlar, serbest olduğu zamanlarda da rüşvet vererek ocak bezirgânlığını elden kaçırmamaya gayret etmişlerdir.

Ocak bezirgânlarının İstanbul Vâlide Hanı ve diğer büyük hanlarda odaları vardı. Ocağa ait paralar, her türlü emtia, vergi ve defterler orada saklanırdı. Ocak işlerinde suistimal yapan ve ocak menfaatlerini zedeleyen bezirgânlara çok ağır cezalar verilirdi. Nitekim 15 Temmuz 1808'de suistimali tesbit edilen ocak bezirgânı Çelepan idam edilmiş, bu tarihten sonra da gayri müslim bezirgân tayin edilmeyerek bu işlerin başyazıcı tarafından yapılması istenmişti. Ancak bir süre sonra ortalık yatışınca gayri müslim bezirgânlar rüşvetle yeniden bezirgânlığı elde etmişlerdir. Ocak bezirgânlığı 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ile sona ermiştir.

Ortaçağ'lardan beri bezirgânların şehirden şehire, ülkeden ülkeye aylarca süren seyahatleri, karşılaştıkları çeşitli olaylar, surlarla çevrili Türk-İslâm şehirlerinin kapılarından giriş çıkışları, uzak ülkelerde gördükleri ve duydukları acayip şeyler özellikle halk edebiyatı için zengin ve ilgi çekici bir malzeme olmuş, halk arasında şifahî olarak dilden dile dolaşmıştır. Ayrıca, "Korkak bezirgân ne kâr eder ne ziyan"; "Bezirgân züğürtleşince eski defterleri karıştırır" gibi çeşitli atasözlerine de konu olmuştur.

İstanbul'un Kocamustafapaşa, Çarşamba ve Kabataş semtlerinde XVI ve XVII. yüzyıllarda yapılmış, fakat günümüze intikal etmemiş üç mescid, Hasköy'de Pîrî Çavuş mahallesinde bir sokak ve Kocamustafapaşa'da bir çıkmaz sokak bezirgân adını taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 227, s. 182; BA, HH, nr. 91; BA, Ali Emîrî, II. Mahmud, nr. 9758; Kānunnâme-i Sultânî ber-Mûceb-i Örf-i Osmânî (nşr. R. Anhegger – Halil İnalcık), Ankara 1956, s. 8, 4145, 57; Âlî, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis, İstanbul 1956, s. 100; Selânikî, Târih, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2259, vr. 356[a]; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 301; Râşid, Târih, IV, 252; d'Ohsson, Tableau général, VII, 22, 318; Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh (nşr. Fahri Ç. Derin – Vâhid Çabuk), İstanbul 1985, s. 238, 270, 321, 376; Cevdet, Târih, III, 83-84; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 314, 382, 407-410, 495; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 180; Barkan, Kanunlar I, s. 196, 225, 301, 371; H. Ongan, Ankara'nın 1 Numaralı Şer'iyye Sicili, Ankara 1958, s. 385; Hagop Barsoumian, "The Dual Role of The Armenian Amira Class Within the Ottoman Government and the Armenian Millet (1750-1850)", Christians and Jews in the Ottoman Empire, The Functioning of a Plural Society (nşr. B. Braude – B. Lewis), New York 1982, s. 175-176; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, s. 136, 265, 298, 300; TA, VI, 305-306; R. Ekrem Koçu, "Bezirgân", İst.A, V, 2729-2731; B. Lewis, "Bazirgan", EI[2] (İng.), I, 1157.

Mehmet İpşirli

BEZİRGÂNBAŞI CAMİİ

İstanbul Kocamustafapaşa'da XVI. yüzyılda Mimar Sinan tarafından yapılan cami.

Kocamustafapaşa semtinde Kuvây-ı Milliye caddesi üzerinde bulunmaktadır. Bezirgânbaşı Hâce Hüsrev Çelebi adında bir tüccar tarafından yaptırıldığından bu adla tanınmış, yanında kurulan tekkenin ilk şeyhi Mahfî Ramazan Efendi'den dolayı Ramazan Efendi Camii olarak da adlandırılmıştır. Ticaretle uğraşanlara verilen bir lakap olan "hâce" (خواجه) kelimesi halk arasında "hoca" ve "hacı" şeklinde de söylendiğinden caminin banisi Hüsrev Çelebi her üç şekilde de anılmıştır. Caminin kurucusu Hâce Hüsrev hakkında bilgi yoktur. Caminin inşası, hayatının son yıllarını yaşamakta olan Mimar Sinan'a sipariş edilmiş ve bir tekke ile birlikte yapılan caminin kitâbesi, XVI. yüzyılın tanınmış şairlerinden, aynı zamanda Mimar Sinan'ın da yakın dostu olan Sâî Mustafa Çelebi tarafından manzum olarak düzenlenmiştir. Hüseyin Ayvansarâyî'nin Hadîkatü'l-cevâmi' ve Mecmûa-i Tevârih adlı eserlerinde metni yanlış olarak verilen bu altı beyitlik kitâbeden öğrenildiğine göre yapı Sultan III. Murad devrinde, Hâce Kemal adlı bir kişinin yetiştirmesi olan Hâce Hüsrev tarafından tekke ile birlikte 994 (1586) yılında yaptırılmıştır. Tekkenin ilk şeyhi olan Ramazan Efendi, Karahisarlı Şeyh Muhyiddin Efendi'nin müridlerinden olup 1025 (1616) yılında vefat ederek caminin yanındaki türbeye defnedilmiştir. Halvetî tarikatının Ramazâniyye kolunun kurucusudur. Hadîkatü'l-cevâmi'de, yazıldığı XVIII. yüzyılın sonlarındaki son şeyhi Abdülaziz Efendi'ye kadar şeyhlerinin adları ve her birinin ölüm tarihleri verilmiştir. Zâkir Şükrü Efendi'nin tekkelere dair eserinde ise daha sonraki şeyhlerin adları bildirilmektedir. Ramazan Efendi Tekkesi tekkelerin kapatılması tarihine kadar açık kalmıştır.

Mimar Sinan 1588'de öldüğüne göre bu eser onun olgunluk çağında ve vefatından iki üç yıl önce yapılmıştır. Sinan'ın eserlerinin adlarını bildiren tezkirelerde Hâce Hüsrev Camii olarak kayıtlıdır. Caminin tarihçesi hakkında bilgi olmamakla beraber, 24 Temmuz 1782'de Haliç kıyısında Dibek mahallesinden çıkarak Marmara sahiline kadar uzanan büyük yangın

âfetinin tam içinde kaldığına göre büyük ölçüde zarar görmüş olması muhtemeldir. Nitekim Hadîkatü'l-cevâmi'in bazı yazma nüshalarında rastlanan bir kenar notunda, Bezirgânbaşı Camii'nin harap bir halde olduğu sırada, Yenikapı Mevlevîhânesi'nde çile çıkarmakta olan ve daha sonra padişahın musâhibliğine yükselen, mütevellisi bestekâr Hammâmîzâde İsmâil Dede Efendi tarafından 1234 (1818-19) yılında tamir ve ihya ettirildiği bildirilmektedir.

Bezirgânbaşı Camii etrafı duvarla çevrili geniş bir avlunun içindedir. Bu duvara bitişik olarak Edirne kadılarından Çavuşzâde Ahmed Efendi'nin ruhu için 1106'da (1694-95) klasik üslûpta yaptırılmış küçük bir çeşme yer almaktadır. Avlunun iki tarafında hazîre bulunmaktadır. Buradaki mezarlar arasında, caminin kurucusu Hüsrev Çelebi'nin kabri olarak kabul edilen, mermerden tarihsiz ve isimsiz bir mezar da vardır. Caminin etrafındaki hazîrede ayrıca kubbeli dikdörtgen biçiminde bir türbede Şeyh Ramazan Efendi yatmaktadır. Aynı türbede altı sanduka daha vardır. Bu türbe mimari üslûbundan açıkça anlaşıldığına göre çok geç bir dönemde yapılmış veya eski temeller üzerine yeniden inşa edilmiştir.

Bezirgânbaşı Camii'nin, mütevazi mimarisine ters düşen, âdeta Süleymaniye Camii'nin avlusunu süsleyen sahte şadırvanın daha basit ve daha iddiasız bir benzeri olan çok zarif bir şadırvanı vardır. Dikdörtgen biçiminde olan bu şadırvan mermer şebekelerle bezenmiş olup üç tarafındaki musluk aynaları Bursa kemeri biçiminde işlenerek aralarına selvi kabartmaları yapılmıştır. Haznenin üst kenarında da bir dizi tomurcuk kuşak halinde dolanır. Caminin sağ tarafına bitişik olan kesme taş minaresi Sinan'ın üslûbuna uygun biçimde uzun ve gösterişlidir. Kürsü kısmı caminin duvarları gibi bir sıra kesme taş üç sıra tuğla şeritler halinde örülmüş, gövdede ise pahların aralarına ince dikey çubuklar işlenmiştir. Bu çubuklar altta birer çiçek kabartması ile birleşirler. Mukarnaslı çıkmalar üstündeki şerefenin iki ayrı motife göre şebeke halinde işlenmiş klasik üslûpta korkulukları vardır.

Cami dikdörtgen bir plana sahip olup giriş kısmında geç bir devirde yapıldığı anlaşılan ve esas binanın mimari karakterine

uymayan kısmen ahşap kapalı bir son cemaat yeri vardır. Esas caminin duvarları, aralarda üçer sıra tuğla hatıllar olan tek sıra kesme taş tekniğinde inşa edilmiştir. Çift renkli taşlardan yapılmış yay kemerli cümle kapısının üstünde kitâbe yer alır. Duvarlarda iki sıra halinde pencereler açılmıştır. Caminin çini süslemesinin zenginliği göz önüne alınırsa üst sıra pencerelerde evvelce renkli camlı müzeyyen pencerelerin bulunduğuna ihtimal verilebilir. Bu güzel eser bir yangından veya bir zelzeleden büyük ölçüde zarar görmüş ve bu arada müzeyyen pencerelerini de kaybetmiş olmalıdır. Aynı husus örtü sistemi için de söylenebilir. Caminin evvelce kubbeli olduğunu belli edecek bir iz yoktur. Ayrıca yapıldığı devirde, esnaftan olan bir hayır sahibinin kubbeli bir cami yaptırmasına da pek ihtimal verilemez. Herhalde ilk yapıldığında da şimdi olduğu gibi ahşap bir çatı ile örtülü olmalıydı. Ancak az sonraki bir tarihte yapılan Takkeci İbrâhim Ağa Camii gibi, burada da çatı içinde ve yalnız içeriden görülen ahşap bir kubbe bulunduğu düşünülebilir. Bu ahşap kubbenin de zengin nakışlar ile bezenmiş olması gerekirdi. Pencereler gibi bu ahşap tavan ve kubbe de kaybolmuş, yerine sadece bir göbek motifinin süslediği düz ve iddiasız bir tavan yapılmıştır. Mermerden olan minber de bu caminin en azından bir yangın felâketi geçirdiğini belli etmektedir. Bu minberin yakın tarihlere kadar üst kısmı ahşap iken son yıllarda mermer olarak tamamlanmıştır. Mermer mihrap da sade, zarif ve iddiasızdır.

Bu küçük caminin mimarisinin gösterişsizliğine karşı, içinin XVI. yüzyıl İznik çiniciliğinin en parlak devrinde yapılmış çinilerle kaplanmış olduğu görülmektedir. Duvarların iç yüzleri, ikinci sıra pencereleri alt kenarları hizasına kadar tamamen çinilerle kaplanmıştır. Alt sıra pencerelerin alınlıkları da yine çini panolar ile bezenmiştir. Bu hârikulâde güzellikteki çini kaplamanın yakın tarihlerde yer yer merhametsizce tahribe uğradığı dikkati çektiği gibi zaman içinde bu çinilerde acemice yapılmış tamirler ve yamalar da farkedilmektedir. Bezirgânbaşı Camii'nin içine bir bahar havasının tazelik ve renkliliğini veren bu çinilerde, Türk çini sanatının belli başlı motiflerinin XVI. yüzyılın üstün tekniğiyle yerleştirildiği görülür. Nar çiçekleri, şakayıklar, lâleler, karanfiller, çin bulutları, yapraklar, rûmî ve hatâî kıvrımları bu çinileri doldurmaktadır. Böylece küçük ibadet mekânı, bu çinilerin zengin motifleri, göz alıcı renkleri ve parlak sırları ile canlı, ışıltılı bir görünüm kazanmıştır.

Bezirgânbaşı Camii, Mimar Sinan'ın tasarladığı ve herhalde gerçekleştirdiği ilk süslemesiyle ne yazık ki günümüze kadar gelememiştir. Fakat kaldığı kadarı ile tezyinatı, bu küçük ve mütevazi caminin mimarisinin bütün sadeliğine karşı ne kadar zengin bir süsleme ile bezendiğini belli eder. Cümle kapısının üst sövesinde görülen kalem işi nakış kalıntıları da evvelce burada varlığı anlaşılan başka tekniklerdeki süslemelerin son izleridir. Bugün daha çok Ramazan Efendi Camii olarak tanınan Bezirgânbaşı Hâce Hüsrev Camii, Mimar Sinan'ın hayatının son yıllarında ortaya koyduğu bir eser olarak önemli olduktan başka Osmanlı devri Türk sanatının genellikle üstünde durulmayan küçük eserlerinin değerli bir örneği olarak da sanat tarihinde yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 28, 76, nr. 16; a.mlf., Tezkiretü'l-bünyân, s. 34; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 66-67; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 63-64; Halil Ethem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1933, s. 77-78; K. OttoDorn, Türkische Keramik, Ankara 1947, s. 118; a.mlf., "Ornamentale Osmanischer Wandmalerei", KOr., I (1950), s. 53; Konyalı, Mimar Koca Sinan'ın Eserleri, s. 198-200; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 116; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 281; Zeki Sönmez, Mimar Sinan ile İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler, İstanbul 1988, s. 30, nr. 15, s. 66, nr. 16, s. 85, nr. 98; Semavi Eyice, "İstanbul'da Bazı Cami ve Mescid Minareleri", TM, X (1953), s. 250; a.mlf., "İstanbul Minareleri I", Türk Sanat Tarihi Araştırmaları ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 59, rs. 71; a.mlf., "Mimar Sinan'ın İhmal Edilmiş Bir Eseri: Ramazan Efendi (Hacı Hüsrev) Camii", Kültür ve Sanat Dergisi, I/2, Ankara 1989, s. 12-18; Muzaffer Batur, "İstanbul Camilerinde Çini Tezyinat; 4-Ramazan Efendi Camii", Arkitekt, XXVI/293, İstanbul 1958, s. 176-180.

Semavi Eyice

BEZİSTAN

(bk. BEDESTEN).

BEZLÜ'l-MECHÛD

بذل المجهود

Halîl Ahmed es-Sehârenfûrî (ö. 1346/1927-28) tarafından Ebû Dâvûd'un es-Sünen adlı eserine yazılan şerh.

(bk. es-SÜNEN).

BEZM-i CEM

بزم جم

Divan edebiyatında kullanılan bir remiz.

Farsça bezm (meclis, eğlence) ve Cem kelimelerinden yapılmış bir tamlama olup “Cem meclisi” anlamına gelir. Cem kelimesinin taşıdığı mâna dolayısıyla “hükümdar meclisi, sultan meclisi” anlamını da içine alır.

Cem veya Cemşîd, İran’da hüküm süren Pişdâdiyân sülâlesinin dördüncü ve en büyük hükümdarıdır. Asıl adı olan Cem’e “ışık” anlamına gelen şîd kelimesi sonradan ilâve edilmiştir. Cem İran mitolojisine göre 700 yahut 1000 yıl yaşamıştır. İnsanlara faydalı olan birçok sanatı bulmuş, Nevrûz’un yıl başı ve bayram olarak kabul edilmesini sağlamış ve şarabın icadı da ona mal edilmiştir. Bunun için adı zevk ve eğlence sembolü olarak efsaneleşmiş, “iktidar ve ululuk” anlamında da kullanılarak bu özellikleriyle edebî bir remiz ve mazmun olmuştur.

Klasik Fars ve Türk edebiyatlarına göre ilk defa içki meclisi kurarak “bezm”i icat eden Cem olduğu için bezm ona izâfe edilmiş ve “bezm-i Cem” tamlaması bu şekilde ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak her türlü içki meclisine “bezm-i Cem” veya kısaca “bezm” denilmiş ve bu terim klasik edebiyat konuları arasında önemli bir yer tutmuştur. Bezm-i Cem’e âyîn-i Cem, bezm-i nûşânûş, bezm-i cihân, bezm-i has, bezm-i mahabbet, bezm-i safâ, bezm-i vuslat, bezm-i mey, bezm-i işret, meclisi Cem gibi adlar da verilmiştir.

Sâkînâme türündeki eserlerde bezmden çeşitli yönleriyle bahsedilir. Bezm-i Cem’in en önemli kişileri âşık, sâkî ve mutrip olmakla beraber bazan yâran, ağyâr ve pîr-i mugan da bunlara dahil

edilir. Bezm bir ırmak kenarında veya güller arasında yanyana oturularak bir halka oluşturmak suretiyle tertip edilir. Sâkî, Cem’in efsanevî kadehi câm-ı Cem’le veya “rıtl-ı girân”la ortada durup herkese sırayla içki sunar.

Bezmde âdâba uymak şarttır ve hafiflik kabul edilmez. Nitekim Riyâzî, “Meclisi Cemşîd ü Cem zîrâ ki hiffet istemez” demiştir. Bu mecliste herkes eşittir. Humar hoş görülebilir; ancak ağlamak ayıptır. Mecliste dünyanın fâniliği ve eldeki yaşama fırsatının kaçırılmaması düşüncesiyle hareket edilir. Zira bu fırsatı kaçırdığı için Cem bile pişmanlık duymuştur. Fâizî bunu, “Cem fırsatı fevte nâdim olmuş” mısraı ile ifade etmiştir. Bezm hali ile rezm (savaş) hali nöbetleşe yaşandığından bezmde rezme hasret çekilir. Çünkü birisinin varlığı diğerinin hasretle anılmasına sebep olur. Nedîm’in, “Zamân-ı rezm geçti şimdi vakt-i bezmdir söylen” mısraı da bu hususa işaret etmektedir.

Bir tasavvuf terimi olarak bezm-i Cem “zikir meclisi, zikir halkası, mürşidin irşad toplantısı” gibi mânalara gelir. Pîr-i mugan olarak da anılan mürşid rıtl-ı girân vasıtasıyla takdim ettiği aşk şarabı ile ilahî aşkı ve nefsi terbiye yollarını müridlerine telkin eder. Zikir meclisleri tarikatın özelliklerine göre farklılık arzeder. Bu anlamda bezm-i Cem ve benzeri törenlere genel olarak ayn-ı cem‘ de (aynü’l-cem‘) denilmektedir. “Toplantıların en faziletlisi” veya “tevhidin tâ kendisi” mânasına gelen bu terkipte yer alan cem‘ (جمع) kelimesi “toplanma, bir araya gelme” anlamında bir masdar ve tasavvufî bir terim olmakla beraber söyleyişteki yakınlığı sebebiyle Cem (جم) ile karıştırılmıştır. Aynı şekilde “göz, kaynak; hâlis” gibi mânalara gelen ayn (عين) kelimesi de âyin (آيين) ile karıştırıldığından tamlama halk arasında âyîn-i Cem şekline dönüşmüş ve bu şekilde kullanılır olmuştur. Ancak âyîn-i Cem sadece Bektaşî ve Alevîler’in toplantıları için kullanılan bir tabirdir.

Alevî ve Bektaşîler’de mahiyeti itibariyle bir içki ve eğlence meclisi özelliğine de sahip olarak icra edilen bu törenler, Alevîler’de hasat tamamlandıktan sonra dedelerin, bağlıları arasındaki ihtilâfları halletmek, dargınları barıştırmak, hediyelerini almak için köylere giderek düzenledikleri “görgü-sorgu” toplantıları başlamadan, Bektaşîler’de ise tarikata giriş yahut niyaz töreni bittikten sonra toplantı meclisinde dem almak, gülbank çekmek, nefesler okumak suretiyle yapılır (Mevlevîlik’teki ayn-ı cem‘ için bk. MEVLEVÎ ÂYİNİ).

Bezm-i Cem divan edebiyatı yanında başta Bektaşî şairleri tarafından olmak

üzere halk edebiyatında da “içki meclisi” anlamında kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Levend, Divan Edebiyatı, s. 156-157; Pakalın, I, 125; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 28, 80; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 9, 101-102; a.mlf., Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 68-69, 138-139; a.mlf., Mesnevî Şerhi, İstanbul 1985, I, 284; II, 256-257; Şevket Kutkan, Nedim Divanından Seçmeler, İstanbul 1981, s. 243; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 175, 182-183; “Bezm-i Cem”, TDEA, I, 423.

İskender Pala

BEZM-i ELEST

بزم الست

Allah’la yaratılışları sırasında insanlar arasında yapıldığı kabul edilen sözleşme için kullanılan bir tabir.

Farsça’da “sohbet meclisi” anlamına gelen bezm kelimesiyle Arapça’da “ben değil miyim” mânasında çekimli bir fiil olan elestüden oluşan bezm-i elest terkibi, “Ben sizin rabbiniz değil miyim” hitabının yapıldığı ve ruhların da “evet” diye cevap verdikleri meclis anlamını ifade eder. Bu tabirdeki “elest” kelimesi A‘râf sûresinin 172. âyetinden alınmıştır. Bu âyette, geçmişte Allah’ın Âdem oğullarından yani onların sırtlarından (veya sulplerinden) zürriyetlerini çıkardığı, kendilerini nefislerine şahit tuttuğu ve onlara, “Ben sizin rabbiniz değil miyim” diye hitap ettiği, onların da “evet” dedikleri belirtilmiştir. Allah’la insanlar arasında vuku bulan bu sözleşmeye “mîsâk”, “kālû belâ”, “ahid”, “belâ ahdi”, “rûz-i elest”, “bezm-i ezel” ve “bezm-i elest” gibi çeşitli adlar verilmiştir. Bunlardan en çok kullanılanı, özellikle Osmanlı dinî-tasavvufî edebiyatında meşhur olanı “bezm-i elest” terkibidir. Kur’ân-ı Kerîm’in diğer bazı âyetlerinde de aynı konuya dair açık veya dolaylı ifadeler bulmak mümkündür. Rûm sûresinde yer alan bir âyette (30/30) “ed-dînü’l-kayyim” (süreklilik özelliği taşıyan dosdoğru din) tâbiriyle anılan Hak dinin Allah tarafından insan fıtratına tevdi edildiği ve onun bu temel özelliğinin değişmeyeceği ifade edilir. Peygamberler tarihinde tevhid inancının büyük savunucusu Hz. İbrâhim başta olmak üzere diğer peygamberler de tebliğ hayatlarında dîn-i kayyim denilen bu ilâhî-fıtrî inancı bir irşad aracı olarak kullanmışlardır (meselâ bk. el-En‘âm 6/161; Yûsuf 12/40). Yine Kur’ân-ı Kerîm’in muhtelif âyetlerinde Cenâb-ı Hakk’ın Hz. Âdem’den, Âdem oğullarından, çeşitli peygamberlerin ümmetlerinden Hak yoldan sapmayacakları konusunda söz aldığı ve onlarla bir nevi antlaşma akdettiği ifade edilir (bk. M. Fuad Abdülbâkī, “ahd”, “mîsâk” md.leri; ayrıca bk. MÎSÂK).

Konu ile ilgili olarak hadis diye nakledilen bazı ifadeler de mevcuttur. Bu rivayetlerde belirtildiğine göre Allah Âdem’i yaratınca kıyamete kadar

gelecek olan bütün insanları onun sırtından (sağ ve sol tarafından) veya sulbünden zerreler halinde çıkarmıştır (el-Muvatta', "Kader", 2; Müsned, I, 272). Übey b. Kâ'b'den kendi görüşü olarak nakledilen bir rivayete göre Allah bu zerrelere ruh ve şekil verip onları konuşturmuş, sonra da kendilerini şahit tutarak, "Ben sizin rabbiniz değil miyim" hitabında bulunmuş, kıyamet gününde bundan habersiz olduklarını ileri sürmemeleri için bütün kâinatı ve Âdem'i şahit tutmuş ve daha başka tavsiyelerde bulunmuş, onlar da bütün bunları kabul etmişlerdir (Müsned, V, 135).

Bezm-i elestte yapılan sözleşmenin zamanı, yeri ve keyfiyeti konusunda İslâm âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunları iki grupta toplamak mümkündür.

1. Allah'ın insanlardan aldığı ahid insan türünün fiilen dünyaya gelişinden önce gerçekleşmiş, bütün insanların zürriyeti Âdem'in sırtından zerreler halinde çıkartılmış, onlara ruh ve akıl verilerek ilâhî hitapta bulunulmuş, onlar da buna sözlü olarak cevap vermişlerdir. Bu tür haberlerin mecaz ve temsil yoluyla açıklanması uygun değildir, söz konusu olayın gerçekten vuku bulduğuna inanmak gereklidir. Zira âyet ve hadislerin zahirî mânalarını terkedip te'vil yolunu benimsemek için haklı bir gerekçe yoktur. Selefiyye, Sünnî kelâmcıların ekserisi, sûfî âlimler ve Şîa bilginlerinin çoğunluğu bu görüşü benimser. Bu âlimler sözü edilen ahdin gerçekleştiği yer konusunda kesin görüş belirtmekten çekinmişlerdir. Çünkü bazı rivayetlerde bunun Hz. Âdem'in yeryüzüne indirilmesinden önce gökte vuku bulduğu, bazılarında Mekke yakınlarındaki Na'man'da, diğer bazı rivayetlerde ise Hindistan'ın

Dehnâ adlı bir bölgesinde gerçekleştiği bildirilmektedir (İbn Ebû Âsım, I, 87, 89; Taberî, Tefsîr, XIII, 226, 242; a.mlf., Târîh, I, 133-136).

2. İnsanların bedenleriyle birlikte dünyaya gelmelerinden önce zerreler halindeki zürriyetlerinden (ruhlarından) topluca alınmış bir ahid yoktur. Naslarda sözü edilen sözleşme mecazi anlamda olup bedenlerin yaratılmasıyla gerçekleşmiştir. Bu temel görüşü benimseyenlerin bazılarına göre mîsâk zürriyetlerin baba sulbünde yaratılışı sırasında, bazılarına göre anne rahmine yerleşip organik teşekkülünü tamamlaması esnasında vuku bulmuştur (Elmalılı, III, 2328-2331). Sözleşmenin dünyadaki yaratılışla

tahakkuk ettiğini kabul edenlerin çoğunluğuna göre ise bu olay her insanın baba sulbünden anne rahmine intikal etmesiyle başlar, burada oluşum devresini tamamlayıp dünyaya gelmesinden sonra bulûğ çağına girinceye kadar sürer. Çünkü insanın kendisini ve çevresini tanıması, bilgi sahibi olması bu devreye ulaşmasıyla mümkündür. Böylece âkıl-bâliğ olan her insan yaratılmış olduğunu ve yaratıcısına itaat etmesi gerektiğini hem kendisi hem de diğer nesne ve olaylar hakkında tefekkür ve muhakemelerde bulunarak kabul eder. Şüphe yok ki Allah zihnî ve kalbî fonksiyonu insanların psikolojik muhtevasına fıtrî bir özellik olarak yerleştirmiş, iç ve dış âlemde kendi varlığına ve birliğine kılavuzluk edecek birçok delil yaratmış, insanları kendi ulûhiyyetini kavramalarına yetecek ölçüde bilgi kapasitesiyle donatmış, böylelikle sanki onlara, “Ben sizin rabbiniz değil miyim” diye sormuş, onlar da “evet” diyerek bunu tasdik etmişlerdir. İşte insanın Allah’ın varlığını ve birliğini kavrayabilecek bir nitelikte yaratılmış olması sözlü olmayan, fakat fıtrî denebilecek bir ahid ve mîsâk niteliğindedir. Esasen mecaz ve temsile dayanan bu tür ifadeler Arap dilinde sıkça kullanılır; ayrıca, “Allah göğe ve yere, isteyerek veya istemeyerek geliniz, dedi; onlar da, isteyerek geldik, dediler” (Fussılet 41/11) meâlindeki âyette olduğu gibi bunların örnekleri Kur’ân-ı Kerîm’de de mevcuttur. Kaynaklarda Mu‘tezile’ye nisbet edilen bu görüş Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin yanı sıra bazı Eş‘arî ve Şiî âlimlerce de benimsenmiştir. Fahreddin er-Râzî de tutarsız ve tenkit edilebilecek bir noktası bulunmadığını belirtmek suretiyle bu görüşe temayül göstermiştir (Tefsîr, XV, 47). Yukarıdaki iki görüşten ilkini insan türüne ait umumi bir sözleşme, ikincisini de her ferdin bizzat yaptığı sözleşme olarak değerlendirenler de vardır (Elmalılı, III, 2329).

Allah’ın insanlardan ahid ve mîsâk almasını, kendi varlığı ve birliğinin idrakini insanın psikolojik muhtevasına yerleştirmesi ve bunun sonucu olarak onun akıl yürütmeye ihtiyaç duymaksızın bu gerçeğe vâkıf olması şeklinde anlayanlar da vardır. Başta İbn Teymiyye olmak üzere Selefiyye’nin müteahhir dönem âlimleri bu görüştedirler. Onlara göre Hz. Peygamber’in her doğan çocuğun “fıtrat üzere” yaratıldığını haber vermesi bunu teyit etmektedir. Sahih olmayan rivayetlere dayanarak bedenlerin yaratılmasından önce insanların ruhlarının Âdem’in sırtından çıkartılmış ve onlarla Allah arasında karşılıklı bir konuşma cereyan etmiş olduğunu iddia etmek doğru değildir. İbnü’l-Arabî de mîsâkla insan fıtratı arasında sıkı bir

ilişkinin bulunduğuna dikkat çekmiştir.

Bezm-i elest ile ilgili olarak ileri sürülen iki ana görüşün ikincisini benimseyenler, söz konusu anlaşmanın bedenlerin yaratılmasından önce Allah ile insan zürriyetleri (ruhları) arasında karşılıklı bir konuşma şeklinde gerçekleşmediği hususunda ittifak etmiş bulunmaktadırlar. Onlara göre ilgili âyette zürriyetlerin Âdem'den değil de Âdem oğullarının sırtlarından çıkartıldığının bildirilmesi, kendilerinden nefisleri de şahit tutularak söz alındığının haber verilmesine rağmen böyle bir mîsâkın insanlarca hatırlanmaması, bu tür bir anlaşmanın fizik açıdan imkânsız olması, ayrıca mantıklı bir açıklamadan yoksun bulunması ve nihayet bu konuda ileri sürülen hadislerin sahih olmaması, bezm-i elestin Allah'la insan zürriyetleri arasında geçen karşılıklı konuşma anlamına gelmediğini gösteren delillerin başlıcalarıdır. Birinci görüşü savunanlara göre ise zürriyetlerin beyaz ve siyah zerreler halinde yaratılışına ilişkin hadisler zayıf görülse bile Kur'ân-ı Kerîm'de Âdem oğullarının sırtlarından çıkartılan zürriyetlere, "Ben sizin rabbiniz değil miyim" diye hitap edildikten sonra onların tekitli bir ifade ile "evet" diyerek cevap verdiklerinin açıkça belirtilmesi, insanların hitaba kabil olabilmeleri için belli bir bünyeye değil şuura sahip olmalarının gerekli bulunması, zürriyetlerin Âdem'in veya Âdem oğullarının sırtlarından çıkartılması insan gücüne ve bilgisine nisbetle imkânsız ve mantıksız görünmekle birlikte Allah'ın engin kudretine ve ilmine nisbetle mümkün ve mâkul olması, bezm-i elestin Allah'la insan zürriyetleri arasında karşılıklı bir konuşma şeklinde gerçekleştiğini gösteren delillerdir.

Öyle görünüyor ki Mu'tezile tarafından ileri sürülen ve daha sonra bazı Sünnî ve Şiî âlimlerce de benimsenen ikinci görüşü savunanlar, naslarda ayrıntılı bir şekilde açıklığa kavuşturulmayan bezm-i elest hadisesini Sünnî çoğunluğun kabul ettiği şekliyle aklen izah etme imkânını bulamadıkları için reddetmişler ve ilgili nasları te'vil etme ihtiyacını duymuşlardır. Nasların haber verdiği bir olayın tecrübe dünyasının kanunlarını aşmış bulunması o nasların mutlaka te'vil edilmesini gerektirmez, görüşünden hareketle Sünnî çoğunluğun açıklamasını doğru kabul etmek mümkünse de bezm-i elestin mahiyetinin bilinemeyeceğine inanmak daha isabetli görünmektedir. Konu ile ilgili olarak ileri sürülen iki görüşe ait delil ve itirazların incelenmesinden anlaşılacağına göre Sünnî çoğunluğa muhalif görüşün en önemli dayanağı, insanların söz konusu hadiseyi hatırlamaması

ve birçok kişinin Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmemesidir. Halbuki kişiye irade hürriyetinin tanınması ve dünyanın bir imtihan sahnesi oluşu dikkate alınınca bu olayın insanlara unutturulmuş olması tabii karşılanabilir. Nitekim bir hadiste, Hz. Âdem'in kendisine yapılan uyarıya rağmen ilâhî buyruğu tutmadığı gibi zürriyetinin de dünyaya gelmeden önce (hilkatin başlangıcında) yaratıcının varlığı ve birliğini ikrar ettiği halde dünyaya geldikten sonra inkâra ve şirke saptığı, bütün bunların Hz. Âdem'e ve zürriyetine yapılan ilâhî hitabın unutturulması sonucunun ortaya çıktığı belirtilmiştir (Tirmizî, "Tefsîr", 8). Birçok insanın inkâr ve şirk yolunu tutmasına gelince, aynı problem insanlardan alınan mîsâkı mecazi anlamda kabul edip onu yaratıcının varlığını ve birliğini idrak etmeye yardımcı olacak akıl ve fıtratla açıklayan görüş sahipleri için de söz konusudur. Zira inkâr ve şirk içinde bulunanlar selim bir yaratılışa ve akıl yürütme imkânına sahip olmalarına rağmen bu sapıklığa düşebilmekte, hatta bâtıl inançları için aklî gerekçeler bile ileri sürebilmektedirler. Kur'an'da insanların "ashâbü'l-yemîn" ve "ashâbü'ş-şimâl" gruplarına ayrılması (el-Vâkıa 56/89), bedenlerin yaratılmasından önce insan zürriyetlerinin Hz. Âdem'in sırtından zerreler halinde çıkarıldığı fikrini desteklemektedir. Nitekim bazı müfessirler yaratılışın başlangıcında "ashâbü'l-yemîn"e Hz. Âdem'in sağ tarafından, "ashâbü'ş-şimâl"e

de sol tarafından yaratılanlar anlamını vermişlerdir (M. Reşîd Rızâ, III, 389; Elmalılı, III, 2329).

Selefiyye'nin müteahhir dönem âlimlerince ileri sürülen görüş ise daha çok onların, ruhun bedenle birlikte yaratıldığı tarzındaki fikirleriyle irtibatlıdır (bk. İbn Kayyim, s. 252). Eğer bezm-i elestteki sözleşme birinci görüşe göre açıklanırsa ruhun önceden yaratıldığını kabul etmek icap eder ki onların kanaatine göre bu doğru değildir. Sünnî âlimlerin çoğuna göre ise ruhlar bedenlerden önce yaratılmıştır (Zemahşerî, I, 547). Esasen Selefiyye'nin bezm-i elestteki sözleşmeyi Allah'ın varlığı ve birliğine dair zaruri bilgilerin insan ruhunun derinliklerine yerleştirmesiyle açıklaması da dünyaya gelmelerinden önce ruhlara sözlü bir telkin yapılmasını gerektirir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın da belirttiği gibi (Hak Dini, III, 2326-2327) bezm-i elestteki sözleşmenin keyfiyeti bilinmese bile bunun en azından bir "kelâm-ı nefsî" ile vuku bulduğunu kabul etmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, “rûh” md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “‘ahd”, “mîsâk” md.leri; el-Muʿcemü’s-sûfî, s. 830-831, 1128; el-Muvatta’, “Kader”, 2; Müsned, I, 272; III, 127, 129; V, 135; VI, 441; Tirmizî, “Tefsîr”, 8; İbn Sa‘d, Tabakāt, I, 28; İbn Ebû Âsım, Kitâbü’s-Sünne (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, I, 87, 89; Taberî, Câmi‘u’l-beyân (Şâkir), XIII, 222, 226, 241, 242, 244; a.mlf., Târîẖ (Ebü’l-Fazl), I, 133-136; Mâtürîdî, Te’vîlâtü’l-Kur’ân, Üsküdar Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 272b-273ᵃ; Makdisî, el-Bed’ ve’t-târîh, II, 96; Halîmî, el-Minhâc, I, 153-156; Kuşeyrî, Letâ’ifü’l-işârât (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1981, I, 585; Pezdevî, Usûlü’d-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 211-213; Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 547; II, 128; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, III, 284, 286; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XV, 46-50; Kurtubî, el-Câmi‘, VII, 314; İbn Teymiyye, Der‘u te‘âruzi’l-‘akl ve’n-nakl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1979, VIII, 410-411, 414, 483-487; İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûḥ (nşr. M. Üneys İyâde – M. Fehmî el-Mercânî), Kahire, ts. (Mektebetü’n-Nâsır), s. 252, 270-273; Şerhu’l-‘Akīdeti’t-Tahâviyye (nşr. Abdullah et-Türkî – Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1408/1987, s. 208-211; Şa‘rânî, el-Yevâkīt ve’l-cevâhir, Kahire 1378/ 1959, I, 114-116; İsmâil Hakkı Bursevî, Rûhu’l-beyân, İstanbul 1389, III, 273, 275; Âlûsî, Rûhu’l-me‘ânî, IX, 103-104, 107-108; Meydânî, Şerhu’l-‘Akīdeti’t-Tahâviyye (nşr. M. Mutî el-Hafîz), Dımaşk 1402/1982, s. 80; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, III, 389; IX, 294, 387; Elmalılı, Hak Dini, III, 2324-2331; Muhammedî er-Riyşehrî, Mîzânü’l-hikme, Kum 1982, III, 101; Mustafa Sâminâ, “Rûz-i Elest”, Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ‘Ulûm-i İnsânî, sy. 103, Tebriz 1974, s. 27 vd.

Yusuf Şevki Yavuz

BEZM-i ELEST

بزم الست

EDEBİYAT.

Bezm-i elest dinî-tasavvufî edebiyatta bazan yalnızca “elest” şeklinde geçer ve “bezm-i ezel” olarak da bilinir. Bezm-i elest terkibi kelime oyunları, edebî sanatlar, vezin ve kafiye endişesi vb. sebeplerle şiirde “bezm-i cân”, “kālû belâ” gibi çeşitli tamlama ve tabirler halinde de kullanılmıştır. Allah ile ruhlar arasındaki en eski meclisi ifade eden bu terkibin yerine “belâ ahdi” (belî ahdi) şeklinin kullanıldığına da rastlanır.

Klasik Şark-İslâm edebiyatlarındaki yaygın anlayışa göre âşıklar sevgililerine elest bezminde âşık olmuşlardır. Elest günündeki ruhlar meclisinde âşık uyanık olduğunu, sevgilisini ilk defa orada gördüğünü ve görür görmez hemen âşık olduğunu söyler. Bu aşkın o günden beri sürüp geldiğini, aşk şarabının kendisine o gün içirildiğini ve cömertliğin o gün takdir edildiğini belirten âşık, sevgilinin en büyük âşığının da kendisi olduğunu ima eder. Âşığın elest günündeki uyanıklığı mecazidir, aslında âşık sevgilinin güzelliği karşısında sarhoş ve sergerdândır. Bu hal o günden beri devam ettiğinden âşığın olup bitenlerden haberi yoktur ve haberdar olmayı da istemez. Çünkü o gün herkes söz vermiş ve yemin etmiştir. Sevgilinin aşkına sadık kalacağına dair söz veren âşık da bunu yerine getirmek mecburiyetindedir.

Bazan işret meclisi (bk. BEZM-i CEM) ile bezm-i elest arasında bir ilişki kurulur. Aynî’nin, “Sâkî-i bezm-i eleste hem-dem idim bir zaman/İşte o günden beri hâtır-nişânımdır kadeh” beytinde de ifade edildiği gibi içki meclisinde bulunan unsurların bezm-i elestte de bulunduğu söylenerek oradaki içkiden ve sâkîden söz edilir. O gün içilen aşk şarabının verdiği sarhoşluğun da ebedî bir etkisi olduğu dile getirilir.

Elest bezminde “belî/belâ” (evet) diyenlerin mümin, “hayır” diyenlerin ise

kâfir oldukları hususundaki halk inancı edebiyata da yansımıştır. Bu inanıştan dolayı âşıklar o mecliste sevgili yüzünden küfre düştüklerini söylerler. Nâilî'nin, "Gönül ki kâfir-i deyr-i elest olup kalmış/Bakıp cemâline sûret-perest olup kalmış" beyti bu hususu ifade etmektedir. Dinî-tasavvufî edebiyatta bezm-i elest ile ilgili daha değişik inanış ve görüşlere de rastlamak mümkündür. Âşık, ruhlara dünyadaki hisse ve nasiplerinin bezm-i elestte paylaştırıldığını, akıl sahibi olanların o gün aşkı seçtiklerini anlatır. Ezel sâkîsinin sunduğu içki ile sarhoş olup hâlâ ayılmadığını belirten âşık, bu sarhoşluğun harâbat ehli olmakla dünyada da devam ettiğini çeşitli şekillerde ifade eder (ayrıca bk. MÎSÂK).

BİBLİYOGRAFYA

Levend, Divan Edebiyatı, s. 307 vd.; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 76; Abdülbâki Gölpınarlı, Alevî-Bektaşî Nefesleri, İstanbul 1963, s. 192; a.mlf., Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 185; a.mlf., Mesnevi ve Şerhi, İstanbul 1985, I, 296-299; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 411; Şemsettin Kutlu, Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1983, s. 501; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlil), Ankara 1987, s. 102; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, s. 153; Necmettin Halil Onan, İzahlı Divan Şiiri Antolojisi, İstanbul 1940 → 2. bs. 1989, s. 232; Pakalın, I, 227-228; Ahmet Debbağoğlu, "Bezm-i Elest", TDEA, I, 423-424.

İskender Pala

BEZM ü REZM

بزم و رزم

Azîz b. Erdeşîr Esterâbâdî’nin (ö. 800/1398’den sonra) Kadı Burhâneddin adına yazdığı XIV. yüzyılın ikinci yarısına ait Farsça tarih.

(bk. ESTERÂBÂDÎ, Azîz b. Erdeşîr).

BEZMİÂLEM VÂLİDE SULTAN

(ö. 1853)

Sultan II. Mahmud'un "ikinci kadın"ı ve Sultan Abdülmecid'in annesi.

Hayatına dair çok az bilgi vardır. Doğum yeri ve tarihi kesin olarak bilinmemekte, hakkındaki bazı kayıtlardan, küçük yaşta esirciler eliyle saraya câriye olarak teslim edilen bir Gürcü kızı olduğu anlaşılmaktadır. Sarayda yetiştirilip eğitildikten sonra Sultan II. Mahmud'un hanımı oldu; daha sonra ondan bir şehzade (Abdülmecid) dünyaya getirince "ikinci kadın"lığa yükseldi (25 Nisan 1823). Sultan Mahmud'un vefatından sonra, on altı yaşını henüz bitirmiş olan oğlu Abdülmecid tahta geçince Bezmiâlem de Vâlide Sultan ve Mehd-i Ulyâ-yı Saltanat unvanını kazandı (30 Haziran 1839). Daha çok Bezmiâlem Vâlide Sultan adıyla tanındı.

Tahta çıktığında Sultan Abdülmecid'in henüz çocuk denecek bir yaşta bulunması ve devlet işlerinde tecrübesiz oluşu, annesinin devlet ve hükümet işlerinde bizzat yol gösterici ve müessir rol

oynamasına yol açtı. Vâlide Sultan hemen bütün hayatı boyunca bu rolünü başarı ile yerine getirdi. Padişahın memleket içindeki seyahatleri sırasında saray ve devlet işleriyle ilgilendi, gerektiğinde devlet ve hükümet erkânına emirler verdi, hatta resmikabul ve ziyafetler de düzenledi. Vâlide Sultan yakalanmış olduğu amansız bir hastalık sonucunda 3 Mayıs 1853 günü Beşiktaş Sarayı'nda vefat etti ve aynı gün Sultan II. Mahmud Türbesi'ne defnedildi.

Bezmiâlem Vâlide Sultan akıllı, tedbirli, şefkatli ve cömert bir kadın, dünyevî hırs ve gösterişlerden kendini alıkoymaya muvaffak olmuş seçkin bir kimse idi. Bu özellikleriyle, Osmanlı tarihinde birtakım entrika ve desiseler yüzünden birçok fecaate sebep olan bazı kadınlardan tamamen ayrı bir şahsiyete sahipti. Oğlu Abdülmecid'in israf ve gösteriş iptilâsına bir ölçüde engel olabilmiş, gerektiğinde devlet işlerinde kendisine yardımcı olmuş, fakat mevkiini hiçbir zaman kötüye kullanmamıştır. Oğlunun

padişahlığı sırasında devletin kendisine tahsis etmiş olduğu maaş ve diğer gelirlerini fakirleri doyurmak, ihtiyaçlarını gidermek, rahmet ve şükranla anılmasına vesile olacak pek çok hayır eseri yaptırmak yolunda sarfetmiştir. Bu arada tarikat erbabını gözetmeyi, tekke ve dergâhlara büyük ölçüde bağışlarda bulunmayı da ihmal etmemiştir. Bizzat mahalle aralarında dolaşarak fakir ve muhtaçlara yardım elini uzatması, yetim ve kimsesiz kızları evlendirmesi, borcunu ödemeye gücü yetmeyenlere ve hapse düşmüş kimselere çeşitli malî ve nakdî yardımlarda bulunması (BA, İrade-Dahiliye, nr. 9035), ince ruhlu, şefkat ve merhamet sahibi bir insan olduğunu gösterir.

Vakıfları ve Hayır Eserleri. Bezmiâlem Vâlide Sultan ülkenin çeşitli yerlerinde pek çok hayır eseri ve vakıf meydana getirmiş, bunların devamlılığını sağlamak maksadıyla da gelir getiren çok sayıda emlâk ve “nükūd-i mevkūfe” bırakmıştır. Kurmuş olduğu vakıfların bir kısmı ile bunların akarları, 1256-1267 (1840-1851) yılları arasında tanzim edilen ve on dört vakfiyeyi ihtiva eden 400 sayfalık bir vakıfnâmede tesbit ve tescil edilmiştir (vakıfnâmenin aslı ile bir sûreti Ankara’da Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi’ndedir). Bu vakıfnâmede belirtilenlerin dışında Vâlide Sultan’ın daha birçok hayratı vardır. Ayrıca harap olmuş veya tamamen ortadan kalkmış pek çok eseri de tamir ve ihya ettirmiştir. Hayır eserlerinden önemli olan bazıları şunlardır:

a) Hastahaneler. 1. Gurebâ-yi Müslimîn Hastahanesi. İstanbul’da Şehremini semtindeki Yenibahçe mevkiinde bugün de faaliyetini sürdüren bu hastahane, zamanına göre modern bir şekilde inşa ve teçhiz edilmiştir (4 Nisan 1845). “Hastahane” tabiri ilk defa bu müessesede kullanılmaya başlanmıştır. Adından da anlaşılacağı gibi burada müslüman ve erkek olmak kaydıyla sadece muhtaç ve kimsesiz “garipler”in parasız tedavi göreceği hususu vakfiye ve nizamnâmesinde şart koşulmaktadır. Vâlide Sultan, hastahanenin varlığının korunması ve hizmetin en iyi şekilde yürütülmesi için buraya zengin gelirli birçok vakıf bağışlamıştır. 2. Mekke’deki Gurebâ-yi Müslimîn Hastahanesi. İnşasına Vâlide Sultan’ın sağlığında başlanan, ancak vefatından sonra yarıda kalan bu eser Sultan II. Abdülhamid tarafından tamamlanmıştır.

b) Mektepler. 1. Dârülmaârif (Vâlide Mektebi). Osmanlı Devleti’nde planı mektep olarak çizilip inşa edilen ilk büyük binadır. Rüşdiyeden daha üst

seviyede üç yıllık tahsil veren ve değişik programla 20 Nisan 1850'de hizmete açılan bu mektep, hem devlet dairelerine memur kadrosu hazırlayan, hem de Dârülfünun'a "mukaddime ve mahrec" olmak üzere talebe yetiştiren bir müessese idi. Vâlide Sultan ayrıca bu mektep içinde bir litografya matbaası kurdurmuş ve kütüphanesine de 546 cilt değerli yazma kitap bağışlamıştır. İstanbul'da Sultan II. Mahmud Türbesi yanında (Cağaloğlu) bulunan ve günümüzde hâlâ ayakta olan bu mektepte 1933'ten bu yana İstanbul Kız Lisesi adı altında öğrenime devam edilmektedir. 2. Bezmiâlem Vâlide Mektebi. Beykoz Çubuklu'da yaptırılan bu mektep hakkında, Evkaf İdaresi tarafından kiraya verileceğine dair 15 Şubat 1332 (28 Şubat 1917) tarihli Takvîm-i Vekāyi'de yer alan resmî ilân kaydından başka bilgiye rastlanmamıştır. 3. Bezmiâlem Sıbyan Mektebi. İstanbul'da Edirnekapı Molla Aşkî mahallesinde 1844'te üstü ahşap ve bir dershane ile bir hoca odasından müteşekkil olarak inşa edilmiştir. 4. Bezmiâlem Sıbyan Mektebi (Yeşil Mektep). Dârülmaârif Mektebi'nin yanında ve onunla birlikte 20 Nisan 1850'de

açılmıştır. Dârülmaârif idâdîsi olarak kurulan bu mektebin asıl adı Yeşil Mektep'tir.

c) Camiler. 1. Dolmabahçe Camii (1853). İstanbul'da Dolmabahçe Sarayı'nın yanında empire tarzında inşa edilen bu cami, Bezmiâlem Vâlide Sultan'ın vefatından sonra oğlu Sultan Abdülmecid tarafından tamamlanmıştır. 2. Gureba Hastahanesi Camii (1845). Gurebâ-yi Müslimîn Hastahanesi'nin hemen yanında ve ahşap çatılı olarak inşa edilen bu cami, 1845'te adı geçen hastahane ile birlikte aynı günde ibadete açılmıştır.

d) Köprüler. Galata Köprüsü (Cisr-i Cedîd veya Vâlide Köprüsü). Eminönü ile Karaköy'ü birbirine bağlayan bugünkü Galata Köprüsü'nün ilk kurucusu da Vâlide Sultan'dır. Köprü 1844'te ahşap dubalar üzerinde "sâbih" (yüzer) olarak yaptırılmış ve on sekiz yıl hizmet gördükten sonra günümüze kadar çeşitli tarihlerde yenilenmiştir.

e) Çeşmeler. Bezmiâlem Vâlide Sultan'ın yaptırdığı veya tamir ettirdiği çeşme ve sebiller, geç devir Osmanlı hayır eserleri arasında önemli bir yer tutar. Bunlardan tesbit edilebilen on iki çeşme İstanbul'da, üç sebilin de ikisi Medine'de, birisi Kerbelâ'dadır.

1. Beşiktaş-Maçka'da Vâlide Çeşmesi (1255/1839). XIX. yüzyıl çeşme mimarisinin en güzel örneklerinden biri olarak halen ayaktadır. Meydan çeşmeleri sınıfına giren bu âbidevî esere izâfeten bulunduğu mahalleye de Vâlideçeşme denilegelmiştir. Suyu Sultan II. Mahmud Bendi'nden iki masura (sonra dört masura olmuştur) alınarak bağlanmış (Vakfiyye, s. 20-21), daha sonra çeşmeye Kadîm Taksim suyu, bu da kesilince Hamidiye suyu verilmiştir. Vâlide Sultan, her türlü bakım ve onarımın sağlanması için gereken masraflarla görevlilere ödenecek maaşları karşılamak üzere birçok yerden emlâk satın almış ve bunları çeşmeye vakfetmiştir (Vakfiyye, s. 12-13).

Kare bir plan üzerinde kurulan ve dört cephesinde dışbükey birer tekne taşı ve lüle bulunan çeşme tamamen mermer kaplama olup empire üslûbunda inşa edilmiştir. En üst tarafında dört cepheyi dolanan bir mermer silme ile bunun altında Sultan Abdülmecid'in tuğraları, yanlarda ise kıvrık dal motifleri ve defne yaprağı şeklinde çelenkler görülmektedir. Köşelerde mermer kaplamalardan yapılmış düz başlıklı pâyeler yer alır. Ayna taşı, çelenk şeklinde kabartma çiçekler ve bunun altında çapraz iki meşale ile rokoko tarzında süslenmiş olup üzerinde mermer kitâbe bulunmaktadır. Çelengin iç kısmındaki kıvrılmış yapraklar, aynı şekilde lüle deliğinin iki yanında da yatay olarak devam eder. Tekne taşlarının yanlarında yine tekne taşı şeklinde ikişer seki mevcuttur. Ana yola bakan kitâbesinde şair Şükrî'nin ta'lik hatla yazılmış beş beyitlik manzumesi yer alır. Tarih beyti şöyledir: "Şükriyâ târîhini al gel sadâ-yı âbdan / Lûleden bu kevser âbı geldi cûyân eyledi".

Kitâbenin bulunduğu cepheye göre sol yüzünde bir tuğra ve bunun altında yine ta'lik hatla yazılmış Zîver Paşa'ya ait beş beyitlik diğer bir tarih kitâbesi bulunmaktadır. Bu kitâbenin son beytinin her iki mısraında da tarih düşürülmüştür: "Revân kılsın şeh-i âfâka cûy-i nusretin sübhân / Bu semti Vâlide Sultân kıldı âb ile dil-şâd".

2. Silivrikapı Uzunyusuf Mahallesinde Bezmiâlem Çeşmesi (1257/1841). Eski Lâlezar Camii sokağındadır. Kırkçeşme'den gelen suyu daha sonra kesilmiştir. Klasik üslûpta inşa edilen çeşmenin cephesi kesme taştandır. Bu haliyle XVI-XVIII. yüzyıla ait olduğu anlaşılan eseri Vâlide Sultan sadece

ihya ettirmiştir. Kemerin hemen üstünde yer alan mermer kitâbenin ortasındaki oval bir çerçeve içinde Sultan Abdülmecid'in tuğrası bulunmaktadır. Ayna taşı sade, seki taşları kalındır. Çeşmenin altı beyitlik tarih kitâbesi Zîver Paşa'ya aittir ve ortada yer alan tuğranın iki yanına ta'lîk hatla altışar mısra halinde yazılmıştır. Tarih beyti şöyledir: "N'ola Zîver kulu târîh-i tâmmın eylese işrâb/Getirdi âb-ı dil-cû çeşme yapdı Vâlide Sultân".

3. Sultanahmet'te Üçler Çeşmesi (1259/ 1843). Üçler mahallesine adını veren ve bugün yerinde olmayan Üçler Çeşmesi'nin de bânisi Vâlide Sultan'dır. Kitâbesinden anlaşıldığına göre Bezmiâlem Vâlide Sultan, Abdülmecid'den önce dünyaya gelip küçük yaşlarda ölen Ahmed ve Mehmed adlarındaki iki oğlu ile on üç yaşında vefat eden Abdülhamid adındaki üçüncü oğlunun ruhlarının şâd olması için bu çeşmeyi yaptırmış ve adını da bu sebeple Üçler Çeşmesi koymuştur. Çeşmenin niçin yapıldığını anlatan Zîver Paşa'ya ait on beyitlik kitâbenin son üç beyti şöyledir: "Bu aynı yaptı nâmın kıldı Üçler Çeşmesi zîrâ / Zülâl-i cûdun üç taksîm edip evlâda ol Sultân // O üç şehzâdeye ey teşne-leb bu ayn-ı vâlâdan / İçip su oku üç İhlâs'la bir Fâtiha ol ân // Dedi Zîver kulu bu hayr-ı cârîyi görüp târîh / Bu zîbâ çeşmeden âb etti icrâ Vâlide Sultân".

4. Topkapı'da Bezmiâlem Çeşmesi (1259/ 1843). Sultan II. Mahmud'un "ruhunu ihyâ" için yaptırılmıştır. İlk yapıldığında Beşiktaş'ta Yıldız Saat Kulesi'nin karşısında, Yıldız Sarayı'nın duvarına yaslanmış durumda ve Taksim suyuna bağlı iken 1943-1945 yıllarında yerinden sökülerek o sırada Topkapı surları dışında yıkılmış halde bulunan Hüseyin Bey Çeşmesi'nin yerine monte edilmiş ve suya kavuşturulmuştu. Ancak 1957-1958 yıllarında meydanın tanzimi sırasında buradan da kaldırılarak 100 m. kadar ileride ve sur dışında, Edirnekapı'dan gelerek

Maltepe'ye dönen yolun üzerindeki mezarlığın duvarı üstüne nakledilmiş, günümüzde yoldan 2-3 m. kadar yüksekte ve susuz kalmıştır.

Çeşme empire üslûbunda inşa edilmiş olup cephesi tamamen mermerdendir. Cephesinin yukarısında hiçbir üslûba uymayan garip bir tepelik bulunmaktadır. İki yanında ikişer buçuk metre kadar yükseklikleri olan birer mermer sütun (pâye) vardır. Tekne taşı bu sütunların kaideleri

arasındaki boşlukta yer alır. Teknenin gerisindeki ayna taşı ise yüksek bir kemerle çevrilmiş, ortası alçak kabartma oluklu bir sütun üzerine konulmuş büyük bir küre kabartması ve bu küreyi çevreleyen ışık huzmeleriyle süslenmiştir. Kitâbenin üzerindeki Sultan Abdülmecid'in kabartma tuğrası Cumhuriyet'in ilk yıllarında pek çok eserde olduğu gibi kazınarak silinmiştir. Ta'lik hatla yazılmış on beyitlik kitâbe Zîver Paşa'ya aittir; tarih beyti şöyledir: "Gevherîn târîhini Zîver dedim içip suyun / Kevser olsun rûhuna Mahmûd Hân'ın bu zülâl".

5. Gurebâ-yi Müslimîn Hastahanesi Çeşmesi (1261/1845). Bu çeşme, yine Bezmiâlem Vâlide Sultan'ın hayır eserlerinden olan Yenibahçe'deki Gurebâ-yi Müslimîn Hastahanesi ile yanındaki cami için yaptırılmış ve bunlarla birlikte hizmete açılmıştır. Önceleri Kırkçeşme suyunun geçtiği Şehremini-Tatlıkuyu semtinden gelen suyu uzun zamandan beri kesilmiş durumdadır.

Empire üslûbunda inşa edilen çeşme tamamen mermer kaplamadır. Ayna taşı kabartma iki sütun arasına alınmış ve ortasına meşale şeklinde büyük yapraklı bir bitki motifi yüksek kabartma olarak işlenmiştir. Tavus kuyruğunu da andıran bu motifin kökü lüle kısmına rastlamaktadır. Tekne taşı ile iki yanındaki mermer sekili kısımların dış yüzlerinde papatyaya benzeyen çok yapraklı birer çiçek motifi bulunur. Kitâbenin üst kısmında görülen üçgen şeklindeki dekorlu bir kısmın içine Sultan Abdülmecid'in etrafı güneş huzmeleriyle çevrilmiş oval çerçeveli kabartma tuğrası yerleştirilmiştir. Bunun altında mermer bir silme, onun da altında kitâbe taşı yer alır. Kitâbe taşının alt kısmında ise ikinci bir mermer silme bulunmakta ve bunu ayna taşını çevreleyen iki yivli pâye taşımaktadır. Ta'lik hatla yazılmış Zîver Paşa'ya ait beş beyitlik kitâbenin tarih beyti şöyledir: "Zîver etsin def'-i illet nazmdan târîh-i tâm / Yaptı dil-cû mâder-i şâh-ı zamân aynü'ş-şifâ".

6. Beşiktaş Cihannümâ Mahallesinde Bezmiâlem Çeşmesi (1262/1846). Serencebey caddesini takip eden Serencebey Yokuşu'nda, Anber Ağa Camii'nin yanında duvara yaslanmış olduğu ve bir haznesi ile kitâbesinin bulunduğu kaydedilen (bk. Yüngül, s. 44) çeşme bugün yerinde mevcut değildir. Suyunun Taksim makseminden iki lüle olarak verildiğine dair bazı kayıtlar mevcuttur (İSKİ Sular Defteri, s. 39; aynı defterden naklen: Çeçen,

s. 262). Eldeki bilgilerden 1957 yılına kadar yerinde durduğu ve suyunun da akmakta olduğu öğrenildiğine göre çeşmenin daha sonra yol açma veya diğer inşa faaliyetleri sırasında ortadan kaldırılmış olması muhtemeldir. Şair Şükrî'ye ait on dört beyitlik kitâbesinin tarih beyti şöyledir: "Vâdî-i hayretde herkes su ararken Şükriyâ/Nehr-i Kevser bunda cârî söyledim târîh-i tâm".

Yine Anber Ağa Camii yanındaki Anber Ağa Çeşmesi'nin yaslanmış olduğu duvarda sonradan monte edildiği anlaşılan 1255 (1839) tarihli başka bir kitâbe daha bulunmakta ve üzerinde ta'lik hatla, "Şevketlü, mehâbetlü Sultan Abdülmecid Han efendimizin vâlideleri, ismetlü Bezmiâlem Vâlide ... [Sultan] hazretlerinin hayratıdır. Sene 1255" ibaresinin yazılı olduğu görülmektedir. Eğer "hayrat" kelimesinden kastedilenin çeşme olduğu kabul edilirse Serencebey Yokuşu'nda Vâlide Sultan'ın iki çeşmesi bulunduğu ve bu sonuncu çeşmenin de birincisi ile aynı âkıbete uğramış olduğu düşünülebilir; eldeki kayıtlar da bunu teyit etmektedir (İSKİ Sular Defteri, s. 39).

7. Tarabya'da Bezmiâlem Çeşmesi (1269/ 1852-53). Hayat Çeşmesi olarak da bilinen çeşmenin suyu Soğuksu menbaından gelmektedir. Mimari yönden önemli bir özelliği yoktur. Geniş ve yüksek cephesi kesme taştan yapılmıştır. Teknesinin iki tarafında uzun yalaklar vardır. Mermerden olan ayna taşının üzerinde ve tamir kitâbesinin her iki tarafında kabartma motifler bulunmaktadır. Çeşme duvarının üzerindeki Sultan Abdülmecid'e ait tuğranın hemen altında inşa edildiği yılı gösteren "1269" yazılıdır. Bunun altında yer alan Lutfî imzalı iki mısralık kitâbeden de Sultan II. Abdülhamid tarafından 1319 (1901-1902) yılında tamir ettirildiği anlaşılmaktadır: "Sâye-i Sultân Hamîd Hân'da / Oldu ma'mûr Bezmiâlem Çeşmesi".

8. Alibeyköyü'nde Bezmiâlem Çeşmesi. Vâlide Sultan'ın eşi II. Mahmud'un "ruhunu ihyâ" için yaptırdığı bugün mevcut olmayan çeşmenin bir duvara monte edilmiş halde bulunan kitâbesinden inşa tarihini tesbit etmek mümkün değildir. Çünkü iki beyitlik kitâbe ortasından kırılmış ve yazıları yer yer tahrip olmuş durumdadır.

9. Silivrikapı'da Abdullah Ağa-Bezmiâlem Çeşmesi (1257/1841). Bâlâ

Tekkesi civarında, Yeldeğirmeni sokağı ile Silivrikapı Yağhanesi sokaklarının kesiştiği köşede yer almakta ve üzerinde daha sonra yapılmış olan ahşap bir ev bulunmaktadır. İlk bânisi, Bâbüssaâde Ağası Abdullah Ağa'dır. Zamanla harap olan çeşme Bezmiâlem Vâlide Sultan tarafından 1257 yılında esas üslûbu değiştirilmeden tamir ettirilmiştir. Vâlide Sultan'ın on dördüncü vakfiyesinden, suyunun devamlı akması için 20 kuruş maaşla bir suyolcu tayin edilmesinin şart koşulduğu öğrenilmektedir (Vakfiyye, s. 392). Zîver Paşa'ya ait olan yedi beyitlik tamir kitâbesinin tarih beyti şöyledir: "Güher-senc oldu Zîver feyz-i hâmemle

bu târîhim / Bu ayn-i pâki cârî etti vâlâ mâder-i Hâkān".

Çeşmenin daha sonra yeniden tamire muhtaç hale gelerek 1325 (1907) yılında II. Abdülhamid devrinde Saraylı Serfürû Hanım'a "rahmet vesilesi" olmak üzere tamir edildiği, cephenin sağındaki tarih kitâbesinden anlaşılmaktadır: "Merhûme Saraylı Serfürû Hanım'a vesîle-i rahmet olmak için ihyâ edildi / Fî Zilkade 1325".

Cephesi kesme taştan yapılan ve çeşme-ev mimarisinin nâdir örneklerinden birini teşkil eden eser, klasik Türk çeşme mimarisindeki özgün biçimini günümüzde de korumuştur. Dikdörtgen bir niş şeridi ile çerçevelenmiş olan cephenin en üstünde ve nişin hemen altında, ortasında Sultan Abdülmecid'in tuğrası bulunan birinci tamir kitâbesi, onun sağ altında da ikinci tamir kitâbesi yer alır. Ortada sivri Türk kemeri ve bunun içinde mermer ayna taşı bulunmaktadır. Ayna taşı iki kısma ayrılmış olup üstteki kısımda su tası konulacak bir oyuk vardır; alttaki kısımda ise musluk takılmış vaziyettedir. Tekne taşının her iki yanında seki kısmı yer alır. Çeşme önceleri Kırkçeşme sularına bağlı iken bugün musluğundan şehir şebeke suyu akmaktadır.

10. Kasımpaşa'da Bezmiâlem Çeşmesi (1257/1841). Hacıhüsrev mahallesinin doğu sınırını teşkil eden İplikçi sokağı üzerinde ve Sahaf Muhyiddin Camii'nin (Kara İmam Camii) önündedir. Kitâbesinden Vâlide Sultan tarafından tamir ettirilmiş olduğu anlaşılan çeşmenin ilk bânisi hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamakta, Sahaf Muhyiddin Camii'ne minber koyan ve yanında da bir sıbyan mektebi yaptıran Lâle Devri'nin meşhur kaptanpaşası Kaymak Mustafa Paşa'nın bir hayır eseri olduğu

sanılmaktadır (Ayvansarâyî, II, 12).

Çeşme barok üslûpta ve kesme taştan yapılmıştır. Üst kısmında demir desteklerin taşıdığı kavisli bir mermer saçak bulunmaktadır. Asıl çeşme cephesi dikdörtgen bir niş içine alınmış olup nişin kenarları bükülmüş ip şeklinde işlenmiştir. En üstte kitâbe taşı yer almaktadır. Kitâbe taşının ortasında oval bir çerçeve içinde Cumhuriyet'in ilk yıllarında kazınarak silinen Sultan Abdülmecid'in bir tuğrası vardı. Tuğra madalyonunun üstünde bir perde saçak, altında ise çapraz iki zeytin dalı kabartması bulunmaktadır. Ta'lik hatla tuğranın iki tarafına dörder mısra halinde yazılmış olan Zîver Paşa'ya ait dört beyitlik kitâbesinin tarih beyti şöyledir: "Dedi târîh-i tâmmın çâker-i dîrînesi Zîver / Akıttı Bezmiâlem Sultân mâ-i aynü'l-Hak".

Kitâbenin altında ise kenarları dantel şeklinde derinliği az bir kemer ve kemerin köşe dolguları olarak da karşılıklı birer ayyıldız motifi görülür. Kemerin altında gayet uzun dikdörtgen şeklinde mermer bir ayna taşı vardır ve uçları mızrak, ortaları kemer şeklinde kıvrılmış barok üslûbunda kabartma yaprak motifleriyle süslüdür. Asıl tekne taşı yok olmuştur. Önceleri Taksim suyundan beslenen çeşmeye daha sonra şehir şebeke suyu bağlanmış, ancak 1982 yılında tekrar kesilmiştir.

11. Topkapı'da Fâtih Sultan Mehmed'in yaptırdığı Çukur Çeşme. Fâtih Sultan Mehmed İstanbul'u fethettiği gün Topkapı surlarından şehre girdikten sonra kapıya yakın bir yerde, bir çeşme yapılmasını emretmişti. Sonradan Çukur Çeşme ve Çarşı Çeşmesi diye şöhret bulan bu hayrat zamanla harap olmuş ve Turunçluk menbaından gelen suyu kesilmişti. Bezmiâlem Vâlide Sultan, kethüdâsı Mîr Hasan'ı bu çeşmeyi tamir ettirmekle görevlendirmiş ve çeşme 1851 yılında yeniden hizmete açılmıştır. Bugün ortadan kalkan çeşmeler arasında bulunan eserin tamir kitâbesi altı beyit olup Zîver Paşa'ya aittir. Üç kere 1267 tarihi düşürülen son beyti şöyledir: "Ebü'l-feth-i megāzî Hân Mehemmed Çeşmesi için / Getirdi hayr edip bak âb-ı sâfî Vâlide Sultân".

12. Galata Kulesi Yanında Bereketzâde Çeşmesi (bk. BEREKATZÂDE ÇEŞMESİ).

Sebiller. 1. Medine’de Bezmiâlem Sebili. Bezmiâlem Vâlide Sultan’ın Medine’de Hz. Hamza Türbesi’ne giden yol üzerinde satın aldığı küçük bir arsaya, özellikle hacılar için on adet bakır maşrapası bulunan bir sebil yaptırmış olduğu vakfiyesinde kayıtlıdır (Vakfiyye, s. 205).

2. Medine’de Bezmiâlem Sebili (1267 / 1851). Bezmiâlem Vâlide Sultan’ın yukarıda zikredilen sebil yakınında ve Şam Kapısı’nın dışında Sebil Bahçesi diye bilinen bostan civarında, daha önce Vehhâbî istilâsı sırasında tamamen yıkılmış olan başka bir sebilin yerine “tarz-ı nev üzre” daha büyük bir sebil yaptırdığı (8x6.5 zirâ) yine vakfiyesinden öğrenilmektedir (Vakfiyye, s. 357). Zîver Paşa’ya ait iki beyitlik kitâbesinin tarih beyti şöyledir: “Eylesin huccâc târîhim görüp Zîver du‘a / Mâder-i Abdülmecîd Hân yaptı zîbende sebîl”.

3. Kerbelâ’da Bezmiâlem Sebili (1263/ 1847). Vâlide Sultan’ın Kerbelâ’daki Hz. Hüseyin’in türbesi avlusunda çok güzel bir sebil yaptırmış olduğu, Zîver Paşa’nın son beyti aşağıda verilen on iki beyitlik tarih manzûmesinden (Âsâr-ı Zîver Paşa, s. 206; ayrıca bk. Ahmed Rifat, s. 109) öğrenilmektedir: “Zevce-i Mahmûd Hân sultan-ı dînin mâderi / Bezmiâlem nâm sultân etti bak icrâ sebîl”.

Bunlardan başka Bezmiâlem Vâlide Sultan’ın İstanbul’da ve ülkenin çeşitli yerlerinde tamir ve vakfetmiş olduğu pek çok hayratı mevcuttur. Bunlar arasında Terkos gölü ve civarı, yüzlerce dönüm tarla ve arazi, çiftlikler ve köyler, dükkânlar, hanlar, değirmenler, evler vb. zengin gelirli emlâk ile muhtelif vakıflara ve hizmetlere sarfedilmek üzere tahsis etmiş olduğu büyük meblâğda “nükūd-i mevkūfe” sayılabilir.

Vâlide Sultan, Kâbe-i Muazzama ve Ravza-i Mutahhara (Türbe-i Nebevî) ile İstanbul’daki Ebû Eyyûb el-Ensârî Vakfı’na da çeşitli hizmetler (cüzhanlık, ferrâşlık, bevvâblık vb.) götürmüş ve değerli bağışlarda bulunmuştur. Sık sık kullanmış olduğu mühründe kazınmış olan aşağıdaki ibare, onun mânevî şahsiyetini de ortaya koyan güzel bir örnektir: “Muhabbetten Muhammed oldu hâsıl / Muhammed’siz muhabbetten ne hâsıl / Zuhûrundan Bezmiâlem oldu vâsıl”.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 9035, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 23.131; Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakfiyeleri, VGMA, Kasa nr. 11, s. 12-13, 20-21, 205, 357, 392; Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakıfları Fodla Defteri, VGMA, Kasa nr. 44; Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti Bütçe Defteri, sene 1326, s. 95; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 12, 21; Zîver Paşa, Âsâr-ı Zîver Paşa, Bursa 1313, s. 117-121, 128 vd., 147 vd., 203, 206, 305; Lutfî, Târih, VI, 3; VIII, 10, 71-72, 74 vd.; IX, 18, 26, 32; Mehmed Emin el-Mekkî, Hulefâ-i İzâm-ı Osmâniyye, İstanbul 1318, s. 17, 52-53; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 726-728; Mehmed Râif – A. Bahri, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1316, I, 321, 468-471, 576; Ahmed Rifat [Yağlıkçızâde], Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1299-1300, s. 109; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ, İstanbul 1294, I, 122-123; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, I, 130-132; S. Celâl Antel, "Tanzimat Maarifi", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 446-448; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 20-21; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 258, 260, 264, 338; II, 77 vd., 189 vd., 193-195, 229; S. Nâzım Nirven, İstanbul'da Fâtih II. Sultan Mehmed Devri Türk Su Medeniyeti, İstanbul 1953, s. 75-76; Naci Yüngül, Taksim Suyu Tesisleri, İstanbul 1957, s. 42, 44 vd.; M. Çağatay Uluçay, Osmanlı Saraylarında Harem Hayatının İç Yüzü, İstanbul 1959, s. 55-56, 112-113; a.mlf., Haremden Mektuplar, İstanbul 1956, s. 147-164; a.mlf., Harem II, Ankara 1971, s. 62, 65-66, 154; a.mlf., Padişahların Kadınları ve Kızları, s. 120 vd.; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, İstanbul 1962-65, I, 36; II, 20; K. İsmail Gürkan, Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakıf Gureba Hastahanesi Tarihçesi, İstanbul 1967; Vasıf Gündoğdu Artun, İstanbul'da XIX. Yüzyıl Çeşmeleri (mezuniyet tezi, 1968), İÜ Ed.Fak., İÜ Ktp., nr. 6072, s. 42-43, 45, 51-52, 88; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı, İstanbul 1973, s. 177-178; Türkiye Maarif Tarihi, I-II, 449-453; İSKİ Sular Defteri (Vakıf Arıtma Sular Müdürlüğü), s. 39; Kâzım Çeçen, İstanbul'da Osmanlı Devrindeki Su Tesisleri, İstanbul 1984, s. 113, 145, 260 vd., 262; Bereketzâde Çeşmesi (La Fontaine de Bereketzâde) (haz. İstanbul Şehri Muhibleri Cemiyeti), İstanbul, ts.; A. Refik, "Sultan Abdülmecid Han'ın Sarayında (Doktor Spitzer'in Hatıratı)", TOEM, VI (1333), s. 599-622; Z. Melek, "Son Devirde Kadınlar Saltanatı", Resimli Tarih Mecmuası, II/15, İstanbul 1951, s. 633; Halûk Y.

Şehsuvaroğlu, “Bezmiâlem Vâlide Sultan”, a.e., IV/ 39 (1953), s. 2098 vd.; Fazıl I. Ayanoğlu, “Vakıf Yapan Türk Kadınları”, İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XXIX/1-2, İstanbul 1963, s. 7-9; Ertan Ünal, “İstanbul Çeşmeleri”, Hayat Tarih Mecmuası, V/7, İstanbul 1969, s. 38; Erdem Yücel, “Vakıf Yapan Kadınlar”, a.e., VII/2 (1971), s. 45-49; İ. Hakkı Konyalı, “Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakfiyeleri”, Yeni Asya, İstanbul 8-11 Kasım 1973; J. Deny, “Vâlide Sultan”, İA, XIII, 185.

M. Hüdai Şentürk

BEZMİÂLEM VÂLİDE SULTAN CAMİİ

(bk. DOLMABAHÇE CAMİİ; GUREBA HASTAHANESİ CAMİİ).

BEZZÂR

البزار

Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî (ö. 292/905)

Müsned sahibi muhaddis.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. “Tohum satıcısı” anlamına gelen Bezzâr lakabını hangi sebeple aldığı bilinmemektedir. Hüdbe b. Hâlid, Abdüla‘lâ b. Hammâd ve Bündâr gibi hocalardan hadis öğrendi. Kendisinden de İbn Kāni‘, Ebü’l-Kāsım et-Taberânî ve Ebü’ş-Şeyh gibi birçok muhaddis hadis rivayet etti. Muhaddisler genellikle hadis tahsil etmek için ilim muhitlerine seyahatler yaparken Bezzâr, bildiği hadisleri daha geniş muhitlere yaymak maksadıyla İsfahan, Bağdat, Mısır, Mekke ve Şam bölgesindeki Remle’ye bizzat kendisi gitti. Rivayet ettiği hadislerde bulunan illet*leri de talebelerine söylerdi. Tamamı hadis öğrenim ve öğretimi için harcanan seksen yıllık bir ömürden sonra Remle’de vefat etti.

Hadis tenkitçileri onu sika* bir muhaddis olarak kabul etmekle beraber hadis okuturken eline kitap almayıp güçlü hâfızasına güvenip ezbere rivayette bulunduğu için çok yanıldığını söylerler.

Eserleri. 1. el-Müsned. el-Müsnedü’l-kebîr ve el-Bahrü’z-zehhâr adlarıyla da anılan eser, aşere-i mübeşşerenin müsned*leriyle başlayıp devam etmektedir. Kitabın I. cildi Murad Molla (nr. 572), II ve III. ciltleri Ezher (nr. 604, hadis 924), VI. cildi de Köprülü (nr. 426) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Nûreddin el-Heysemî, el-Müsned’in Kütüb-i Sitte’de bulunmayan hadislerini toplamış ve bunları bablara göre tertip ettiği eserine Keşfü’l-estâr ʿan zevâʾidi’l-Bezzâr adını vermiştir. “Kitâbü’l-Îmân” ile başlayıp “Kitâbü’l-ʿİlm”, “Kitâbü’t-Tahâre” ile devam eden bu eser “Kitâbü’z-Zühd” ile son bulmaktadır. Keşfü’l-estâr Habîbürrahman el-A‘zamî tarafından dört cilt halinde neşredilmiştir (Beyrut 1399-1405/ 1979-85). Her ne kadar Heysemî’nin bu eseri muhtelif kaynaklarda (meselâ bk. Kettânî, s. 171; Tecrid Tercemesi, I, 223) el-Bahrü’z-zehhâr fî zevâʾidi

Müsnedi'l-Bezzâr adıyla verilmekte ise de Keşfü'l-estâr mukaddimesinde (s. 5) bizzat Heysemî'nin belirttiği üzere el-Bahrü'z-zehhâr, Bezzâr'ın eserinin adıdır. Kettânî'nin el-Müsned'e el-Bahrü'z-zâhir denildiğine dair ifadesi de bir zühul eseri olmalıdır (er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 68). Ayrıca İbn Hacer el-Askalânî, el-Müsned'in Kütüb-i Sitte ile Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde bulunmayan hadislerini bir araya getirmiş ve eserine Zevâʾidü Müsnedi'l-Bezzâr adını vermiştir (Âsafiye Ktp., nr. 1/632, hadis 549). 2. Kitâbü's-Salât ʿale'n-nebî. Yegâne nüshası Bursa Hüseyin Çelebi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 1181/1).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîhu Bagdâd, IV, 334-335; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 554-557; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, II, 653-654; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 124-125; Heysemî, Keşfü'l-estâr (nşr. Habîburrahman el-A'zamî), Beyrut 1399-1405/ 1979-85, I, 5; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 237-239; Tecrid Tercemesi, I, 223-224; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 209; Dihlevî, Bustânü'l-muhaddisîn, s. 75-76; Max Weisweiler, Istanbuler Handschriftenstudien zur Arabischen, İstanbul 1937, nr. 41, s. 61-62; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 68, 171; Sezgin, GAS, I, 162; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü mahtûtâti mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 219.

M. Yaşar Kandemir

BEZZÂZÎ

البزازي

Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî (ö. 827/1424)

Hanefî fıkıh âlimi.

İbnü'l-Bezzâzî diye de bilinir. Hârizm köylerinden Kerder asıllı olup "el-Bezzâzî" nisbesi, muhtemelen babası ve kendisinin bezcilik mesleğiyle meşgul olmaları sebebiyle şöhret bulmuştur. İlk tahsilini memleketi olan Saray'da (İdil nehri boylarında) yaparken babasından da ders

aldı. İlimde derinleşti ve şöhrete kavuştu. Kırım ve Bulgaristan'a gitti. Yıllarca kaldığı Kırım'da önde gelen âlimlerle karşılıklı bilgi alışverişinde ve tartışmalarda bulundu. Daha sonra memleketi olan Saray'a döndü ve oradan da Anadolu'ya geçti.

Bezzâzî usul ve fürû ilimlerinde zamanının önde gelen âlimlerinden kabul edilmiş, İbn Arabşah, Kadı Sa'deddin İbnü'd-Deyrî ve Muhyiddin el-Kâfiyeci kendisinden ilim tahsil etmişlerdir. Anadolu'da bulunduğu sıralarda Molla Şemseddin Fenârî ile müzakere ve tartışmaları olmuştur. Kaynaklarda Bezzâzî'nin genellikle fürûda, Molla Fenârî'nin ise usulde üstün olduğu kaydedilmektedir. Bezzâzî'nin Timurlenk'in küfrüne fetva verdiği bilinmektedir. Hac maksadıyla gittiği Mekke'de vefat etmiştir (Ramazan 827/ Ağustos 1424).

Eserleri. 1. el-Fetâva'l-Bezzâziyye. Bezzâzî, asıl adı el-Câmiʿu'l-vecîz olan ve Fetâva'l-Kerderî diye de bilinen bu meşhur eserini Anadolu'ya gitmeden önce 812 (1409-10) yılında bitirmiştir. Eserde ilk Hanefî imamlarının görüşleriyle daha sonraki devirlerde Hanefî âlimler tarafından verilen fetvalar muteber kitaplardan özetlenerek derlenmiştir. Gerek İmam Ebû Hanîfe ve talebelerinin, gerekse sonraki âlimlerin görüşlerini verirken bunlar üzerinde değerlendirmelerde bulunarak fetvaya uygun tercihler

yapması Bezzâzî'nin ilmî kudretini göstermektedir. Kitapta hükümlerin dayandığı delillerle diğer mezheplerin görüşleri pek nâdir olarak zikredildiği gibi âlimlerin görüşleri verilirken çok az yerde kaynaklara atıfta bulunulmaktadır. Eserin bir başka özelliği de bazı fakihlere sorulan sorulara onların verdikleri cevaplar yanında Bezzâzî'nin kendi zamanında meydana gelen bazı meselelere verilen fetvaların da yer yer kaydedilmesidir. Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'ye, niçin önemli meseleleri toplayan bir kitap telif etmediği sorulduğunda, "el-Bezzâziyye varken böyle bir şey yapmaktan hayâ ederim" cevabını vermiştir. Birçok yazma nüshası bulunan eser birkaç defa basılmıştır (Kazan 1308, Bulak 1311, Kahire 1323 [el-Fetâva'l-Hindiyye'nin IVVI. ciltlerinin kenarında]). el-Fetâva'l-Bezzâziyye'nin müellifi bilinmeyen Hulâsatü'l-Bezzâziyye (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 417, 85 varak) adlı bir muhtasarı da vardır. Bu eser her biri çeşitli fasıllardan oluşan ve sırasıyla namaz, talâk, kâfiri müslüman yapan söz ve davranışlar, müslümanı kâfir yapan söz ve davranışlar, kerâhiyyat, istihsan konularının ele alındığı altı babdan meydana gelmektedir. 2. Menâkıbü'l-İmâmi'l-Aʿzam Ebî Hanîfe. Ebû Hanîfe ve talebelerinin biyografilerini ihtiva eden bu eser, Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî'nin (ö. 568/1172) aynı adı taşıyan kitabıyla birlikte basılmıştır (I-II, Haydarâbâd 1321; I-II, Beyrut 1981, I. cilt Mekkî'nin, II. cilt Bezzâzî'nin eseri). Eserin II. Murad adına Muhammed b. Ömer el-Halebî tarafından yapılan Türkçe tercümesinin iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Düğümlü Baba, nr. 523, m 20, 4+342 varak; Tâhir Ağa, nr. 299, 208 varak).

Süleymaniye Kütüphanesi tasnif fişlerinde ve Brockelmann (GAL Suppl., II, 316) tarafından Bezzâzî'ye nisbet edilen Risâle fi'r-red ʿale'l-İmâm el-Gazzâlî bimâ tekelleme bi-hakkı imâminâ Ebî Hanîfe (Şehid Ali Paşa, nr. 2768/1, vr. 143), Kitâb fi'r-red ʿalâ men yuʿânid Ebâ Hanîfe ve ashâbeh (Şehid Ali Paşa, nr. 779, 73 varak), er-Red ve'l-intisâr ʿalâ mezhebi imâmi'l-eʾimme ve sirâci'l-ümme seyyidi fukahâʾi'l-emsâr (Şehid Ali Paşa, nr. 2732/3, vr. 153-176) adlı risâleler farklı isimlerle anılmakla birlikte aynı eser olup Gazzâlî'nin el-Menhûl adlı eserinin sonunda Şâfiî mezhebini diğerlerine niçin üstün tuttuğuna dair kaydettiği bölümde Ebû Hanîfe'ye yönelttiği bazı tenkitler üzerine Şemsüleimme el-Kerderî (ö. 642/1244) tarafından kaleme alınmış bir reddiyedir (ayrıca bk. Leknevî, s. 177; Brockelmann, GAL Suppl., I, 654). Bezzâzî'nin Kerderî nisbesini de

taşımış olması bu yanlışlığa sebebiyet vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Bezzâzî, el-Fetâvâ, Kahire 1323; Sehâvî, ed-Dav᾿ü'l-lâmi῾, X, 37; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 53-54; Keşfü'z-zunûn, I, 242; II, 1633, 1681, 1837-1838; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VII, 183; Leknevî, el-Fevâ᾿idü'l-behiyye, s. 169, 177, 187-188; Serkîs, Mu῾cem, I, 555; Brockelmann, GAL, II, 291; Suppl., I, 654; II, 316; Hediyyetü'l-῾ârifîn, II, 185; Ziriklî, el-A῾lâm, VII, 274; Kehhâle, Mu῾cemü'l-mü᾿ellifîn, XI, 223-224; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 92.

Ahmet Özel

BEZZÂZİSTAN

(bk. BEDESTEN).

BEZZÎ

البزي

Ebü'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh el-Bezzî (ö. 250/864)

Kırâat-ı seb'a imamlarından İbn Kesîr'in meşhur iki râvisinden biri.

Aslen Fârisli (veya Hemedanlı) olup 170'te (786) Mekke'de doğdu. Dedelerinden Ebû Bezze'ye nisbetle Bezzî diye şöhret buldu. Kıraat ilmini babasından ve Abdullah

b. Ziyâd, İkrime b. Süleyman, Vehb b. Vâzıh gibi devrinin tanınmış kıraat âlimlerinden öğrendi. İbn Kesîr kıraatini İkrime-Şibl b. Abbâd ve İsmâil b. Abdullah el-Kıst-İbn Kesîr isnadıyla aldı. Tanınmış kıraat âlimlerinden İshak b. Muhammed el-Huzâî, Hasan b. Hubâb, Ahmed b. Ferah, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Ali, Ebû Rebîa b. İshak, Muhammed b. Hârûn, İbn Kesîr kıraatinin diğer râvisi Kunbül ve daha başkaları bu ilmi kendisinden tahsil ettiler. Süfyân b. Uyeyne, Müemmel b. İsmâil ve Mâlik b. Süayr gibi hocalardan hadis öğrendi. Hasan b. Hubâb, Mudâr b. Muhammed el-Esedî gibi isimler de ondan hadis rivayet etti. Buhârî et-Târîhu'l-kebîr'inde kendisinden rivayette bulundu. Bezzî Mekke'de vefat etti.

Kıraat ilminde büyük bir otorite olduğu hususunda görüş birliği bulunmakla beraber hadis konusundaki rivayetleri ihtiyatla karşılanmış, muttasıl* olmayan rivayetleri muttasılmış gibi rivayet etmekle suçlanmıştır. Ebû Hâtim ve Ukaylî onun rivayetlerinin "münker" ve "zayıf" olduğunu söylemişlerdir.

Duhâ sûresi ve daha sonraki sûrelerin sonunda tekbir getirilmesi âdeti Bezzî ile başlamıştır. Bezzî böyle bir uygulamanın mevcut olduğunu müselsel bir senedle Hz. Peygamber'e dayandırmış ve Hâkim bu rivayeti el-Müstedrek'ine almışsa da (III, 304) hadisi sadece onun nakletmiş olması, ayrıca hadis rivayetinde kendisine güvenilmemesi sebebiyle bu rivayeti

kabul görmemiştir. Ancak bu uygulama kurrâ arasında bir sünnetin yerine getirilmesi anlayışıyla yaygınlaşmış ve günümüze kadar devam etmiştir.

Mescidi Harâm'da kırk yıl müezzinlik yapan Bezzî'nin, kıraat ilmini bizzat İbn Kesîr'den öğrenmediği halde, gerek İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) Kitâbü's-Se῾ba'sından sonra aynı asırda telif edilen kıraat kitaplarında (meselâ bk. İbn Galbûn, vr. 2ª-11b), gerekse daha sonra kırâat-i seb'a imamlarının râvi sayısını iki ile sınırlayarak yazılan kaynaklarda (meselâ bk. Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 175-194) İbn Kesîr kıraatinin iki râvisinden biri olarak tercih edilmesinin sebebi, herhalde genel olarak bu ilimdeki otoritesiyle İbn Kesîr kıraatini icra etmedeki üstün başarısı ve buna bağlı olarak -Ebû Amr ed-Dânî'nin de belirttiği gibi (et-Teysîr, s. 3)- rivayetinin güvenle ve yaygın bir şekilde okunması olsa gerektir.

BİBLİYOGRAFYA

Ukaylî, ed-Du῾afâʾ, I, 127; İbn Mücâhid, Kitâbü's-Seb῾a fi'l-kırâʾât (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1972, s. 92-93; İbn Galbûn Tâhir b. Abdülmün'im, et-Tezkire fi'l-kırâʾâti's-semân, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 17, vr. 2ª-11b; Hâkim, el-Müstedrek, III, 304; Mekkî b. Ebû Tâlib, Kitâbü't-Tebsıra fi'l-kırâʾâti's-seb῾ (nşr. Muhammed Gavs en-Nedvî), Bombay 1402/1982, s. 175-194; Dânî, et-Teysîr (nşr. Otto Pretzl), İstanbul 1930, s. 3, 226-227; a.mlf., Câmi῾u'l-beyân fi'l-kırâʾâti's-seb῾i'l-meşhûre (haz. Kemal Atik, doktora tezi, 1982), EAÜİF, I, 38; Enderâbî, Kırâʾâtü'l-kurrâʾi'l-ma῾rûfîn (nşr. Ahmed Nasîf el-Cenâbî), Beyrut 1407/ 1985, s. 66-68; İbnü'l-Bâziş, el-İknâ῾, s. 80, 87-90; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 149; Zehebî, Ma῾rifetü'l-kurrâʾ (Beşşâr), I, 173-178; a.mlf., A῾lâmü'n-nübelâʾ, XII, 50-51; Fâsî, el-῾İkdü's-semîn, Kahire 1378-88/1958-69, III, 142-143; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 283-284; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, I, 119-120; a.mlf., en-Neşr, I, 115-121; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 120-121.

Tayyar Altıkulaç

BIÇAKÇI ÖMER DEDE

(bk. ÖMER DEDE SİKKÎNÎ).

BIYIK

Bıyık hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de herhangi bir hüküm bulunmamakla birlikte hadis kaynaklarının temizlik (tahâret), kılık kıyafet (libas, ziynet) ve âdâb-ı muâşeret (edeb) ile ilgili bölümlerinde sakal ve bıyığa (Ar. şârib) temas eden birçok rivayetin yer aldığı görülmektedir. Bu rivayetlerin incelenmesinden anlaşılacağı üzere bıyıkla ilgili hükümler bütün peygamberlerin tavsiye edip uyguladığı ve selim yaratılışlı, sağ duyulu insanların tabii olarak benimseyip uygulayacağı kurallar türündendir (bk. FITRAT). Bu kurallara uymanın amacı sağlığı korumak, temizliğe riayet etmek, güzel bir görünüme sahip olmak suretiyle insanlara karşı saygı göstermektir. Bıyık hakkında müstakil bir risâle kaleme alan Süyûtî (bk. bibl.), şekil ve görünüş güzelliğinin dinî bir yönünün bile bulunabileceğini söylemiş ve güzel görünüşlü insanların söz ve davranışlarıyla daha etkili olacağına dikkat çekerek müftü, vâiz, hatip gibi din görevlilerinin bu konuya önem vermeleri gerektiğini hatırlatmıştır.

Bıyığı kısaltıp düzeltme sünnetinin Hz. İbrâhim ile başladığı kabul edilir. Hz. Peygamber bıyığını kısaltır ve müslümanların da böyle yapmasını tavsiye ederdi. Hatta ashaptan birinin uzamış bıyığını bizzat kendisinin kesip kısalttığı nakledilmiştir (Ebû Dâvûd, "Tahâret", 75). Müslümanların dış görünüşleri de dahil olmak üzere bütün yönleriyle kendilerine has bir insan tipi ve bir toplum meydana getirmelerini isteyen Hz. Peygamber'in müslümanlara bıyıklarını keserek Mecûsî ve müşriklere benzememelerini emrettiği (Buhârî, "Libâs", 64; Müslim, "Tahâret", 54, 55), bıyığını kısaltıp düzeltmeyenin İslâm toplumundan uzaklaşmış sayılacağını ifade ettiği rivayet edilmiştir (Tirmizî, "Edeb", 16; Nesâî, "Tahâret", 13, "Zînet", 2).

Uzun bıyığı tasvip etmeyen İslâm âlimleri bıyığın kısaltılmasının mı (taksîr), yoksa traş edilmesinin mi (halk) daha iyi olacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bıyığı kısaltmayı tasvip etmekle birlikte onu traş etmenin daha güzel olacağını söyleyen Tahâvî, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in de aynı görüşü benimsediklerini nakleder. Bazı Hanefî fıkıh kitapları ise bir ihtilâftan söz etmeksizin bıyığı kısaltmanın sünnet olduğunu söylemekte ve uzunluğu için de kaşı ölçü olarak vermektedir. İmam Mâlik

bıyığın kısaltılmasına taraftar olup tamamen kesilmesini bir nevi işkence (müsle) olarak değerlendirmekte ve böyle yapanların te’dib edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Şâfiî âlimlerinden Nevevî de bıyıkların traş edilmeyip kısaltılmasının uygun olacağını ifade eder. Ahmed b. Hanbel’e göre ise bıyığın kısaltılması ile traş edilmesi arasında fark yoktur.

Bıyığın kısaltılması veya traş edilmesi hususunda ileri sürülen farklı görüşler, konu ile ilgili hadislerden ve bunların yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü kısaltmayı tavsiye eden hadisler olduğu gibi traş etmeyi öğütleyen hadisler de vardır. Bu hadislerde yer alan “halk” kelimesini kısaltma veya üst dudağın kenarını aşan fazla kısmı kesme şeklinde yorumlayan çok sayıda âlim, kısaltmayı emreden hadisleri esas alarak bıyığın tamamen traş edilmesini doğru bulmamışlardır. Hanefîler, uzun bıyığın sahibini daha heybetli gösterdiğini düşünerek savaşa katılan kişilerin bıyıklarını uzatmalarını hoş karşılamışlar, hatta bunun müstehap olduğunu söylemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ftr” md.; Miftâhu künûzi’s-sünne, “lihye” md.; el-Muvatta˒, “Sıfatü’n-nebî”, 4, “Şa˓r”, 1; Buhârî, “Libâs”, 51, 63, 64, “İsti˒zân”, 51; Müslim, “Tahâret”, 49-51, 54-56, “Salât”, 9; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 29, 75, “Tereccül”, 16; Tirmizî, “Edeb”, 14-16, 18; Nesâî, “Tahâret”, 13, “Zînet”, 2; Tahâvî, Şerhu Me˓âni’l-âsâr (nşr. Muhammed Zührî), Kahire, ts., IV, 231; Kādîhân, el-Fetâvâ, III, 411; İbn Kudâme, el-Mugnî (Herrâs), II, 541; Nevevî, Şerhu Müslim (Bulak), II, 264; a.mlf., el-Mecmû˓, I, 286-288; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (Sa‘d), XXII, 15; Aynî, ˓Umdetü’l-kārî, Kahire 1392/ 1972, XVIII, 73; Süyûtî, “Bülûgu’l-me˒ârib fî kassi’ş-şârib”, Mecmû˓a min resâ˒ili’l-imâm es-Süyûtî, Kahire, ts. (Mektebetü’l-Cündî), s. 52-56; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, I, 130-139; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr (Kahire), VI, 405; Mahmûd Muhammed es-Sübkî, el-Menhelü’l-˓azbü’l-mevrûd, Kahire 1394/1974, I, 185; İslâm’da Kılık-

Kıyâfet ve Örtünme (nşr. İslâmî İlimler Araştırma Vakfı), İstanbul 1987, s. 164, 169.

Rahmi Yaran

BIYIKLI MEHMED PAŞA

(ö. 928/1521)

Doğu Anadolu'nun fethinde büyük rol oynayan Osmanlı devlet adamı ve Diyarbekir beylerbeyi.

Menşei ve hayatının ilk devreleri hakkında bilgi yoktur. Akkoyunlular'a mensup olduğu ileri sürülmektedir. Muhtemelen kul asıllı olup Enderun'da yetişti. Yavuz Selim'in tahta çıkışı sırasında mîrâhur* olarak görev yapıyordu ve Bıyıklı lakabıyla meşhurdu.

II. Bayezid'in oğulları arasında başlayan taht kavgalarında Yavuz Sultan Selim'in yanında yer aldı ve Şehzade Ahmed'e karşı öncü olarak gönderildi. Tosya'da oturarak Şehzade Ahmed'in hareketlerini takibe başladı. Fakat Ahmed'in, sayıca üstün olan kuvvetleriyle Tosya'ya yürümesi üzerine Ankara'ya geri çekildi. Ardından Ahmed'in ileri harekâtını durdurmak için Anadolu beylerbeyi ile giriştiği hareket başarısızlığa uğradı. Ancak gerek bu hareket gerekse diğer manevraları ile Şehzade Ahmed'i oyalamayı başardı ve Yavuz Sultan Selim'e kuvvetlerini bir araya getirmesi için fırsat kazandırdı. Gerçekten de Yavuz Selim 15 Nisan 1513'te Yenişehir ovasında Şehzade Ahmed'i karşılayarak bozguna uğrattı ve bu savaşta mîrâhur Bıyıklı Mehmed Ağa büyük yararlılıklar gösterdi.

Mehmed Paşa Çaldıran Savaşı sırasında Bayburt ve Kiğı'nın zaptı ile görevlendirildi. Çaldıran Zaferi'nden sonra Tebriz-Kars ve Pasinler yoluyla geri dönen Selim, 15 Ekim 1514'te Erzurum civarındaki Titkir mevkiine vardığında Bayburt ve Kiğı'nın fethedildiği haberini aldı ve ona bu başarıları dolayısıyla Erzincan ve Bayburt sancaklarını, bir süre sonra da Şarkîkarahisar, Trabzon ve Canik sancaklarını verdi. Muhtemelen 22 Eylül 1515'te Diyarbekir bölgesinin fethine gönderilene kadar bu görevde kaldı. Bu bölgede iken Kemah Kalesi'nin fethine memur edildi. 19 Mayıs 1515'te kaleyi muhasara altına aldı. Aynı gün Selim'in de yardıma gelmesiyle Mehmed Bey Varsak tarafından müdafaa edilen kale şiddetli bir hücumla

ele geçirildi.

Kemah’ın fethedildiğini duyan Şah İsmâil, Nur Ali kumandasında kuvvetli bir orduyu Bıyıklı Mehmed Paşa’nın üzerine gönderdi. Ancak şahın sarayındaki casusları vasıtasıyla bunu haber alan Bıyıklı Mehmed Paşa Karahisar, Kemah, Erzincan ve Tercan’daki kuvvetleri bir araya getirerek Erzincan yakınlarında Nur Ali ile emrindeki orduyu karşılayıp büyük bir yenilgiye uğrattı. Bu savaşta Nur Ali hayatını kaybetti.

Osmanlı kuvvetlerinin gerek Çaldıran Savaşı’ndaki başarıları gerekse Doğu Anadolu’daki fetih hareketleri, Şah İsmâil’in bölgeye Kara Han idaresinde 5000 kişilik bir ordu göndermesine yol açtı. Kara Han ilk iş olarak Âmid’i (Diyarbakır) kuşattı. Uzun süre muhasara altında kalan Âmid’in imdadına Bıyıklı Mehmed Paşa yetişince Kara Han ordusuyla Mardin’e çekildi. Bölgenin Osmanlı idaresine geçmesine zemin hazırlayan meşhur tarihçi İdrîs-i Bitlisî’nin arzusu ve padişahın emriyle hareket eden Bıyıklı Mehmed Paşa 10 Eylül 1515’te şehrin anahtarlarını teslim aldı. Rûmiyye-i Sugrâ Beylerbeyi Şâdî Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu da bu arada Bıyıklı Mehmed Paşa’ya katılmıştı. Ancak Osmanlı ordusu şehre girmedi ve Kara Han’ı takibe koyuldu. Kara Han Mardin’i terkedip Sincar’a kaçınca Osmanlı ordusu takipten vazgeçerek Cuska’da konakladı. Burada Mardin’in fethi kararlaştırıldı. Bıyıklı Mehmed Paşa, İdrîs-i Bitlisî’nin aracılığıyla şehrin barış yoluyla teslim alınmasını teklif etti. Şehir halkına can ve mal güvenliklerinin sağlanacağı bildirilince, şehir teslim alındı (Ekim 1515).

Bu arada Bıyıklı Mehmed Paşa, Şâdî Paşa ile aralarında çıkan anlaşmazlık neticesinde Âmid’e geri çekilince Kara Han tekrar gelip Mardin’i aldığı gibi Âmid’i de muhasara etti. Bu haberi duyan Yavuz Sultan Selim Şâdî Paşa’yı azletti ve Karaman Beylerbeyi Hüsrev Paşa kumandasında Anadolu sipahilerini 1515 yılının ilkbaharında bölgeye gönderdi. Osmanlı askerlerinin yola çıktıklarını haber alan Kara Han Âmid’den muhasarayı kaldırdı ve Mardin’e çekilme kararı aldı. Bıyıklı Mehmed Paşa hemen Kara Han’ı takibe koyuldu. Karaköprü denilen mevkiye gelince düşmanı pusuya düşürmek için bir plan yaptı. İdrîs-i Bitlisî bu planın mahzurlarını belirttiyse de bir faydası olmadı. Sonuçta pusudaki Osmanlı kuvvetleri tuzağa düşürülüp katledildiler. Bu sırada kendisine yanlış bilgi verilmesi dolayısıyla Âmid’e dönmüş bulunan Bıyıklı Mehmed Paşa olaydan

haberdar olunca bir müddet için takviye kuvvetlerini bekledi, ardından da derhal harekete geçerek Karaköprü'ye geldi ve Kara Han'ı takibe koyuldu. Koçhisar yakınlarında Dede-Kargın sahrasında vuku bulan ve bütün gün süren savaşta Kara Han'ın başı kesildi ve ordusu dağıldı (Mayıs 1516).

Bıyıklı Mehmed Paşa daha sonra Mardin Kalesi'ne doğru yol aldı ve civardaki kaleleri ele geçirdi. Bu arada Mardin şehri de fethedildi, fakat kalesi ancak dokuz ay sonra teslim alındı. Bu arada Mardin muhasarası sürerken civardaki kalelerden Musul, Ruha, Birecik, Harput, Çermik, Ergani, Palu ve Sincar ele geçirildi. Ayrıca Cizre hâkimi Şah Ali Bey, Hısnıkeyfâ hâkimi Melik Halil, Çemişkezek hâkimi Pîr Mehmed ve Eğil hâkimi Kasım Bey Osmanlılar'a bağlılıklarını bildirdiler. Ayrıca İmadiye, Suran, Çapakçur, Palu, Atak, Sason hâkimleri de Osmanlı tâbiiyetini kabul ettiler. Böylece Diyarbekir bölgesinin fethi hemen hemen tamamlanmış oldu. Ancak Mardin Kalesi'nin fethi, Mercidâbık Muharebesi'ne katılan ve Halep'in fethinde hazır bulunan Bıyıklı Mehmed Paşa'nın geri dönmesinden sonra Aralık 1516 veya Ocak 1517'de gerçekleşebildi.

Bıyıklı Mehmed Paşa Diyarbekir bölgesinin fethinde büyük gayret göstermiş, vesikalardan anlaşıldığına göre fetihten sonra da beylerbeyi olarak bölgenin idaresinde önemli rol oynamıştır. Hatta ölümünden az önce Nusaybin'e yaptığı seyahatin halka hizmet için olduğu anlaşılmaktadır. Bu seyahatten döndükten sonra rahatsız olmasına rağmen üç dört gün at sırtında civar köyleri

dolaşıp halkın dertlerini dinlemiştir. Mezar kitâbesine ve Topkapı Sarayı Arşivi'ndeki bir belgeye göre (nr. E 6102) 24 Muharrem 928'de (24 Aralık 1521) vefat etmiştir.

Bıyıklı Mehmed Paşa devrin kaynaklarında âdil, otoriter, tedbir sahibi bir devlet adamı olarak gösterilmektedir. Kendisine gönderilen raporlardan (TSMA, nr. E 8308, 9647, 10.739) Şah İsmâil'in sarayında casusları bulunduğu ve Safevîler'in askerî harekâtlarını devamlı şekilde takip ettiği anlaşılmaktadır. Günümüze kadar Diyarbakır halkı tarafından şehrin fâtihi olarak anılan Bıyıklı Mehmed Paşa'nın Diyarbakır'da inşa ettirdiği bir camisi vardır. Kubbesinin kurşunla kaplı olmasından dolayı halk arasında Kurşunlu Camii olarak bilinen bu cami Fâtih Paşa Camii adıyla da anılır.

Bu caminin imam, hatip, müezzin ve müstahdemlerinin maaşlarını ve çeşitli giderlerini karşılayabilmek için ayrıca bazı vakıflar da tahsis etmiştir. 1518 tarihli Âmid sancağı Tahrir Defteri'ne göre (BA, TD, nr. 64) kendisine temlik edilen Ali Pınar köyünü yaptırdığı camiye vakfetmişti (TSMA, nr. E 11.607). 2 Eylül 1796 tarihli bir diğer vesikaya göre bu caminin vakfına bağlı bir de tekke bulunmakta idi (BA, CevdetEvkaf, nr. 2608). Bıyıklı Mehmed Paşa'nın, 1533-1534 yıllarında Bağdat ve Halep beylerbeyiliğinde bulunmuş ve 1547'de Pehlivan Hasan adında bir eşkıya tarafından şehid edilmiş Üveys Paşa adında bir kardeşi vardı. Üveys Paşa'nın oğlu Mehmed Paşa 1590'da Trablusgarp beylerbeyiliği yapmış ve İzmit'te vefat etmiştir. Bıyıklı Mehmed Paşa'nın oğlu Mustafa Paşa ise 1516'da Gazze, 1539'da da Zebîd sancakları beyliğinde bulunmuş, daha sonra Yemen beylerbeyi olmuş, 1542'den sonra da vefat etmiştir.

Bıyıklı Mehmed Paşa'nın mezarı Diyarbakır'da yaptırdığı caminin doğu cephesinde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 6102, 8303, 9647, 10.739, 11.607; BA, TD, nr. 64; BA, CevdetEvkaf, nr. 2608; Çerkezler Kâtibi Yûsuf, Selimnâme, Manchester John Rylands Ktp., Türkçe Yazmalar, nr. 136, vr. 40ª-b; Ebülfazl Mehmed, Zeyl-i Heşt Bihişt, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2447, vr. 74ª-83ª; Mustafa b. Celâl, Dâsitân-ı Sultan Selim, British Museum, Türkçe Yazmalar, Add. 7848, vr. 164ª; Haydar Çelebi, Rûznâme (Feridun Bey, Münşeât içinde), İstanbul 1274, I, 470-471, 474; Feridun Bey, Münşeât, I, 418-419; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, II, 315-316; Hammer (Atâ Bey), IV, 165; Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, İstanbul 1969, s. 17-34; Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 39-40; M. İlhan, "Diyarbakır Fâtihi ve Beylerbeyi Bıyıklı Mehmed Paşa", Atatürk ve Diyarbakır, Diyarbakır 1981, s. 137-162; a.mlf., "Bıyıklı Mehmed Paşa'nın Doğu Anadolu'daki Askeri Faaliyetleri", TTK Bildiriler IX (1988), s. 807-817; Çağatay Uluçay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?", TD, VII/10 (1954), s. 117-142;

a.e., VIII/11-12 (1956), s. 193-198; M. C. Şehabeddin Tekindağ, “Selimnâmeler”, TED, I (1970), s. 197-213; J. L. Bacque Grammont – Chahryar Adle, “Une lettre de Hassan Beg de Immadiyye sur les affaires d’Iran en 1516”, AOH, XXXVI/1-3 (1982), s. 29-32; a.mlf.ler, “Quatre lettre de Seref Beg des Bitlis (1516-1520)”, Isl., LXIII/1 (1986), s. 90-118; TA, XXXIII, 414.

Mehdi İlhan

Bİ’l-İCÂRETEYN MUTASARRIF

(bk. İCÂRETEYN).

BÎA

(bk. KİLİSE).

BIANCHI, Thomas-Xavier

(ö. 1783-1864)

Lugat kitapları ile tanınan Fransız şarkiyatçısı.

25 Haziran 1783'te Paris'te doğdu. Keşifleriyle tanınan bir fizikçinin oğlu ve Avusturya İmparatoriçesi Marie-Thérèse'in ordusunda hizmet görmüş bir mareşalin de kardeşi olan Bianchi kendisine daha sade ve farklı bir yol seçerek Paris'te École des Langues Orientales'de okudu. Devrin önde gelen şarkiyatçılarından Silvestre de Sacy ve Amédée Jaubert'in seçkin bir talebesi olarak 1801'de burayı bitirince dil bilgisini ve pratiğini daha da ilerletmesi için İstanbul'daki Dil Oğlanları Mektebi'ne tercüman-öğrenci sıfatı ile gönderildi. Bu okulun müdürü A.-J. Du Caurroy ve özellikle Doğu dilleri ve kültüründeki engin bilgisiyle tanınan sefaret baştercümanı Ruffin'den Türkçe ve Osmanlı örf ve âdetlerine dair öğrendiklerinin yetişmesinde kuvvetli bir tesiri oldu. İstanbul'da III. Selim devrinin mühim hadiselerine şahit olan Bianchi, 1811'de İzmir Fransız konsolosluğuna önce ikinci tercüman tayin edilip bir süre sonra da birinci tercümanlığa yükseldi. Burada dört sene kaldıktan sonra Hariciye Nezâreti'nde maiyet tercümanlığı vazifesiyle Paris'e döndü. Bu memuriyetinde zamanla derecesi yükselen Bianchi, Cezayir'i işgale vesile arayan Fransız hükümetiyle Cezayir dayısı Hüseyin Paşa arasında, konsolos Deval'in hakarete uğraması yüzünden doğan siyasî buhran devam ederken 1829'da kendisiyle girişilen yeni ve çok sıkıntılı şartlar altındaki temaslar için tercüman olarak hususi surette görevlendirildi (Ali Rızâ Paşa, Mirʾâtü'l-Cezâyir [trc. Ali Şevki], İstanbul 1293, s. 63-64; Barbier de Meynard, s. 177). Ertesi yıl Cezayir'in Fransa hâkimiyeti altına girişiyle neticelenen bu tarihî hadiseyi sıcağı sıcağına anlatan Relation de l'arrivée dans la rade d'Alger du vaisseau de S. M. la Provence, et détails précis de l'insulte (Paris 1830) adlı eserini kaleme aldı.

Paris'te Hariciye Nezâreti tercümanlığında yirmi altı yıl süren bir hizmetten sonra 1842'de emekliye ayrılan Bianchi, bu süre içinde bir yandan Paris dil oğlanları mektebi denilen Louis-le-Grand Koleji'nde Türkçe okuturken bir

yandan da eserlerini hazırlıyor ve yayımlıyordu. Société Asiatique'in kurucularından biri olan Bianchi, bu ilim cemiyetinin yayın organı Journal Asiatique'te de Türkiye'deki idarî ve yayın hayatına ait hareketlerle ilgili çeşitli yazılar yazıyordu. Lugat çalışmaları ülkemizde özellikle takdir gören Bianchi, 1851 yılı Temmuzunda açılan Encümen-i Dâniş'e Hammer ve Redhouse ile birlikte hâricî âza (muhabir üye) seçildi. 19 Temmuz 1851 tarihli âzalık ruûsu (diploması) diğerleri gibi kendisine de gönderildi. Bianchi Londra'da Asiatic Society ve Paris'te Société Géographique gibi ilim kurumlarına da üye bulunuyordu. Société Géographique'in mecmuasında da yayınları vardır. Bir ara École des Langues Orientales Vivantes'te Türk dili kürsüsünde Amédée Jaubert'e yokluğu sırasında iki yıl vekâlet etmişti. 1863'te Türkçe profesörü L. Dubeux'nün

ölümü üzerine bu kürsü için en kıdemli aday olarak düşünüldüyse de sekseni bulmuş yaşı dolayısıyla bu mümkün olmadı. Bianchi ileri yaşına rağmen çalışmalarını sürdürmekte iken 14 Nisan 1864'te Paris'te öldü.

Bianchi Osmanlılar'ın tarihi, Türkçe'nin geçmişi gibi konular üzerinde âlimane eserler meydana getirmek yerine Avrupalılar'a Türkçe'yi öğretmek ve zamanının Türkiye'sini tanıtmak yolunda çalışmalar yapmayı tercih etmiştir. Başlanmış reformlarla Türkiye'de doğan yeni müesseseler, fikir ve yayın hayatına ait aktüel konular ona daha çekici gelmekteydi. Bütün bu çalışmaları içinde kendisine asıl şöhret ve mevki sağlayan, geliştirmeye ömrünü vakfettiği lugat kitapları oldu.

Bianchi XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden, özellikle yeniçeriliğin ortadan kaldırılmasından sonra Osmanlı Devleti'nce girişilen reformlar devresinde hız kazanan siyasî ve ticarî münasebetlerin Batı'da Türkçe'nin öğrenilmesi yolunda öne çıkardığı ihtiyaca cevap vermeye çalışan lugat müellifleri arasında en verimli ve eseri en yaygınlık kazanmış biri olarak kendisini gösterir. Bunda Bianchi'nin dikkate değer bir tarafı da lugatlarının hepsini olgunluk çağı içinde ve tekrar tekrar ele alıp daha da geliştirerek meydana koymasıdır.

Eserleri. Lugatlar. 1. Vocabulaire françaisturc (Paris 1829-1831; XI+1004 sayfa). Umumi ihtiyacın tesiriyle 1828-1840 arasında on iki yıllık bir zaman dilimi içinde ortaya çıkmış ve biri hariç müelliflerinin üçü de diplomatik

kariyer tercümanı olan dört lugat kitabı arasında yer alan bu eser Bianchi'nin bu alanda ilk çalışmasıdır. Onu hazırlamakta iken eş zamanlı bir gayretin verimi olarak Belçika sefareti baştercümanı George Rhasis'in Vocabulaire françois-turc'ü (I-II, St. Petersbourg 1828-1829) ile A. Hindoğlu'nun Dictionnaire abrégé françaisturc'ü (Vienne 1831) basılmış, kendininkini de Rusya sefareti eski baştercümanı A. Handjèri'nin Dictionnaire françaisarabe-persan et turc'ü (I-III, Moskova 1840-1841) takip etmiştir. Daha geniş bir çerçeve ve muhteva gerektireceği için adına "dictionnaire" demekten çekinip "vocabulaire" demekle beraber bu ilk denemesi, Rhasis ve Hindoğlu'nun eserlerinden daha geniş çaplı ve üstün tarafları daha fazla bir çalışma olarak kendisini gösterdi; on üç seneye kalmadan yeni baskısını yaptıracak kadar bir rağbet gördü. Hindoğlu'nun hepsinden küçük hacimli eseri bir tarafa Rhasis'in büyük boydaki lugatında 12.000 civarında kelime mevcutken Bianchi'ninki 25.000'in üstünde kelimeyi ihtiva eder. Aldığı kelimelerin Türkçe, Arapça ve Farsça'dan hangisine ait olduğunu belirtmesi, Türkçe karşılıklarının doğru telaffuz edilebilmeleri için Arap harflerinden başka hepsinin bir de Latin harfleriyle okunuşlarını göstermesi eserinin diğer meziyetleri arasında sayılmıştır. Çoklarınca Bianchi'nin lugatı, sadece Meninski'nin Latince lugatının bir hulâsası gibi görülmüştür. Bianchi eserinde bizzat belirttiği üzere malzemesini büyük ölçüde Meninski'nin Onomasticon latino-persicoarabico-turcicum'undan (Viyana 1687) almakla beraber aralarında muhtemelen Antoine Arcère'inki de bulunan Paris Kraliyet ve Hariciye Nezâreti kütüphanelerindeki yazma lugatlardan da istifade ettiği gibi Türkiye'de iken bizzat topladığı notlardaki malzemeyi de eserine katmıştır. İhtiyaç sahiplerini, Meninski'nin nüshalarının azlığı ve pek pahalı oluşu yüzünden elde edilmesi gayet güç, kocaman ciltleriyle de taşınamaz, üstelik karşılıkları Latince gösteren lugatına muhtaç olmaktan kurtaran Bianchi'nin eseri, oradaki karışık bir yığın halindeki malzemeyi ehemmiyet ve kullanılış derecesine göre ayıklamış, sözlerin Latince yerine Fransızca karşılıklarını gösterdikten başka kendinden önceki lugatlarda bulunmayan, yeni devirlerde ortaya çıkmış sözlere de yer vermiştir. Bu yönleriyle lugat emsalinden üstün ve ileri sayılmıştır. Bununla beraber nasıl kendi eserinde yer alıp Rhasis ve Hindoğlu'nda bulunmayan malzeme varsa, onlarda olup da kendisinin lugatına girmemiş bir miktar kelime vardır ki Bianchi bunların bir kısmını eserinin sonuna ek halinde koymuştur. Bu ilk lugatından sonra çıkan Handjèri'deki böyle kelime ve örnekleri de bunun

gibi eserinin ikinci baskısına 125 sayfalık ayrı bir cilt halinde koyar. Bianchi'nin takdirle karşılanan bu ilk lugatının neşrinden hemen sonra geniş bir tahlil ve değerlendirilmesi yapılmıştır (Caussin de Perceval, "Critique littéraire", JA, seri II, IX [1832], s. 61-75). Bianchi lugatlarında bu ilkinden başlayıp sadece kelime ve karşılık tesbit etmekle kalmayarak Türkçe'yi yücelten görüşler de ifade etmektedir. Osmanlı Devleti'nin girdiği yeni medenî hamleler içinde yüksek bir gelişmeye aday olduğuna inandığı Türkçe'yi müslüman Doğu âlemi için politik ve ticarî sahada milletlerarası ortak bir dil sayar. Osmanlı İmparatorluğu'nun kapladığı geniş sahada Türkçe'nin Arapça'dan çok daha yaygın ve hâkim oluşuna dikkat çekerek onun Ortadoğu'nun her tarafında idarî, siyasî ve ticarî münasebetlerde konuşulan ve yazılan yegâne dil olduğuna, Arapça'nın ise Suriye ve Mısır'da sadece halkın dili seviyesinde bulunurken Türkçe'nin İran sarayında dahi kullanıldığına işaret eder. Diplomatik rolü ile Türkçe'ye Ortadoğu'da Arapça ve Farsça karşısında inkâr götürmez bir üstünlük tanır.

2. Dictionnaire turc-français (I-II, Paris 1835-1837; I, III-XXV+788 sayfa+II, 1304 sayfa). Hazırlamakta olduğunu öncekinde haber verdiği ve onun bir tamamlayıcısı olarak üstelik bir misli hacimle ortaya koyduğu bu eseriyle Bianchi'nin yaptığı iş sadece Batılılar'ın Türkçe öğrenmesine hizmet etmekten ibaret olmayıp esas itibariyle her şeyden önce Osmanlı Türkçesi'nin Türkler'ce ihmal edilegelmiş lugatını tanzim etmek olmuştur. Bunda öncekinde istifade ettiği kaynaklar yanında Şeyhülislâm Esad Efendi'nin 1795'te basılan Lehcetü'l-lugāt'ı

kendisine birinci derecede yardımcı olur. Bianchi, Türkçe'yi öğrenmek isteyenlerin Meninski'nin kullanılması ve faydalanılması güç eserinden başka karşılarında elverişli ve ihtiyaçlara cevap verir bir lugat bulamadıklarından yeterli derecede başarıya ulaşamadıklarını belirterek kitabının bu gayeye hizmet düşüncesiyle hazırlandığını bildirmektedir. Bianchi ilk lugatı ile aynı zamanda başladığı bu eserinde, Fransız şarkiyatçısı Jean Daniel Kieffer'in Napolyon hükümetinin gösterdiği lüzum dolayısıyla 1811'den itibaren üzerinde daha hızlı çalışmaya başlayıp hazırlanışı sırasında Ruffin'in de kontrolünden geçmiş Türkçe-Fransızca lugatından (JA, seri II, XII [Juillet 1833], s. 96) hareket eder. Kieffer'in 1833'te ölümü üzerine kendisine tamamlaması ve geliştirmesi için havale edilen bu çalışması 600 küsur sayfadan ibaret iken Bianchi kendi planına

göre değişiklikler yapmak, çok geniş ölçüde ilâvelerde bulunmak suretiyle eseri 2000 sayfayı aşan bir hacme ulaştırır. Sadece üstünde kendi adıyla Kieffer'inkinin birlikte yazılmış oluşuna bakılarak eseri Bianchi ile onun beraberce yazdığı zannedilmişitr. Bianchi eldeki çalışmaya, ötekinde yaptığı gibi yine Meninski'deki malzemeyi, böyle bir lugat yapmak düşüncesiyle Türkiye'de topladığı notları, ayrıca bu defa Lehcetü'l-lugāt'ta bulduklarını da katmıştır. Bianchi eserinde yalnız geniş bir kelime kadrosu tesbit etmekle yetinmemiş, Osmanlı İmparatorluğu'nun yayıldığı geniş coğrafî sahaya ait yer isimlerine, Ruffin'den kazanılmış bilgilerle Osmanlı tarihi ve yaşayışı, örf ve âdetleriyle ilgili, her lugatta bulunamayacak ansiklopedik maddelere de yer vermiştir. Bu bakımdan lugatının devrinde bir müracaat kitabı gibi kullanıldığı görülmektedir (meselâ bk. Ubicini, Lettres sur la Turquie, Paris 1853, [2. bs.], I, 34, 36, 75, 146, 150, 239, 279 vd.). Bianchi bu yeni baskının önsözünde de İran sarayı ve Hazar denizi kıyılarından öteye geniş bir sahaya uzandığını ilâve ederek Türkçe'nin Ortadoğu'da diplomasi ve devlet dili olarak ehemmiyetini bir kere daha belirttikten başka bu defa ayrıca Türk edebiyatının zenginliği üzerinde durur. Türkler'de şiir zevkinin yaygınlığına da dikkat çeker ve Hammer'e dayanarak İran edebiyatının sınırlı biyografik kaynaklarında şair sayısı 200'ü geçmezken, Osmanlı şairlerinin sayısının 2000'i bulduğunu ifade eder (Hammer, Gül u Bülbül, das ist Rose und Nachtigall, von Fazli. Ein romantisches Gedicht, Wien 1834, Önsöz, s. XII). Bianchi büyük bir boşluğu dolduran eserinin çıkan ilk cildini Türkçe yazılmış bir mektupla II. Mahmud'a sunduğunda büyük bir takdirle karşılanarak padişahtan 150 nüshasının devlet adına alınmasına dair bir ferman çıkmıştır (JA, seri III, I [Juine 1836], s. 581). Batı'da olduğu kadar Türkiye'de de gördüğü büyük rağbet dolayısıyla nüshaları tükenen eserini Bianchi yeniden işleyerek mühim ilâvelerle genişletilmiş bir baskısını yapar (I-II, Paris 1850; I, 1097 sayfa +II, 1320 sayfa). Burada devamlı takip ettiği Türkiye yayınları, Takvîm-i Vekāyi' ve özellikle Cerîde-i Havâdis gibi gazetelerden dil malzemesi olarak yeni tesbitler getirmesinin yanı sıra ilk baskısında bulunmayıp Handjèri'nin ondan sonra çıkan lugatında yer almış olan kelime ve örneklerden de istifade ettiği gibi Mekâtîb-i Umûmiyye Nâzırı Kemal Efendi'nin Fârisî Tekellüm Risâlesi'ndeki deyimlerle yeni bazı malzemeyi de katar (krş. yeni baskının önsözü ve ayrıca G.de L. [Grangeret de Lagrange]'ın tanıtma yazısı, JA, seri IV, XVII [April-Mai 1851], s. 491-492). Birincisi gibi takdirle karşılanan bu baskıdan da ilk hamlede Paris elçiliğince seksen nüshasının

alınmasına dair Abdülmecid'den 9 Şubat 1851 tarihli bir hatt-ı hümâyun çıkmıştır (BA, Hariciye Nezâreti-İradeler, nr. 3595, 6 Rebîülâhir 1267). Bunu eserden on tanesinin Mâbeyn'e gönderilmesi hususunda 2 ve 8 Haziran 1851 tarihli başka hatt-ı hümâyunlar takip eder (BA, Hariciye Nezâreti-İradeler, nr. 3764, 2 Şâban 1267 ve nr. 3772, 8 Şâban 1267). Bianchi'nin bu lugatının Handjèri'nin adı geçen lugatının bir tercüme ve hulâsası olduğu hakkında Türk Ansiklopedisi'nden başlayarak başka ansiklopedilerce de tekrarlanan ifadeler, eserin Handjèri'ninkinden önce çıkmış olan ilk baskısının muhteviyatı ile yapılacak basit bir mukayese karşısında çürümeye mahkûm asılsız bir iddiadan ibarettir.

3. Dictionnaire françaisturc (I-II, Paris 1843-1846; I, 784 sayfa+II, 1370 sayfa). Bütün gayretini evvelce hazırladığı lugatları ısrarlı bir çalışma ile mükemmelleştirmeye hasreden Bianchi, bu eseriyle de 1831'de Vocabulaire françaisturc adıyla meydana getirdiği lugatı 1000 sayfadan 2003 sayfaya çıkaran bir hacim ve zenginliğe kavuşturur. Handjèri dahil ilk baskıdan sonra Avrupa'da çıkmış diğer lugatlardaki malzemeyi kattığı bu yeni baskı, benzerleri içinde devrinin en zengin ve en yaygınlık kazanan lugatını teşkil etmiştir. Zamanın gazetelerinde, meselâ özellikle Cerîde-i Havâdis'te onun bu lugatlarının sık sık Türk okuyucusuna duyurulduğu görülür. Ubicini'nin önemle işaret ettiği üzere (N. Mallouf, Dictionnaire françaisturc, Paris 1856 [Ubicini'nin önsözü], s. VI-VII) Bianchi'nin bu çalışması Avrupa'da rakipsiz bir eser olarak başarısını uzun müddet sürdürmüştür.

Bianchi üzerlerinde devamlı işlediği bu lugatları ile her iki dildeki kelimelerin gerçek ve en uygun karşılıklarının bulunması yolunda ciddi bir hizmet görmüş ve daha ileri seviyede lugatların ortaya konulmasına zemin hazırlamıştır. Onun zengin ve mümkün olduğu kadar geniş bir kadroyu kuşatmaktan başka kendinden önceki lugat müelliflerinin karşılıklarını tesbitte başarı gösteremedikleri sözler ile yeni ortaya çıkmış kelimelere isabetli karşılıklar aramak gibi güç bir vazife yüklenmiş olan lugatları, kendisinden de istifade eden Şemseddin Sâmi'nin Dictionnaire françaisturc (1882-1883), Dictionnaire turc-français (1885) ve Barbier de Meynard'ın Ahmed Vefik Paşa'nın Lehce-i Osmânî'sindeki kadroya dayanan Dictionnaire turc-français. Supplément aux Dictionnaires publiés jusqu'á ce jour gibi eserleri (I-II, Paris 1881-1886) çıkana kadar vazife görmekte devam etmişlerdir. Ancak onun lugatları, Zenker'in Türkisch-Arabisch-

Persisches Handwörterbuch’undan (I-II, Leipzig 1866-1876) başlayıp Redhouse’ın A Turkish and English Lexicon’una (1890) kadar Türkçe bakımından zengin bir kadro getiren lugatların da araya katıldığı ortamda artık devirlerini doldurmuş bulunuyorlardı. Bununla beraber onun ikinci basım Dictionnaire turc-français’sinde kullanımdan düştükleri için unutulmuş eski kelimeler arasında tarihî mahiyetteki terimler hususunda faydalı bir hayli malzeme vardır.

Türkçe ile İlgili Diğer Eserleri. Tarîk-i Tekellüm/le Guide de la conversation en français et en turc (Paris 1839, XII+ 250 sayfa). Bianchi, Fransa ile Türkiye arasında gittikçe artan münasebetler çerçevesinde, her iki ülkenin insanlarına günlük hayatlarındaki temaslarında yardımcı bir klavuz olmak üzere hazırladığı eserde ayrıca Osmanlı İmparatorluğu ile Fransa hakkında çeşitli yönleriyle tanıtıcı umumi bilgiler, Akdeniz’in belli başlı iskele ve güzergâhlarına dair izahat yanında bazı diplomatik vesikaların iki dilde

metinlerini de verir. Çok genişleterek Nouveau Guide de la conversation en français et en turc adıyla yaptığı ikinci basımının (Paris 1852, XX+299+40+25 sayfa) başına Türkçe’nin kısa bir gramerini koyduktan başka 1535 kapitülasyonlarından başlayarak Türkiye ile Fransa arasındaki çeşitli siyasî-ticarî antlaşmalarınki ile birlikte Gülhane Hatt-ı Hümâyunu’nun da metnini ilâve eder. Türkçe ve Fransızca’sı ile birlikte koyduğu bu metinler esere tarihî bir kaynak değerini de kazandırmıştır.

Bianchi kıymet verdiği ve Batılılar’ca öğrenilmesini kolaylaştırmak istediği Türkçe’nin bunlardan başka bir de gramerini hazırlamıştır. Maliyetini artıracağından Türkçe-Fransızca lugatının başına özet halinde dahi olsa bir gramer koyamadığını söyleyen Bianchi’nin Türkçe gramerinin basılmak üzere bulunduğu, hatta kısaca muhteviyatı bile önceden bildirilmişse de (JA, seri II, XI [Fevrier 1833], s. 190) eser basılamayıp müsvedde halinde kalmıştır (Barbier de Meynard, JA, seri VI, V [Janvier-Fevrier 1865], s. 179).

Türkiye’de Yeni Yayınlar Üzerine Bibliyografyaları. Gelecekteki yükselişi hakkında iyimser duygular beslediği Türkiye’de görülen yeniliklere yakın bir ilgi gösteren Bianchi bunları Batılı okuyucuya tanıtmak gayesiyle çeşitli

yazılar kaleme almıştır. Bunların başında, Osmanlı Devleti'nin Avrupa'da olduğu gibi kendi idarî teşkilât tablosunu veren resmî bir salnâme neşrine başlaması münasebetiyle yazdıkları gelir. Hazırlanması işiyle Ahmed Vefik Paşa'nın görevlendirildiği ilk salnâme çıkar çıkmaz bunu hakkında bir değerlendirme ile birlikte Fransızca'ya seri halinde tercüme ettikten ("Notice sur le premier Annuaire (Salnâme) impérial de l'Empire ottoman, publié à Constantinople pour l'année de l'hégire 1263 (1847)", JA, seri IV, X [Septembre 1847], s. 177-207; seri IV, XI [Janvier 1848], s. 1-33; a.y., Avril-Mai, s. 293-333) sonra başlı başına bir kitap şeklinde şu adla basımını yapar: Le premier Annuaire impérial de l'Empire ottoman ou tableau de l'état politique, civil, militaire, juridiciaire, et administratif de la Turquie depuis l'introduction des réformes opérées dans ce pays par les sultans Mahmoud II et Abdul Medjid, actuellement regnant (Paris 1848). Bianchi bununla kalmayıp sonraki yılların salnâmelerini de ele alıp tahlil ve tanıtmasını yapmıştır ("Salname. Annauaire impérial ottoman de 1267", JA, seri IV, XVII [Avril-Mai 1851], s. 481-484; "Sālnāmèï senèï bin ïuz altmych sekiz. Annuaire impérial ottoman de l'année 1268", JA, seri IV, XX [Août-Septembre 1852], s. 245-248).

Bianchi Türkiye ve Mısır'daki yayın hayatını düzenli bir şekilde takip ettiği gibi bunlar üzerine ardarda bibliyografyalar da meydana getirmiştir. Bu konuda ilkin "Catalogue général. Des livres arabes, persans et turcs, imprimés en Egypte depuis l'introduction de l'imprimerie dans ce pays" adlı mühim araştırmasında (JA, seri IV, II [Juillet-Août 1843], s. 24-61) daha önce Hammer ve Reinaud'nun ancak bir kısmının listesini verebildikleri Mısır'da Bulak matbaasında basılmış eserlerin tam denecek bibliyografyasını ortaya koyar. Bundan sonra da devamlı takip edip lugatlarının yeni baskıları için malzeme olarak faydalandığı Cerîde-i Havâdis'teki ilân ve haberlere dayanarak 1859'dan 1863 yılı sonuna kadar çıkan yayınlar hakkında bir bibliyografya serisi kurar ("Bibliographie Ottomane ou Notice des ouvrages publiés dans les imprimeries turques de Constantinople, et en partie dans celles de Boulac, en Egypte, depuis les derniers mois de 1856 jusqu'à ce moment", JA, seri V, XIII [Juin 1859], s. 519-555; XIV [Octobre-Novembre 1859], s. 287-298; seri V, XVI [Octobre-Novembre 1860], s. 323-346; seri VI, II [Août-Septembre 1863], s. 217-271).

Bianchi'nin yeni basılan eserlerden sadece birinin veya birkaçının üzerinde durduğu bibliyografya yazıları da vardır ("Receuil de Fetvas, écrit en turk et en arabe, par Hafız Muhammed ben Ahmed ben Elcheikh Moustafa Elkedousy, imprimé à Constantinople en 1822", JA, seri I, I [Fevrier 1824], s. 171, 184; Précis historique de la destruction du corps des janissaires par le sultan Mahmoud en 1826. Traduit du turc par A. P. Caussin de Perceval, Paris 1833", JA, seri II, XIII [Fevrier 1834], s. 156-170 (Esad Efendi'nin Fransızca'ya tercüme edilen Üss-i Zafer'i hakkında); "Notice sur quelques ouvrages parus à Constatinople", JA, seri IV, XX [Août-Septembre 1852], s. 245-250).

Bianchi ayrıca kendisinin hocası olmuş Fransız şarkiyatçıları ile ilgili değerli bilgiler veren yazılar da yazmıştır ("Notice historique sur M. Ruffin", JA, seri I, VI [Mai 1825], s. 283-297; VII [Août 1825], s. 90-104; "Nécrologie. A.-J. Du Caurroy", JA, seri V, II [NovembreDécembre 1853], s. 43-44).

Onun üyesi bulunduğu Encümen-i Dâniş'i ele alan ve bu yeni kuruluş hakkındaki görüşlerini belirten bir yazısına da ayrıca işaret edilmelidir ("Sur l'Académie nouvellement fondé à Constantinople", JA, seri IV, XX [Juillet 1852], s. 251-252).

Bianchi bütün bunlardan başka hac hakkında mühim bir eserin Fransızca'ya tercümesini de yapmıştır. Bu eser, Mehmed Edib b. Mehmed Derviş'in menâsik denilen hac rehberleri literatüründe seçkin bir yeri olan ve 1779'da İstanbul'dan Mekke'ye yaptığı hac yolculuğu ile hac farîzasının erkânını anlattığı Nehcetü'l-menâzil adlı, 1817'deki ilk baskısından sonra otuz üç sene içinde tekrar üç baskısı daha ortaya konulmuş kitabıdır: İtinéraire de Constantinople à la Mecque, traduction de l'ouvrage turc: Kitab Menâsik el-Hadj (Paris 1826).

Memleketimizde Bianchi hakkında bilinenler birbirinin tekrarı birkaç ansiklopedi maddesinde söylenenlerden ibarettir. Türk Ansiklopedisi'nin "Bianchi" maddesindeki yetersiz ve kısmen yanlış bilgiler (1953, VI, 323-324) daha sonra başka ansiklopediler tarafından bunlara başka yeni yanlışlar daha eklenerek tekrarlanmıştır. Encümen-i Dâniş âzalığı dolayısıyla Mahmud Cevad'ın Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i

Teşkîlâtı ve İcraatı'ndaki (İstanbul 1338, s. 56) not ise La Grande Encyclopédie'deki "Bianchi" maddesinin alelâde bir özeti olmaktan öteye geçmez.

BİBLİYOGRAFYA

Maddede verilen bilgilerin büyük kısmı doğrudan doğruya Bianchi'nin eserlerinden, ayrıca Journal Asiatique'teki kayıtlardan çıkarılmıştır. Şu yazıları da onun hayatı hakkında toplu bilgiler sağlar: Ubicini, "Notice nécrologique: Xavier-Bianchi", Revue de l'Orient, nouvelle série, nr. 16 (1864), s. 124-128; J. Mohl, "Rapport annuel", JA, seri VI, IV (Juillet 1864), s. 13; Barbier de Meynard, "Notice sur la vie et les travaux de M. X. Bianchi", JA, seri VI, V (Janvier-Fevrier 1865), s. 175-182; L. Lériche, "Bianchi (Thomas-Xavier)", Gr.E, VI, 577.

Ömer Faruk Akün

BİAT

البيعة

İslâm devletinde idare edenle idare edilenler arasında yapılan, seçim veya bağlılık karakteri taşıyan sosyopolitik akid.

Türkçe'de biat şeklinde kullanılan kelimenin Arapça aslı bey'attır. Bey'at "satmak; satın almak" mânasındaki bey' masdarına bağlı olarak "yöneticilik tevdi

etmek, birinin yöneticiliğini benimsemek" anlamında kullanılmıştır. Sosyopolitik bir akid olarak ise devlet başkanını seçme, belirleme ve İslâm hukuku çerçevesinde ona bağlılık gösterme anlamına gelmektedir. Genellikle Araplar yaptıkları ticarî anlaşmaları teyit amacıyla el sıkışmayı âdet haline getirdiklerinden idare edenle edilen arasında bir nevi anlaşma niteliği taşıyan devlet başkanı seçimini de el sıkışma suretiyle belirlemişler ve aradaki benzerlikten dolayı buna da bey'at demişlerdir. Âdeta devlet başkanını belirleme akdinin taraflarından biri (halk) yönetilme hakkını öbürüne devretmek, diğeri de (devlet başkanı) hukuka riayet etmek suretiyle bunun karşılığını ödemek üzere anlaşmışlardır.

Kur'ân-ı Kerîm'de bey'at kelimesi geçmemekle birlikte bey' kökünden türeyen mübâyaa masdarının türevleri biatlaşma, getirdiği emir ve yasaklarda peygambere itaat arzetme ve bu konuda onunla ahidleşme anlamında kullanılmıştır (meselâ bk. el-Feth 48/10; el-Mümtehine 60/12). Hadislerde ise bey' kökünden türemiş birçok kelime hem sözlük anlamında hem de terim olarak kullanılmıştır (bk. Wensinck, Muʿcem, "bâyeʿa" md.). Hz. Peygamber'in önemli dinî-siyasî olaylar arefesinde veya İslâmiyet'i kabul eden kimselerle ilk defa görüştüğünde biat aldığı bilinmektedir. Bu türün örnekleri olarak Akabe biatları ve Bey'atürrıdvân zikredilebilir.

Hz. Peygamber döneminde daha çok dinî hükümlere bağlı kalmak ve Resûlullah'a itaat etmek anlamında kullanılan biat, Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinden itibaren sonraki kullanışlarına esas olacak siyasî bir mahiyet

kazanmış, bir devlet başkanını seçme yahut seçilmiş veya bu makama herhangi bir yolla gelmiş devlet başkanına bağlılık sunma anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Gerek dört halife döneminde görülen, gerekse sonraki dönemlerde ortaya çıkan uygulamalar bu kurumun teorik esaslarının belirlenmesinde önemli rol oynamıştır.

Biatın Unsur ve Şartları. Devlet başkanlığı makamı boşaldığında bu makama bir başkan seçmeyi veya iş başında bulunan başkana İslâm hukuku çerçevesinde bağlılık sunmayı amaç edinen biatın oluşması ve geçerli sayılması için gerekli görülen unsur ve şartlarla konu ile ilgili diğer hükümler şöylece özetlenebilir: Biat akdinin unsurlarından birincisi, bir yanda halife, diğer yanda biat eden kimseler olmak üzere iki tarafın mevcut olmasıdır. İslâm hukukçuları devlet başkanında bulunması gereken şartlar üzerinde durmuşlar, bunlardan müslüman ve âdil olmak, beden ve ruh sağlığına, ictihad derecesinde ilmî yeterliliğe sahip bulunmak, erkek olmak gibi şartlar üzerinde görüş birliğine varmışlar, Kureyş kabilesine mensup ve zamanının en faziletlisi olma gibi şartlarda ise birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu şartlarda meydana gelecek herhangi bir eksiklik, şartın esasla ilgili olup olmamasına göre farklı sonuçlar doğurmaktadır (bk. ANAYASA; İMÂMET). Biat eden tarafta aranan genel şartlar ise müslüman ve hür olmak, temyiz gücüne sahip bulunmaktır. İslâm hukukçuları müslüman olma şartını Mümtehine sûresindeki (60/12) âyete, hürriyet şartını da Hz. Peygamber'in durumunu bilmeden biat aldığı bir köleyi statüsünü öğrendikten sonra iki köle karşılığında satın alarak âzat etmesi ve bir daha hür olduğunu bilmediği hiç kimseden biat almaması şeklindeki uygulamasına (bk. İbn Mâce, "Cihâd", 41; Tirmizî, "Siyer", 36; Nesâî, "Beyʿat", 21) dayandırmaktadırlar. Temyiz gücüne gelince, bazı hukukçular biat eden kimsenin diğer akidlerde olduğu gibi tam ehliyetli olmasını şart koşarken diğer bir kısmı Hz. Hasan, Hüseyin, İbn Abbas, Abdullah b. Ca'fer ve Abdullah b. Zübeyr'in küçük yaşlarda Resûlullah'a biat etmelerine bakarak sadece temyiz gücünün biat için yeterli olduğunu söylemişlerdir.

Biatın geçerli olabilmesi için ona katılması gerekli olan kimselerin sayısı hakkında bir kişiden başlayarak şartlarını taşıyan herkese varıncaya kadar değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bir, üç, beş gibi sınırlı sayıda kişinin yapacağı biatın yeterli olduğunu söyleyen İslâm âlimleri Hulefâ-yi Râşidîn

dönemindeki bazı uygulamalara dayandıklarını ifade ediyorlarsa da onları böyle bir hükme götüren asıl âmil, sonraki dönemlerde fiilen verasete dayanan bazı saltanatları meşrû bir seçimle yapılmış gibi gösterme gayreti olmalıdır. Çünkü dört halife döneminde Medine'de bulunanların çoğunun biatlara katıldığı, ondan kaçınanların sayısının çok az olduğu bilinen bir husustur (bk. EHLÜ'l-HAL ve'l-AKD).

İkinci unsur tarafların halife seçme ve seçilme konusundaki iradelerini ortaya koymaları yani irade beyanlarıdır. Biat sırasında irade beyanının sözlü olması şart değildir, uygulamada bu beyan daha çok el sıkma şeklinde ortaya konmuştur. Burada önemli olan, rızâyı bozan hallerin özellikle ikrah*ın bulunması durumunda bu biatın geçerli ve ona dayanan hilâfetin sahih olup olmadığıdır. İslâm hukukçuları umumiyetle ikrah altındaki biatın geçerli olmadığını söylemektedirler. Gerek Hz. Peygamber gerekse dört halife zor kullanarak biat almamışlardır. İmam Mâlik cebir altında yaptırılan yeminin ve dolayısıyla alınan biatın geçerli olmadığını söylemiş, bu sebeple de çeşitli baskılara mâruz kalmıştır (İbn Haldûn, II, 609). Bununla birlikte daha sonra ortaya çıkan fiilî durumlar sebebiyle böyle bir biata dayanan hilâfetin zarureten geçerli olduğunu söyleyen hukukçular da olmuştur. Biat genellikle herhangi bir şart koşulmaksızın yapılmakla birlikte belirli durumlarda şartlı olması da mümkündür. Nitekim Amr b. Âs'ın Hz. Peygamber'e affolunması şartıyla biat ettiği rivayet edilmektedir (Müslim, "Îmân", 192; Ümmü Atıyye'nin yapmış olduğu şartlı biat için bk. Buhârî, "Ahkâm", 49; Nesâî, "Beyʿat", 18; Müslim, "Cenâʾiz", 33).

Biat halifeye bizzat yapılabileceği gibi asil adına vekil, bir topluluk adına mümessil tarafından da icra edilebilir. Hz. Peygamber, Bey'atürrıdvân'a katılamayan Hz. Osman'a vekâleten kendi kendine musafaha yapmak suretiyle biat etmiştir (Tirmizî, "Menâkıb", 18). Aynı şekilde Dımâd b. Sa'lebe, kabilesi Ezd-i Şenûe adına Hz. Peygamber'e biatta bulunmuştur (Müslim, "Cumʿa", 46). Biatın mektupla yapılması da mümkündür. Necâşî Hz. Peygamber'e, Abdullah b. Ömer de Halife Abdülmelik'e (Buhârî, "Ahkâm", 43) biatlarını mektupla bildirmişlerdir. Öte yandan halifenin şahsen olduğu gibi bir temsilcisi vasıtasıyla biat alması da mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber ensar kadınlarından biat almak üzere Hz. Ömer'i temsilci olarak tayin etmiştir (Müsned, V, 85; VI, 409).

Biatta önemli olan seçim veya bağlılık iradesinin belirtilmesidir. Bu sebeple biatın icrası için belli bir şekle uymak gerekli görülmemiştir. Hz. Peygamber ve dört halife zamanındaki uygulama genellikle el sıkışma şeklinde olmakla birlikte Resûlullah'ın başka şekillerde biat aldığı da vâkidir. Nitekim cüzzamlı bir müslümandan sözlü olarak biat aldığı (Müslim, "Selâm", 126; İbn Mâce, "Tıb",

44), kadınlardan biat alırken de bir bez üzerinden musafaha yaptığı veya bir kap suya birlikte ellerini soktukları bilinmektedir (Kurtubî, Tefsîr, XVIII, 71). Biat Hz. Peygamber ve dört halife döneminde mescidde herkesin katılımına açık olarak düzenlenirdi. Resûlullah döneminde biata iştirak eden kadınların ilk halife döneminden itibaren fiilen bu uygulamanın dışında kaldıkları görülmektedir.

Biat akdinin yazı ve yeminle tevsiki tamamen sonraki dönemlerin ürünüdür. İlk defa Haccâc'ın Halife Abdülmelik b. Mervân adına zorla aldığı biatları yeminle tasdik ettirmeye ve yazılı olarak düzenlemeye başladığı bilinmektedir. Abbâsîler döneminde de veliahtlar için alınan biatlar ahidnâme veya fermanla tevsik edilir, halife ve akrabalarınca mühürlenerek veliahta verilir, gerektiğinde kasa, mescid veya Kâbe gibi güvenli yerlerde saklanırdı. Meselâ Hârûnürreşîd'in oğulları için almış olduğu ahidnâme Kâbe'de saklanmıştı.

Biat ferdî olarak yapılabileceği gibi toplu olarak da akdedilebilir. Hz. Peygamber hem tek tek fertlerden (Müslim, "Îmân", 98; Nesâî, "Tatbîk", 35), hem de topluca cemaatlerden (Buhârî, "Cihâd", 110; "Ahkâm", 43; Müslim, "İmâre", 80; Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 14, "Bey'at", 8, 17; Tirmizî, "Siyer", 34) biat almıştır. Ayrıca biat şartlar gerektirdiğinde yenilenebilir (Buhârî, "Ahkâm", 44; Müslim, "Zekât", 108; Ebû Dâvûd, "Zekât", 27; İbn Mâce, "Cihâd", 41).

Biat akdinin üçüncü unsuru ise akdin bir konusunun bulunmasıdır. Bu da ya hilâfet makamının boşalması halinde yeni bir halife seçmek veya iş başındaki halifeye bağlılık sunmaktır.

Biatın Çeşitleri. Biat icra ettiği fonksiyona göre ikiye ayrılmaktadır. Birincisi, ehlü'l-hal ve'l-akdin gerekli şartlara sahip bir kimseyi devlet

başkanı olarak belirledikleri seçim biatıdır (bey‘atü’l-in‘ikad). Sınırlı sayıda kimselerin katılması sebebiyle buna “bey‘atü’l-hâssa” da denilmektedir. Hz. Peygamber’in ölümünden sonra Ebû Bekir’in halife olarak seçilmesi için yapılan biat bu türdendir. Bazılarına göre bu biat Benî Sâide toplantısındaki biattır; bazılarına göre ise Benî Sâide’de Ebû Bekir’in sadece adaylığı kesinleşmiş, seçim ertesi gün mescidde yapılmıştır. Dolayısıyla mesciddeki biat seçim biatıdır. Bu biatta aynı zamanda bağlılık anlamı da vardır. İkincisi, seçim veya başka bir yolla devlet başkanlığını elde etmiş bulunan kimseye bağlılık sunmak için yapılan biattır (bey‘atü’t-tâa). Çok sayıda kimsenin katılmasından dolayı buna “bey‘atü’l-âmme” de denilmiştir. Hilâfetin zorla ele geçirilmesi durumunda halkın yapmış olduğu biat bu gruba girer. Halifenin veliaht tayin etme (istihlâf) yoluyla belirlenmesi durumunda ise yapılan biatın hangi gruba girdiği hususu tartışmalıdır. Bazı hukukçulara göre yalnızca veliaht tayin etme devlet başkanı olmak için yeterli değildir; ayrıca ehlü’l-hal ve’l-akd tarafından biat edilmesi de gerekir (Ebû Ya‘lâ, s. 25). Bu durumda çağdaş bazı hukukçuların belirttiği gibi veliaht tayini bir aday göstermedir (Senhûrî, s. 150); başkan olmayı sağlayan asıl unsur biattır. Bu açıdan bakıldığı takdirde söz konusu biat bir seçim biatıdır. Emevîler ve Abbâsîler döneminde de istihlâf usulü böyle anlaşılmış ve önceki halifenin veliaht tayin edip biat aldığı kimse, hilâfet makamına geçtikten sonra meşrû bir halife olabilmek için tekrar biat alma gereğini hissetmiştir. Mâverdî’nin de içinde bulunduğu diğer bir grup hukukçuya göre ise halifenin kendi çocuğu veya babası dışındaki veliaht tayinleri biata ihtiyaç göstermeksizin halife olmak için yeterlidir (el-Ahkâmü’s-sultâniyye, s. 11). Dolayısıyla böyle bir halifeye yapılan biat sadece bir bağlılık biatıdır. Hz. Ömer ve Osman’a göreve başlarken yapılan biat bu türdendir.

Devlet başkanının seçimle belirlendiği durumlarda seçim biatını umumiyetle geniş kitlelerin zaman içerisinde yaptıkları bağlılık biatı takip etmektedir.

Biatın Sonuçları. Hukukî yönü itibariyle alım satım, vekâlet ve hibe gibi çeşitli akidlere benzetilmesine rağmen aslında kendisine has sosyopolitik bir akid olan biat, gerekli şartları taşıyan bütün müslümanlar için vâciptir. Ayrıca gerçekleştirilmiş sahih bir biat akdine vefanın hükmü de budur. Bu hususun Kur’an’daki delili şu âyettir: “Ey Peygamber! Sana biat edenler

aslında Allah'a biat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Şu halde biatından dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği ahde vefa gösterene ise O büyük bir ecir verecektir" (el-Feth 48/10). Bu âyette belirtildiği üzere Hz. Muhammed ile ashabı büyük bir tehlike ile karşı karşıya bulundukları bir sırada İslâm inancını ve müslümanların varlığını korumak üzere biatlaşmışlar ve ne pahasına olursa olsun bundan caymayacaklarına kesin söz vermişlerdir (bk. BEY'ATÜRRIDVÂN). Benzer nitelikler taşıyan, müslümanların dinî ve dünyevî işlerini idare edecek bir otoriteyi seçmek ve ona bağlılık sözü vermek anlamına gelen biatlar ise daha sonra Hz. Peygamber'in halifeleriyle ashap arasında akdedilmiştir. Biatın vâcip olduğunu ifade eden hadislerin birinde meşrû bir devlet başkanına bağlılığı olmadan dünyadan ayrılan kişinin İslâm dışı sayılan bir ölümle hayata vedâ etme durumuna düştüğü ifade edilmiştir (Müslim, "İmâre", 58; diğer hadisler için bk. Buhârî, "Enbiyâ'", 50; Müslim, "İmâre", 44, 46; İbn Mâce, "Fiten", 9). Çeşitli hadis metinlerinden ve Asr-ı saâdet'le Hulefâ-yi Râşidîn dönemi uygulamalarından anlaşılacağı üzere biatta aslolan meşrû devlet başkanını tanımak, kendini ona bağlı hissetmek ve bu hissi hayatının sonuna kadar korumaktır. Buna göre milletin her ferdinin devlet başkanı ile musafaha ederek veya başka bir şekilde biata fiilen katılması şart değildir.

Biatın hem biat eden hem de edilen kimse için doğurduğu hukukî sonuçlar çeşitli durumlara göre farklılık göstermektedir. Halife üzerine aldığı görevi yürüttüğü ve İslâm hukukunun çizdiği yoldan ayrılmadığı sürece biat edenlerin ahidlerinden dönmeleri mümkün değildir. Buna göre biat bunlar için bağlayıcı (lâzım) bir akiddir. Nitekim bütün baskılara rağmen Emevî halifelerine biat etmekten kaçınan bazı kimseler bu tutumlarını daha önce Abdullah b. Zübeyr'e yapmış oldukları biatın kendilerini bağlayıcı olmasıyla açıklamışlardır. Hukuk çizgisinin dışına çıkmayan (âdil) halifeye yapılan biattan dönme ve silâhla karşı çıkma isyan suçunu oluşturur (bk. BAĞY). Fakihlerin büyük çoğunluğu hukuk çizgisinin dışına çıkan (fâsık) halifeye yapılan biatın bağlayıcı niteliğini kaybettiği ve onun değiştirilmesinin gerektiği görüşündedir. Ancak fitneye yol açacağı endişesiyle silâhla değiştirilmesini câiz görmezler. Onları bu konuda tereddüde sevkeden âmillerden biri, İslâm tarihinin ilk dönemlerindeki dinî-siyasî ihtilâfların müslümanları bölmesi ve çok kan dökülmesine yol açması diğeri de kendi dönemlerindeki yöneticilerin baskıları olmalıdır. İslâm

bilginleri hukuk çizgisinin dışına çıkan devlet adamlarıyla fiilen mücadele edememişlerse de onların

meşruiyetlerini yitirdiklerini söyleyebilmişler ve bu yolla idare edenle edilenleri uyarma görevlerini yerine getirmişlerdir.

Aynı anda iki halifeye biat edilmesi hilâfetin tekliği prensibini bozacağı için ilk dönem İslâm hukukçuları tarafından kabul edilmemiştir. Onlar bu konuda Hz. Peygamber'in, "İki halifeye birden biat edilmişse sonrakini öldürün" (Müslim, "İmâre", 61) hadisine ve Benî Sâide toplantısında ensarın, "Bizden bir emîr, sizden bir emîr olsun" teklifini Hz. Ebû Bekir'in, "Emîrler bizden, vezirler sizden" diye reddetmesi vâkıasına dayanmaktadırlar. Mu'tezile mensupları ile diğer bazı âlimler ise Hz. Ali ile Muâviye'nin aynı zamanda halife olduklarını öne sürerek iki halifeye biatı kabul etmektedirler. Endülüs Emevî Devleti'ne meşruiyet kazandırmak isteyen sonraki dönem âlimleri Endülüs'ün konumuna uygun bir istisna getirmek mecburiyetini hissetmişler ve aralarında deniz bulunması şartıyla iki halifenin, dolayısıyla iki İslâm devletinin olabileceğini kabul etmişlerdir. Bu görüş tabiatıyla Mısır'daki Fâtımî hilâfetini meşruiyet sınırları dışında bırakmaktadır. Zeydîler de başlangıçta aynı anda iki halifenin gayri meşrû olduğunu söylerken Yemen ve Mâverâünnehir'de iki ayrı Zeydî imamın ortaya çıkması karşısında iki halifenin meşrûluğunu benimsemişlerdir. Bütün bu farklı görüşlerin, hukukçuların bunları ortaya koyarken dayandıkları teorik esasları içinde bulundukları sosyal ve siyasî ortamın etkisiyle farklı yorumlamış olmalarından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Çağdaş Mısırlı hukukçu Abdürrezzak Ahmed es-Senhûrî ise hilâfeti sahih ve nâkıs olmak üzere ikiye ayırmakta, iki halifenin ancak nâkıs hilâfet düzeninde olabileceğini, sahih hilâfet esasen bütün ümmetin ehlü'l-hal ve'l-akdinin iştirakiyle gerçekleşeceğinden aynı anda iki halifenin hukuken ve fiilen mümkün olamayacağını söylemektedir (Fıkhü'l-hilâfe, s. 136, 177; ayrıca bk. İMÂMET).

İslâm Tarihinde Biat. Hz. Peygamber'in Akabe'de aldığı ilk biattan sonra yeni müslüman olanlardan Allah'a ortak koşmamak, ölünceye kadar cihad etmek, haktan ayrılmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocukları öldürmemek, Peygamber'e karşı gelmemek gibi İslâm'ın çeşitli hükümleri üzerine ve önemli siyasî olaylar arefesinde biat aldığı bilinmektedir (bk. el-

Mümtehine 60/12; Wensinck, Muʿcem, “bâyeʿa” md.; a.mlf., Miftâhu künûzi’s-sünne, “beyʿat” md.). Hulefâ-yi Râşidîn döneminde halife daima bir biatla vazifeye başlamıştır. Emevîler’den itibaren İslâm devletlerinde de halifenin değişimi sırasında biat daima başvurulan bir prosedür olmuştur. Ancak gerek Emevîler’de gerekse sonraki devirlerde biatın seçimden çok bağlılık sunma fonksiyonu göze çarpar. Çünkü bu dönemlerde halife çoğunlukla veliaht tayin etme yoluyla belirlenmiştir. Bu şekilde belirlenen halifelerin aynı aileden olmasına özen gösterilmesiyle de hilâfet verasetle intikal eder bir hale gelmiştir.

İlk dönemlerde veliaht için biat alınırken halifede bulunması gereken şartların veliahtta da arandığı, bu şartları taşımayanlar adına biat istenmediği veya şartlı biat yoluna başvurulduğu görülür. Nitekim Emevî Halifesi Yezîd b. Abdülmelik, yaşı küçük olduğu için doğrudan veliaht tayin edemediği oğlu Velîd’i veliaht seçmesi şartıyla kardeşi Hişâm için biat almıştır. Ancak daha sonra buna dikkat edilmemiş ve çoçuklar için dahi biat alınmıştır. Abbâsî Halifesi Emîn veliaht seçilip kendisi için biat alındığında henüz beş yaşındaydı. Genelde tek bir kişi veliaht tayin edilmekle birlikte sıralı olarak birkaç kişinin tayin edildiği de olurdu. Nitekim Hârûnürreşîd, oğulları Emîn ile Me’mûn’u ardarda halife olmak üzere veliaht tayin etmiş, diğer oğlu Kāsım’ın veliahtlığını ise Me’mûn’un tasvibine bırakmıştır.

Emevîler ve Abbâsîler döneminde biat merasimine çeşitli bölge ve kabilelerin temsilcileri başta olmak üzere çok sayıda kimsenin katıldığı tarihî kaynaklarda belirtilmektedir. Özellikle siyasî problemlerin fazla olduğu dönemlerde halifelere imkân nisbetinde çok kimsenin biat etmesine özen gösterilmiştir. Abdullah b. Zübeyr’in bertaraf edilmesinden sonra Kûfe’de Abdülmelik b. Mervân’a yapılan biat merasimine temsilcileri vasıtasıyla katılan kabileler kaynaklarda teker teker sayılmaktadır (Tyan, I, 336). Genellikle biata ilk önce devlet büyükleri başlar, onları hiyerarşik sıraya göre diğer makam sahipleri takip ederdi. Abbâsîler’deki biat merasimlerinde protokolün başında vezirler, askerler, serdarlar ve Bağdat kadıları gelirdi. Sivil halktan da ulemâ ve ileri gelenler hazır bulunurdu. Bu merasimlerin çoğunda ordu kâtibi biat edenlerin yemin törenlerini düzenler ve herkesi ismen davet ederek yemin verdirirdi. Biat merasiminin tamamlanmasından sonra halifeye birtakım lakaplar arzedilir, o da bunlardan birini seçerdi. Merkezde biat alan halife diğer bölge emîr ve

vezirlerine yazı gönderip kendi adına biat almalarını bildirirdi. Aynı şey veliahtlık için de söz konusu idi.

Biat usulü her zaman ve her yerde aynı olmamış, bazan çok sade bir merasimle yetinilirken bazan da debdebeli törenler düzenlenmiştir. Emevî ve Abbâsî halifelerinin resmî törenlerle biat alarak hilâfet saraylarına girdikleri tarih kaynaklarının incelenmesinden anlaşılmaktadır. Endülüs Emevî Devleti'nde biat merasimlerinin önemli bir yer tuttuğu ve günlerce sürdüğü bilinmektedir. Fâtımîler'de de biat uygulaması vardır. Ancak Fâtımîler'de devlet başkanının seçimle gelmesi söz konusu olmadığından biat tamamen bağlılık anlamını taşımaktadır. Tarihî seyir içinde biat törenleri sırasında teklif edilen yeminler esas itibariyle aynı olmakla birlikte kullanılan ifadeler ve teferruat bakımından farklılık arzetmiştir. Nitekim Haccâc'ın başlattığı yeminli biat merasimlerinde yemininden dönenin karısının boş, kölelerinin âzat, malının sadaka olacağı ve üzerine hac terettüp edeceği belirtilmiştir. İlk önceleri birkaç kelimeden ibaret ve sözlü olan yeminler daha sonra yapılan birtakım değişiklik ve ilâvelerle uzadıkça uzamış ve yazılıp ezberlenmeye başlanmıştır. Öyle ki Mısır Abbâsî Halifesi Hâkim-Billâh'a yapılan biat yemininin sûreti dört sayfaya ulaşmıştı. Her şeyin şekil şartlarına bağlandığı Fâtımîler döneminde de biat yazıları kompozisyon kaidelerine varıncaya kadar en ince ayrıntılarıyla belirlenmişti.

Biat merasimlerinde Emevîler dönemininin başlangıcından itibaren "biat resmi" veya "biat hakkı" uygulaması ile de karşılaşılmaktadır. Biat alan halifenin, başta askerler ve devlet ricâli olmak üzere çeşitli kesimlere ulûfe dağıtmasından ibaret olan bu uygulama Abbâsîler'in son dönemlerinde askerî ayaklanmalara yol açacak kadar kontrol dışına çıkabilmiştir. Nitekim babası hiçbir şey bırakmadığından biat resmi veremeyen Kāim-Biemrillâh'a karşı isyan başlatılmış, ancak Melik Celâlüddevle'nin onun yerine 3000 dinar gibi külliyetli bir miktar dağıtması üzerine fitne önlenebilmiştir. Yine biatları için câize isteyerek Muktedir-

Billâh'a karşı isyan eden askerlerden bir grup öldürülmüştür.

Osmanlılar'da genellikle Hırka-i Saâdet Dairesi'nde vezîriâzam ve şeyhülislâmın biatıyla başlayan merasime Topkapı Sarayı'ndaki Bâbüssaâde

önünde devam edilirdi. Bu merasimde de önce nakîbüleşraf biat eder, onu vezirler ve diğer devlet erkânı takip ederdi. Padişah Bâbüssaâde önüne konan tahta oturur, biat edenler tahta yanaşır ve padişahın eteğini öperlerdi. İlmiyeye mensup kimselerin padişahın bizzat elini öperek veya sıkarak biat ettiklerinin örneklerine de rastlanmaktadır (bk. CÜLÛS).

Medine, Şam, Bağdat, Kahire, Kurtuba, İstanbul gibi değişik hilâfet merkezlerinde biat müessesesi zaman içinde değişiklik arzetmiş, şeklî bir merasimden öte gitmese de bütün İslâm devletlerinde uygulanmaya devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, Muʿcem, “bâyeʿa” md.; Miftâhu künûzi’s-sünne, “beyʿat” md.; Müsned, V, 85; VI, 409; Buhârî, “Ahkâm”, 43, 44, 46, 49, “Cihâd”, 110, “Enbiyâʾ”, 50; Müslim, “İmâre”, 44, 46, 58, 61, 80, “Cenâʾiz”, 33, “Cumʿa”, 46, “Îmân”, 98, 152, 192, “Zekât”, 108, “Selâm”, 126; İbn Mâce, “Cihâd”, 41, “Fiten”, 9, “Tıb”, 44; Nesâî, “Beyat”, 8, 17, 18, 20, 21, “Tahrîmü’d-dem”, 14, “Tatbîk”, 35; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 9, “Zekât”, 27; Tirmizî, “Menâkıb”, 18, “Siyer”, 34, 36; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VII, 71-72; el-İmâme ve’s-siyâse, I, 12-25, 28-31, 46-51, 74, 140, 142-143, 151-153, 157-164, 174-176; II, 13-19, 44-48, 93-96, 118-120, 152-173; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 456; V, 158-160, 161, 301-304, 530-535, 610; VI, 416-417, 423, 505, 531-532, 552-553; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü’l-ferîd, IV, 256-260, 267-268, 273-284, 310; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve’l-küttâb, Kahire 1401/1980, s. 69-70, 86-87, 89-90, 150, 167, 193, 211, 265; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), III, 36-38, 82, 83, 94, 95, 97, 362-364, 404; IV, 28, 87; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, VI, 60, 196; XI, 74; Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, XX/1, s. 289; Mâverdî, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, s. 5-20; İbn Hazm, el-Muhallâ, IX, 359-360; Ebû Ya‘lâ, el-Ahkamü’s-sultâniyye, s. 7-28; İbn Kudâme, el-Mugnî, VIII, 107-108; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 95-101, 325-332, 425-427; III, 79, 190-198, 402, 503; IV, 14-17, 129-130, 145-149, 513-515; V, 38-42, 264-269, 291-292, 323-324, 378-380, 411-413; VI, 32-34, 311-313, 326-328, 439; VII, 23, 24, 49, 103-105, 117,

141-144, 198, 235; VIII, 8-11, 14-17, 244-245, 420-421, 425; IX, 80-81, 319; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerhu Nehci'l-belâga (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Beyrut 1385/1965, I, 160-162, 163-173, 184-196, 218-222, 230-236, 272-278; II, 21-61; III, 70-91; IV, 6-11; VI, 5-45; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVIII, 71; Nevevî, Şerhu Müslim, XII, 231-245; XIII, 2-12; İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, Bulak 1321, I, 141-145; İbn Kayyim el Cevziyye, İʿlâmü'l-muvakkıʿîn, III, 84-87; Kütübî, ʿUyûnü't-tevârîḫ (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Kahire 1980, s. 485-490; İbn Kesîr, en-Nihâye (Ebû Abye), III, 140-141, 147, 158-165; V, 245-254; VII, 18, 144-148, 226-229; VIII, 14, 16, 79-80, 115, 116, 147, 238-242, 260, 265-266, 316; IX, 13, 60, 70, 166, 175, 184, 219; Şâtıbî, el-İʿtisâm, II, 127-129; İbn Haldûn, el-Mukaddime, I, 186-187; II, 609; Kalkaşendî, Meʾâsirü'l-inâfe, I, 31-48, 123, 142, 150, 204, 228-229, 276, 319, 335; II, 1; III, 260-317; a.mlf., Subhu'l-aʿşâ, I, 196; II, 3; III, 263-264; XI, 273-347; XIII, 211-215; İbnü'l-Hümâm, el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere, Bulak 1317, s. 280-283; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 133; II, 81, 109; III, 99; V, 219; VI, 51; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1392/ 1972, VII, 175; XII, 37-39; XVI, 22-24; XX, 162-170; Süyûtî, Târîhu'l-hulefâʾ, s. 67-72, 82-83, 153-154, 174-176, 196-197, 205-206, 211-212, 226-228, 231; Şirbînî, Mugni'l-muhtâc, IV, 130-132; Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, Kahire 1386/1967, VII, 410-412; Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, Huccetullâhi'l-bâliga (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-hadîse), II, 238-240; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, I, 549; IV, 263-268; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, XXVIII, 7982; Emile Tyan, Intitutions du Droit Public Musulman, Beyrut 1954, I, 315-352; II, 344-358; a.mlf., "Bayʿa", EI² (İng.), I, 1113-1114; Hasan İbrâhim Hasan, Târîhu'l-İslâm, Kahire 1979, I, 206-208, 213-214, 258-262, 271-277, 282-283, 286-289, 291, 442-449; Zâfir el-Kāsımî, Nizâmü'l-hükm fi'ş-şerîʿa ve't-târîh, Beyrut 1394/1974, s. 246-292; Abdülkerîm el-Hatîb, el-Hilâfe ve'l-imâme, Beyrut 1395/1975, s. 269-305; Adnan Ali Rıza en-Nahvî, Melâmihu'ş-şûrâ fi'd-daʿveti'l-İslâmiyye, Riyad 1404/ 1984, s. 155-190; Mahmûd el-Hâlidî, el-Beyʿa fi'l-fikri's-siyâsiyyi'l-İslâmî, Amman 1405/ 1985, s. 201-204; M. Ebû Zehre, el-İmâmü's-Sâdık, Kahire, ts. (Matbaatü'l-Muhaymer), s. 201-204; Ahmed Sıddîk Abdurrahman, el-Beyʿa fi'n-nizâmi's-siyâsiyyi'l-İslâmî, Kahire 1408/ 1988; Abdürrezzâk es-Senhûrî, Fıkhü'l-hilâfe ve tetavvüruhâ, Kahire 1989, s. 119-163, 177, 255-260; Abdülhay el-Kettânî, etTeratîbü'l-idâriyye (Özel), I, 294-296; M. M. Bravmann, "Bay'ah, ́Homagè: à proto-Arab (South-Semitic) Concept", Isl., XLV/3 (1969), s.

301-306; Faruk Hammâde, “Vüfûdü’l-beyʿa beyne yedeyi’r-resûl”, el-Menâhil, XXXII, Rabat 1985, s. 256-285; a.mlf., “Vüfûdü’l-beyʿa beyne yedeyi’n-nebî”, a.e., XXXIV (1986), s. 216-249; Cl. Huart, “Bey’a”, İA, II, 581-582; “Beyʿa”, Mv.F, IX, 274-280; M. Akif Aydın, “Anayasa”, DİA, III, 153-154.

Cengiz Kallek

BİAT

البيعة

TASAVVUF.

Biat tasavvufta mürid adayının (tâlip, muhib) şeyhe ve onun vereceği emirlere tam anlamıyla bağlı kalacağına dair verdiği söz mânasında kullanılır. Mübâyaa, ahz-ı tarîk, ahid, intisap, intimâ, telkîn-i zikr, inâbe ve el almak, ikrar vermek gibi terimler de aynı anlama gelir.

Mutasavvıflar ve tarikat ehli biatın Kur’an ve Sünnet’e dayandığı görüşündedirler. Kur’ân-ı Kerîm’de biata ve taşıdığı öneme işaret edilmiştir (bk. et-Tevbe 9/111; el-Feth 48/10; el-Mümtehine 60/12). Hz. Peygamber’in İslâm’a girmek isteyen kişilerden, hicret ve cihad gibi önemli faaliyetlere karar verirken sahâbîlerden, iyi ve temiz bir dinî hayat yaşamak isteyenlerden biat alması, tarikatlarda şeyh ile mürid adayları arasında akdedilen bir çeşit bağlılık yemini kabul edilen biat için örnek teşkil etmiştir (Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, s. 38-40).

Aralarında bazı önemsiz farklar bulunmakla beraber biatın şekli ve gayesi bütün tarikatlarda hemen hemen aynıdır. Tarikata girmek isteyen mürid adayının intisaba ehil olup olmadığı araştırılır. Araştırmalar olumlu sonuç verirse tâlip bir deneme ve müridliğe hazırlık dönemi geçirir. Bu dönemde üç gün oruç tutar, boy abdesti alır, temizlenir, iki rek‘at namaz kılar, istihâre eder, Allah rızâsı için sadaka verir. Yatsı namazından sonra şeyhin yanına giderek yüzü kıbleye gelecek şekilde huzurunda diz çöker (Necmeddîn-i Dâye, s. 275; Risâle-i Bahâiyye, s. 21). Şeyh tâlibe bütün geçmiş günahlarından tövbe ve istiğfar etmesini söyler. Üzerinde kul hakkı varsa bunları ödeyeceğine veya helâl ettireceğine dair ondan söz alır. Sonra şeyh sağ elini uzatıp müridle musafaha eder. Farz olsun nâfile olsun bütün şer‘î hükümleri yerine getireceğine, dinine ve ahlâk esaslarına bağlı kalacağına dair ondan söz alarak biat hakkındaki âyetleri okur (et-Tevbe 9/111; el-Feth 48/10; el-Mümtehine 60/12). Tâlibe şeyhinin dostuna dost, düşmanına

düşman olmasını, refahta ve sıkıntıda ona itaat etmesini, hiçbir emrine karşı çıkmamasını tenbih ederek (Ankaravî, s. 34) kelime-i tevhidi üç defa okur, peşinden tâlip bunu tekrar eder. Şeyh, “Allah’ı rab, İslâm’ı din, Muhammed’i peygamber, Kur’an’ı rehber, Kâbe’yi kıble, efendimiz falan zatı (meselâ Abdülkādir-i Geylânî) şeyh, mürebbi ve rehber olarak gönül hoşluğuyla kabul ettim” der (Harîrîzâde, I, vr. 4[a]); tâlip de bunu tekrarlar. Sonra ellerini kaldırırlar, şeyh dua eder, mürid de “âmin” der. Bu merasimden sonra tâlip mürid olarak ihvan arasına girer, sohbetlere katılır. Biat sırasında mürşidin tâlibe verdiği öğütlere vasiyet (tavsiye) denir.

Biat merasimine genellikle ağyâr* alınmaz. Kadınların biatı musafaha yapılmadan sözlü olarak yerine getirilir. Mevlevîler’de

biat töreninde tâlibe tekbir getirilerek sikke giydirilir; musafaha yapılmaz. Bununla beraber Mevlevîlik’te de ilk zamanlarda musafaha bulunduğundan daha sonraki dönemlerde bu tarikatta da biat merasiminde musafaha yapmaya cevaz verilmiştir (Ankaravî, s. 34).

Biat tâlibin şeyhine mânevî bağlılık ve teslimiyetini simgeler ve bu yolla mürşidin mâneviyatından tâlibin kalbine akan feyiz onu psikolojik olarak yeniler. Tâlibin elinin üstünde şeyhin eli bulunduğu gibi şeyhin elinin üstünde tarikat pîrinin eli bulunduğu ve tarikatın silsilesiyle bu durumun Hz. Peygamber’e kadar ulaştığı kabul edilir. Bu sebeple şeyhin eli aynı zamanda Hz. Peygamber’in, onun eli de “yedullah” sayılmış (bk. el-Feth 48/10) ve bu anlayış “el ele, el Allah’a” deyimiyle ifade edilmiştir.

Biat tam anlamıyla şeyhe bağlılık sözleşmesi olduğundan biatı bozmanın mânevî sorumluluğu da ağırdır.

Tasavvufun ilk dönemlerinde sûfîler arasında yukarıda tasvir edildiği şekilde bir biat töreni uygulaması olmadığından tasavvufun kaynak niteliğindeki ilk eserlerinde bu konuya yer verilmemiştir. Sühreverdî’nin de işaret ettiği gibi bu dönemlerde hırka giyme töreni biat yerine geçiyordu (ʿAvârifü’l-maʿârif, s. 95). Biat uygulaması ise tarikatlar döneminde yaygınlaşmıştır (bk. AHİD; HIRKA).

BİBLİYOGRAFYA

Ca'fer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1350 hş., s. 108; Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 95; Necmeddîn-i Dâye, Mirsâdü'l-ʿibâd, Tahran 1365 hş., s. 275-280; Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâʾ, Bulak 1256, s. 34 vd.; Kuşâşî, es-Simtü'l-mecîd fî telkıni'z-zikr li-ehli't-tevhîd, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1197/1; İsmâil Hakkı Bursevî, Temâmü'l-feyz, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 244, vr. 23ª-25b; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, "el-Kavlü'l-cemîl fî beyânı serâʾi's-sebîl", Sekāfetü'l-Hind, IV/ 3, New Delhi 1953, s. 38-40; Muhammed Mehdî er-Revvâs, Merâhilü's-sâlikîn, Kahire 1325, s. 83-88; Muhammed b. Abdullah el-Hânî, el-Behcetü's-seniyye, İstanbul 1981, s. 39, 41; Mehmed Nûri Şemseddin en-Nakşibendî, Miftâhu'l-kulûb, İstanbul 1284, s. 8-10; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 4ª, 5ª-7b; Gümüşhânevî, Câmiʿu'l-usûl, İstanbul 1276, s. 61; Risâle-i Bahâiyye, İstanbul 1328, tür.yer.; Mehmed Ali Aynî, Tasavvuf Tarihi, İstanbul 1341, s. 222-226; Elbir Nasrî Nâdir, et-Tasavvufü'l-İslâmî, Beyrut 1960, s. 33-34; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 133; Fâruk Hamâde, "Vüfûdü'l-beyʿa", Menâhil, XXXII, Rabat 1985, s. 256-285; XXXIII (1985), s. 320-338; XXXIV (1986), s. 216-249.

Osman Türer

BÎBERİYYE

البيبريّة

Nakşibendiyye’nin Hâlidiyye kolunun tesiri altında Tarsus çevresinde Halil Derelioğlu (ö. 1933) adlı birinin önderliğinde ortaya çıkıp kısa bir süre sonra ortadan kalkan tasavvufî bir hareket.

(bk. HÂLİDİYYE).

BÎBÎ

Eski Türk devletlerinin bir kısmında yüksek rütbeli kadınların isimlerinin başında unvan olarak kullanılan bir kelime.

Aslının Eski Türkçe bübi “hanım” veya Farsça bîve “dul kadın” olduğu ileri sürülen kelimenin, birçok dilde bulunabilecek bir “lallwort” (çocuksu kelime) olması da mümkün görülmektedir. Önceleri Farsça’da “evin hanımı, sahibe” anlamında kullanılmıştır. Meselâ son Sâsânî Hükümdarı III. Yezdicerd’in (632-651) kızı Şah Bânû bu unvanı almış ve onun Tahran dolaylarındaki türbesi Bîbî Şah Bânû olarak ün kazanmıştır. Doğu Türkçesi’nde soylu kadınlar için kullanıldığı gibi normal dilde “hanım, büyükanne” karşılığı olarak da kullanılmıştır. XII. yüzyılın ünlü Selçuklu şairi Enverî’nin bir mısraında da geçen bîbî, XIII. yüzyıl boyunca Horasan’da yüksek rütbeli hanımların unvanı olmuştur. Salgurlu prenseslerinden Bîbî Salgom ile Bîbî Terken bunlardandır. Özellikle Hârizmşahlar ve Anadolu Selçukluları saraylarında hizmet etmiş olan Bîbî Müneccime Hatun bu unvanla bilinmektedir. Onun oğlu olan el-Evâmirü’l-ʿalâʾiyye müellifi Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Caʻferî el-Rugadî, kendi adından çok İbn Bîbî şeklinde annesine nisbetle şöhret bulmuştur. Aynı şekilde Şeyh Sâfî’nin iki hanımından biri Bîbî Fâtıma, Timur’un zevcesi de Bîbî Hanım’dır. Bîbî Hanım’ın Semerkant’taki cami ve medresesi de kendi adıyla anılmaktaydı.

Hindistan’ın batısında Seylan adası karşısındaki Melibar’da hüküm süren Bîbî Sultan bu unvanı taşıyan son kadınlardandır. Bîbî Sultan XIX. yüzyıl sonlarında İngiliz ve Portekiz baskılarına karşı Osmanlı Padişahı I. Abdülhamid’den birkaç defa yardım istemiş, fakat zamanın ve durumun elverişsizliği yüzünden bu isteğine olumlu cevap verilememiştir.

Bîbî kelimesi Anadolu Türkçesi’nde “kadın, zevce, hala, büyükanne” mânalarına geldiği gibi günümüzde de Anadolu’nun birçok yerinde “hala, teyze, nine”, hatta “hindi” anlamlarında kullanılmaktadır. İran’da Künbed-i Kābûs’un 16 mil batısında, Kurgan yolu ve nehri üzerindeki şehrin adı Bîbî-Şirvan’dır.

Bîbî kelimesi, 1815'te bir ara moda olmuş bir çeşit küçük kadın şapkası için de kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, CevdetSaray, nr. 2323; Cevdet-Dahiliye, nr. 11.786; Doerfer, TMEN, II, 379-382; Räsänen, Versuch, s. 75; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 228; Cevdet, Târih, II, 146-147; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 157-158; Tarama Sözlüğü, Ankara 1963-77, I, 543; Derleme Sözlüğü, Ankara 1965, II, 677-678; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri, Salgurlular, Ankara 1975, s. 95, 99-105, 107-108; Barthold, İslâm Medeniyeti, s. 69; TA, VI, 328; Cl. Huart, "Bibi", İA, II, 596-597; H. W. Duda, "Bībī", EI² (Fr.), I, 1232-1233.

Abdülkadir Özcan

BÎBÎ HANIM CAMİİ

Orta Asya İslâm mimarisinin Semerkant'taki en büyük ve en önemli eserlerinden biri.

Timur'un son yıllarında inşaatıyla bizzat ilgilenerek başşehri Semerkant'ta yaptırdığı devâsâ ölçülere sahip cami, buradaki diğer binalar arasında müstesna bir yer tutmakta ve onun kurmuş olduğu devletin gücü, büyüklüğü ve ihtişamı kadar kendi şahsî gücünü de sembolize etmektedir. Adını, Timur'a "han damadı" anlamındaki küreken (gürkan) unvanının verilmesine sebep olan gözde eşi, Çağatay Hanı Kazan Halîl Han'ın kızı Saray Melik Hanım'ın halk arasındaki lakabından alır. İnşaatına 1399'da başlanan bina 1404 yılında büyük ölçüde

tamamlanmış, fakat Timur'un ölümünden (1405) sonra bu haliyle kalmıştır.

Bir meşhed-cami ve medrese külliyesi olarak tasarlanan binanın yapılış amacı, Timur'un Hindistan seferi sırasında (1398-1399) kazandığı zaferlerin hâtırasını ebedîleştirmektir. Tarihî kaynaklar, Timur'un Ramazan 801 (Mayıs 1399) tarihinde yer tesbit ederek yapım işini başlattığını, fakat batı seferi (1400-1404) sebebiyle Osmanlı ve Memlükler'le savaştığı zaman zarfında inşaata Saray Melik Hanım'ın nezaret ettiğini belirtmektedirler. 1404 yılında seferden dönen Timur eşinin gözetiminde yürütülen inşaat faaliyetinden memnun kalmamış ve binanın taçkapısı başta olmak üzere bazı bölümlerini yıktırarak yeniden yaptırmıştır; yeni taçkapı eskisinden daha geniş ve daha yüksektir. Saray Melik tarafından, Timur'un bir meşhed ve medrese olarak bütünlük arzeden bina planından farklı biçimde yaptırılan medrese bölümünde kendi türbesi de ana bina ile bağlantısı bulunan bir birim halinde ortaya çıkmıştır. Bîbî Hanım Türbesi denilen bu türbe caminin karşısında yer almaktadır.

Yapılışından kısa süre sonra yıpranmaya başlayan bina depremler ve diğer tabiat şartlarının etkileriyle harap olmuş ve meydana gelen tahribata da müdahale edilmemiştir. Zamanla tam bir yıkıntıya dönüşmüş olmasına rağmen bu haliyle dahi âbidevî özelliklerini ve azametini sürdürmüştür.

Harabenin ihtişamı, özellikle yukarı doğru yükselen hatlarının, sivri kemerlerinin, kubbelerinin ve eyvanlarının mimari tesiri, mevcut süsleme elemanlarıyla birlikte Semerkant'ı ziyaret eden seyyahları büyülemiş ve onların eserlerine konu olmuştur. Birbiriyle oranlı ölçüleri, yüksekliği ve tezyinatının göz alıcılığıyla yapıldığı devirde olduğu kadar daha sonraları da övgülere mazhar olan binanın eski günlerindeki görkemli görünüşüne tekrar kavuşturulabilmesi için restore edilmesine başlanmıştır.

Dış ölçüleri 167x109 m. olan bina, 87x63 m. boyutlarındaki bir iç avlu etrafında teşkil edilmiş bir plana sahiptir. Bu plan şeması, Orta Asya'da mevcut özelliklerle Timurlu mimarisinin genel karakterini gösteren dört eyvanlı plan tipine bağlı bir mimari teşkilâta göre tanzim edilmiştir. Köşelere konulan tahkimat kulesi biçimindeki minarelerle camiye azametli bir görüntü verilmiş, ayrıca ana girişin ve avluya açılan ibadet mekânının eyvan teşkil eden portallerinin yanlarına da birer minare yapılmak suretiyle bu görüntü daha da tesirli hale getirilmiştir. Geniş ve derin bir girinti oluşturan taçkapının teşkil ediliş biçimi mihraba göre ayarlanmıştır ve ana giriş bölümü bina cephesinden dışarı taşmaktadır. Bu bölüm de binanın bütününde olduğu gibi tuğla ve çini mozaik süslemelere sahiptir. Avluya bir eyvan biçiminde açılan giriş bölümünün tam karşısına gelen ana ibadet mekânı girişle aynı eksen doğrultusunda olup tromplar üzerine oturtulmuş bir kubbeyle örtülüdür. Mihrabı ile bütün binanın plan teşkilâtına hâkim olan bu mekân, Timurlu mimarisinin genel özelliği durumundaki dört tarafta girinti yapan sivri kemerlerle belirlenmiş bir kare şeklindedir ve özellikle kubbesi dikkat çekicidir. İç kubbenin üzerini örten yüksek kasnaklı dış kubbe, avlu istikametinde yapılan cephe düzenlemesine göre ana eyvanı teşkil eden girişin 41 m. yükseklikteki âbidevî taçkapısıyla gizlenmiştir. Binanın dar ekseni üzerinde bulunan ve ibadet mekânından daha küçük ölçülere sahip iki yan mekânın ana kubbeye nisbeten daha mütevazi ölçülerde inşa edilmiş olan kubbeleri de görüntüyü zenginleştirmektedir. Bu yan mekânların kubbeleri gibi eyvanları da küçük bırakılarak ana ibadet mekânının görkemi daha belirginleştirilmiştir. Eyvanlı ve kubbeli kısımların arasında kalan bölümler, sütunlarla taşınan düz çatılı mekânlar halinde tanzim edilerek birer salon meydana getirmişlerdir. Ana ibadet mekânı, sağında ve solunda yer alan yan salonlara birer kapı ile açılırken diğer kubbeli mekânlarla böyle bir bağlantısı yoktur; bu salonlar doğrudan avluya açılmaktadır.

Ana yapı malzemesi olarak tuğlanın tercih edildiği binanın yalnız yan salonlarının sütunları için taş kullanılmış, tezyinatın tamamı tuğla malzemeye göre düzenlenmiştir. Binanın bütününde hâkim olan tuğla süslemelerle çini mozaikler diğer Timurlu yapılarında da görülen göz alıcılıktadır ve binanın ihtişamını artırmaktadır. Çini tezyinatla birleşen kitâbeler yapının süslenmesine önemli ölçüde katkıda bulunurken kullanılan çini kaplama malzemesinin de Semerkant'taki en güzel örneklerden olduğu farkedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

J. N. Aleskerov v.dğr., Samarkand, Taşkent 1970, s. 116-128; A. Papadopoulo, L'Islam et l'art musulman, Paris 1976, s. 528; G. A. Pugachenkova, A Museum in the Open, Tashkent 1981, s. 111-117; a.mlf., Chefs-d'oevre d'architecture de l'Asie Centrale XIVe-XVe siècle, Malibu 1981, s. 106, 110; Yolande Crowe, "Central Asia and Afghanistan", Architecture of the Islamic World (ed. George Michell), London 1984, s. 261; L. Y. Mankobskaya, Po Drevnim Gordam Uzbekistana, Moskva 1988, s. 137-142; Nazmiye Togan, "Temür Zamanında Aristokrat Türk Kadını", İTED, V/1 (1973), s. 5-8; Bernard O'Kane, Bībī Khanom Mosque", EIr., IV, 197-198.

A. Engin Beksaç

BİBLÂVÎ

الببلاوي

Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Biblâvî el-İdrîsî el-Hüseynî (ö. 1835-1905)

Ezher şeyhi.

Receb 1251'de (Kasım 1835) Yukarı Mısır'daki Asyût şehrine bağlı Deyrût kasabasının Biblâv köyünde doğdu. İlk öğrenimini ve Kur'an hıfzını burada tamamladıktan sonra Kahire'ye giderek Ezher'e girdi (1852). Burada Muhammed es-Sâvî, Muhammed İlîş, Muhammed el-İnbâbî, Ali b. Halîl el-Asyûtî, Hasûne en-Nevâvî ve Mansûr Kessâb gibi tanınmış hocalardan ders aldı ve tahsilini tamamladıktan sonra bir süre Ezher'le Hüseyin Camii'nde hocalık yaptı. 1280'de (1864) hacca gitti ve orada bazı âlimlerle görüşüp ilmî müzakerelerde bulundu. Bugünkü adı Dâru'l-kütübi'l-kavmiyye (Mısır Millî Kütüphanesi) olan Kütübhâne-i Hidîviyye'ye uzman tayin edildi (1881) ve daha sonra da buranın müdürlüğüne getirildi (1299/1882). Hizmet süresi boyunca kitapların tasnif ve kataloglanmasını gerçekleştirdi. Bu göreve gelmesinde aracı olan yakın arkadaşı Mahmud Sâmi el-Bârûdî'nin Urâbî Paşa ayaklanmasına karışması sebebiyle Hidiv Tevfik Paşa tarafından azledilen (1882) Biblâvî daha sonra Hüseyin Camii'ne hatip tayin edildi ve 2 Safer 1311 (15 Ağustos 1893) tarihinden itibaren de vazifesini şeyh (şeyhu hidme) olarak sürdürdü. 6 Şevval 1312'de (2 Nisan 1895) Muhammed Tevfik el-Bekrî'nin istifasıyla boşalan nakîbüleşraf*lık vazifesine tayin edildi. Mart 1902'ye kadar sürdürdüğü bu görevi sırasında "Lâihatü nikābeti'l-eşrâf" adlı bir dizi yönetmelik çıkarılarak bu kadro Evkaf Bakanlığı'na bağlandı. 2 Zilhicce 1320'de (2 Mart 1903) farklı adayları desteklemekte olan hidiv ve bakanları arasındaki bir uzlaşma neticesinde Selim el-Bişrî'den boşalan Ezher şeyhliği kadrosuna tayin edildi. Hidiv ile arasının açılacağını bildiği halde Muhammed Abduh'un reformcu görüşlerini destekledi. Fakat bu reformların uygulamaya aksettirilmesi yolundaki gayretleri hidivin sürekli baskıları sebebiyle sonuç vermediği gibi ciddi bir itibar kaybına da uğrayınca iki yıl sürdürebildiği bu görevinden 9 Muharrem 1323'te (16 Mart 1905) istifa etmeye mecbur kaldı.

Aynı yıl 3 Zilkade’de (30 Aralık) vefat eden Biblâvî’nin ce naze namazı Hüseyin Camii’nde kılındıktan sonra Karâfetülmücâvirîn Mezarlığı’nda Bustânü’l-ulemâ bölümüne defnedildi.

Oğulları Muhammed el-Biblâvî (ö. 1954) ve Mahmud el-Biblâvî de (ö. 1931) Mısır’ın tanınmış âlimlerindendir. Biblâvî’nin eserlerinden bazıları şunlardır: el-Envârü’l-Hüseyniyye ʿalâ risâleti’l-Emîriyye. Muhammed el-Emîr es-Sagīr’in (ö. 1246/1830) âşûrâ günü ile ilgili müselsel hadisleri ihtiva eden Müselselü ʿâşûrâʾadlı müsnedi üzerine yapılmış bir şerhtir (Kahire 1305). İʿcâzü’l-Kurʾân (Ravzatü’l-medâris’te neşrettiği makalelerdir), İcâze ile’ş-Şeyh Muhammed b. Hâmid el-Merâgī el-Mâlikî.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 522-523; Zeki Mücâhid, el-Aʿlâmü’ş-şarkıyye, Kahire 1950, II, 140; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 171-172; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VII, 181-182; el-Kāmûsü’l-İslâmî, I, 270; Şüyûhu’l-Ezher (nşr. Vezâretü’l-İʻlâm), Kahire, ts., s. 30-31; el-Ezherü’ş-şerîf fî ʿîdihi’l-elfî, Kahire 1403/1983, s. 251; Ahmed Teymur Paşa, Terâcimü aʿyâni’l-karni’s-sâli’s ʿaşer ve’r-râbiʿ ʿaşer, Kahire, ts., s. 81-85; “es-Seyyid ʿAli el-Biblâvî”, el-Menâr, VIII, Kahire 1905, s. 957-958; F. De Jong, “al-Biblāwī”, EI² Suppl. (İng.), s. 132-133.

Cengiz Kallek

BİBLİYOGRAFYA

(bk. KİTÂBİYAT).

BÎCAN, Ahmed

(bk. AHMED BÎCAN).

BÎCÂPÛR

بيجاپور

Hindistan'da bir idarî bölge ve şehir.

Güney Hindistan'da Haydarâbâd'ın batısında bulunan Bîcâpûr'un adı, "zafer şehri" anlamına gelen eski Vicayapura'dan gelmektedir. 1190 yılından itibaren bir asır süreyle Yadava Krallığı'nın yönetimi altında kalan bölge, 1294'te Alâeddin Halacî tarafından Delhi sultanı olan amcası Celâleddin Halacî adına fethedildi. Daha sonra bölgeyi zapteden Behmenîler'in buradaki valisi Yûsuf Âdil 1489'da bağımsızlığını ilân etti ve Âdilşâhîler Devleti'ni kurdu. Yûsuf Âdilşah Bîcâpûr şehrine bir kale inşa ettirdi ve burayı kurduğu devletin başşehri yaptı. Âdilşâhîler 1489-1686 yılları arasında Bîcâpûr'da hüküm sürmüşlerdir. 1558'de başa geçen Ali Âdilşah büyük bir cami ile şehrin etrafına surlar yaptırmış ve halkın refahı için çalışmıştır. Bâbürlü Evrengzîb henüz şehzade iken Bîcâpûr'u muhasara etmiş (1067/1656-57), ancak babası Şah Cihan'ın hastalanması üzerine Agra'ya geri dönmüştü. Sikender (İskender) Âdilşah devrinde Evrengzîb şehri ele geçirerek (1686) küçük oğlu Kâm Bahş'ın yönetimine verdi. Babasının ölümü üzerine Kâm Bahş burada hükümdarlığını ilân etti. 1724'te Haydarâbâd nizamının hâkimiyet bölgesine katılan Bîcâpûr, 1760'ta 6 milyon rupi karşılığında Maratalar'a bırakıldı ve daha sonra İngilizler'in eline geçti; 1864'te de bağımsız bir bölge olarak ilân edildi. Bugün Karnataka (eski Meysûr) eyaletine dahil olup 17.056 km² yüzölçümündeki idarî bölgenin nüfusu 2.401.782, şehrinki ise 147.313'tür (1981).

Bîcâpûr 1688'de şiddetli bir veba salgını, 1718 ve 1818 yıllarında da iki büyük kıtlık geçirmiştir.

Âdilşâhîler Bîcâpûr'da Dekken'deki klasik Hint mimarisinden farklı bir mimari ortaya koymuşlardır. Bîcâpûr'daki güzel binalar Hindistan'ın hiçbir yerinde görülmez. Muazzam kubbesiyle ün yapmış "Gūl Gumbad" adlı Muhammed Âdilşâh Türbesi ile İbrâhim Ravza denilen İbrâhim Âdilşah

Türbesi ve Camii bölgedeki en güzel mimari eserler arasındadır. Ali Âdilşah Camii (Câmi Mescid), Anda Camii, Melike Cihan Begüm Camii, Ali Şehid Pîr Camii, Mustafa Han Camii, Şah Nevâz Türbesi ve Şah Kerim Türbesi de Bîcâpûr'un diğer önemli mimari yapılarıdır.

Devamlı gelişen Bîcâpûr'un çevresinde tahıl ziraatı ve hayvancılık yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Fergusson – P. D. Hart, Architectural Illustrations of the Principal Mahomedan Buildings at Beejapore, [baskı yeri yok] 1859; Muhammed İbrâhim, Ravzatü'l-evliyâ-i Bîcâpûr (nşr. Seyyid Revşân Ali), Haydarâbâd 1314/ 1896; Düvel-i İslâmiyye, s. 495; İsmail Hikmet Ertaylan, Âdilşâhîler, İstanbul 1953; P. Brown, Indian Architecture (Islamic Period), Bombay 1981, s. 73-79; Islamic Heritage of the Deccan (ed. G. Michell), Bombay 1986, s. 59-76; Iftikhar Ahmad Ghauri, "Regency in the Sultanates of Bijapur and Golconda", JPHS, XV/1 (1967), s. 19-37; a.mlf., "Local Government under the Sultanates of Bijapur and Golconda-Haidarabad", IC, LI/1 (1977), s. 54-63; J. S. Cotton, "Bicâpur", İA, II, 597; A. S. Bazmee Ansari – J. Burton-Page, "Bīdjāpūr", EI² (İng.), I, 1202-1204; a.mlf.ler, "Bîcâpûr", UDMİ, V, 28; Muhammed Baqır, "Bījāpūr", EIr., IV, 253-254.

Arif Naim

BİCÂYE

بجاية

Cezayir’de bir liman şehri.

Batı kaynaklarında Bugia, Bugea, Buzia, Buzana şekillerinde görülen ve Fransızlar tarafından Bougie şeklinde kullanılan Bicâye adı, Orta Mağrib’de yaşayan Sanhâce soyundan gelme Bicâye kabilesinden alınmıştır. İbn Haldûn’un bildirdiğine göre kendilerine Bikâye diyen bu kabile, bugünkü Bicâye’nin hemen yanında bulunan, kuruluşu Romalılar’a ait Saldae şehri civarında yaşamıştır. Bicâye aynı adı taşıyan körfezin kıyısında, Summam vadisi yakınında ve Cezayir şehrinin 175 km. doğusunda yer alır.

Saldae 439’da Vandallar, 708’de de müslüman Araplar tarafından ele geçirilmiştir. Bölgenin müslüman sakinleri Sanhâcîler, daha sonra buraya yerleşen Endülüslüler’le ve Mısır’dan gelen Hilâlîler’le beraber yaşamışlardır. Benî Hammâd meliklerinin dördüncüsü olan Nâsır b. Alennâs Saldae’nin güneyine yeni bir şehir kurmuş (453/1061) ve eski limanın ahalisi de 1065’ten itibaren bu yeni şehre kaymaya başlamıştır. Nâsır, stratejik ve ekonomik sebepleri göz önünde bulundurarak şehri dağlık bölgenin verimli ve sulak eteğinde Sanhâce kabilesinin arazilerine yakın bir yerde kurmuştur. Bekrî’nin de yazdığı gibi şehrin konumu hoş ve savunması kolaydır. Şehir başlangıçta kurucusu Nâsır’ın ismine nisbetle Nâsıriye diye adlandırılmışsa da halk kabilenin ve yaşadığı yerin adı olan Bicâye’yi kullanagelmiştir.

Bicâye 1152’de Muvahhidler’in yönetimine girmiştir. XIV. yüzyılda bölgeye hâkim olan Hafsîler burada müstakil emirlikler kurmuşlardır. Bicâye Hafsîler’in dışında kısa bir süre de Merînîler’in yönetiminde kalmıştır. İspanyollar 1510’da burayı istilâ ettiler. Gemilerle gelen 8000 kişilik İspanyol ordusu karşısında şehir halkı paniğe kapılarak yurtlarını terketti. Oruç Reis’in çeşitli teşebbüslerinden sonra Sâlih Reis kumandasındaki Türkler burayı 1555’te İspanyollar’ın istilâsından kurtardılar ve şehre asker yerleştirerek 278 yıl ellerinde tuttular. XVIII.

yüzyılda burada 168 yeniçeri yanında 600 kişi kadar da sivil yaşamaktaydı. Fransızlar Cezayir'i ele geçirdikten sonra 1833'te Bicâye'yi yönetimleri altına aldılar.

Bicâye, Hammâdîler ve Hammâdîler'den sonraki dönemlerde önemli bir kültür merkezi olmuştur. Kendisi de Bicâyeli olan müellif Gubrînî'nin, XIV. yüzyılın başlangıcına kadar yaşayan Bicâyeli âlimlerin hal tercemelerini verdiği büyük eseri burada birçok âlimin yetiştiğini göstermektedir. Gubrînî, daha sonraları kurucusu Mehdî b. Tûmert'in adına nisbet edilen Reyhâne adlı bir medreseye de işaret etmektedir. XIII. yüzyılda seyyah Abderî, XIV. yüzyılda da İbn Battûta Bicâye'yi ziyaret etmişler ve burada görüştükleri önemli kişilerden bahsetmişlerdir.

Ortaçağ'da Bicâye ekonomik bakımdan büyük bir gelişme göstermiş, sosyal açıdan da Mısır ve Endülüs'ün tesiri altında kalmıştır. Çevresinde genellikle her türlü hububat, pamuk, çeşitli meyve, sebze üretilmekte ve koyun, deve, sığır gibi hayvanlar yetiştirilmekteydi; fiyat ve ölçüleri de o dönemde Mısır ve Tunus'ta uygulananların hemen hemen aynı idi. Bicâye halkı bütün âdet ve gelenekleriyle birlikte sanatlarını da korumasını bilmişlerdir. Afrikalı Leon (ö. 957/1550) Bicâye'nin birçok cami, medrese ve zâviye ile işlek caddelere ve büyük binalara sahip mâmur bir şehir olduğunu yazmakta, ayrıca çevresindeki meyve ve sebze bahçelerinin çokluğundan, ancak ziraî üretimin yetersiz olduğundan söz etmektedir.

Bicâye kuruluşundan itibaren deniz taşımacılığında ve ithalâtta önemli bir ticaret merkezi olmuştur. Önceleri bütün ihtiyaçlarını dışarıdan temin etmeye muhtaçtı. Fakat Hammâdîler ve Muvahhidler döneminde Mağrib ülkelerinden başka Endülüs ve İtalya cumhuriyetleriyle girişilen güçlü ticarî ilişkiler şehrin limanının ve tersanelerinin gelişmesine sebep olmuştur. Bu gelişmede şehrin çevresindeki sık orman ve zengin demir madeni ocakları da önemli derecede rol oynamıştır. Bu orman ve ocakların işletilmesi günümüzde de devam etmektedir.

Fransız yönetimi sırasında Bicâye Limanı demir ve fosfat ihracatına elverişli hale getirilmiştir. Cezayir sahrasında çıkartılan petrol de Hâsî Mes'ûd'dan gelen petrol boru hattı ile Bicâye'de Akdeniz kıyısına ulaşmaktadır. Bugün dağın yamacındaki eski şehir ile Fransızlar'ın kurmuş

olduğu yeni şehir birbirinden farklı iki görünüm sergilemektedir. Bicâye'de petrol rafinerisinden başka kereste işleme tesisleri ile tuğla-kiremit imalâthaneleri gibi bazı küçük sanayi işletmeleri bulunmaktadır. 1987'de şehrin nüfusu 295.540'tı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Sûretü'l-arz, II, 51; Bekrî, el-Mesâlik, s. 360; İdrîsî, Sıfatü'l-Magrib, s. 90, ayrıca tür.yer.; el-İstibsâr fî ʿacâʾibi'l-emsâr (nşr. Sa'd Zağlûl Abdülhamîd), Dârülbeyzâ 1985, s. 128; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 339; Abderî, er-Rihletü'l-magribiyye (nşr. Muhammed el-Fâsî), Rabat 1968, s. 276; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telhîsi ahbâri düveli'l-magrib (nşr. M. Saîd el-Uryân – Muhammed el-Avabî), Kahire 1368/1949, s. 204-207, 270-273, 364; İbn Battûta, Tuhfetü'n-nüzzâr, I, 3132; İbn Merzûk et-Tilimsânî, el-Müsnedü's-sahîhi'l-hasen, Cezayir 1981, s. 353-357, 367, 370, 490; ez-Zahîretü's-seniyye fî ahbârî'd-devleti'l-Merîniyye, Cezayir 1920, s. 44, 45, 154; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 357; Zerkeşî, Târîhu'd-devleteyni'l-Muvahhidiyye ve'l-Hafsiyye, Tunus 1966, s. 82, 89, 93-96, 102, 103, 128, 137; İbn Ebû Dînâr, el-Müʾnis fî ahbâri İfrîkıyye ve Tûnis (nşr. Muhammed Şemmâm), Tunus 1387/1967, s. 95, 115-149; Févaud, Histoire de Bougie, Constantine 1869; Gubrînî, ʿUnvânü'd-dirâye (nşr. Muhammed b. Şeneb), Cezayir 1910, s. 99; G. Marçais, Les Arabes en Bérberie, Paris 1913, s. 1-150; a.mlf., "Bidjāye", EI² (İng.), I, 1204-1206; J. Despois, L'Afrique du Nord, Paris 1949, s. 494; Ch. A. Julien, Histoire de l'Afrique du Nord: Tunisie-Algérie-Maroc, Paris 1952, tür.yer.; L. L'Africain, Description de l'Afrique, Paris 1957, s. 360; H. R. Idris, Bérberie oriantale sous les Ziridas, Paris 1962, s. 503-504; Bejaïa (nşr. Minister de la' Information et de la Culture), Cezayir 1970; Mv.M, IV, 200-201; EBr. Yearbook (1986), s. 620; G. Yver, "Bicâye", İA, II, 597-599.

İbrâhim Harekât

BÎDÂRÎ

(bk. YAKAZA).

BİD‘AT

البدعة

Asr-ı saâdet’ten sonra ortaya çıkan, şer‘î bir delile dayanmayan inanç, ibadet, fikir ve davranışlar hakkında kullanılan bir terim.

Arapça’da “icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek” anlamlarına gelen “bd‘a” kökünden türeyen bid‘at, “daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan (muhdes) şey” anlamına gelir. “Bd‘a” kökünün bu sözlük mânası Kur’ân-ı Kerîm’de de yer almıştır (el-Ahkāf 46/9; el-Hadîd 57/27). Bid‘at çıkarmaya ibtidâ‘, çıkaran veya işleyen kimseye de mübtedi‘ denir.

Bid‘at biri geniş, diğeri dar kapsamlı olmak üzere iki şekilde tarif edilmiştir. Geniş kapsamlı tarife göre bid‘at Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkan her şeydir. Bid‘atın sözlük anlamından hareketle yapılan bu tarife göre, dinî mahiyette görülen amel ve davranışlardan başka günlük hayatla ilgili olarak sonradan ortaya çıkan yeni fikirler, uygulama ve âdetler de bid‘at sayılmıştır. Başta İmam Şâfiî olmak üzere Nevevî, İzzeddin b. Abdüsselâm, Mâlikîler’den Şehâbeddin el-Karâfî, Zürkānî, Hanefîler’den İbn Âbidîn, Hanbelîler’den Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Zâhirîler’den İbn Hazm bid‘atı bu şekilde kabul edenlerdendir. Bu tarifi benimseyen âlimler, görüşlerini Hz. Peygamber ve sahâbîlerden nakledilen bazı rivayetlere dayandırmaktadırlar. Meselâ Müslim, Nesâî, İbn Mâce gibi muhaddislerin naklettiği bir rivayette (Müslim, “‘İlim”, 15, “Zekât”, 69; Nesâî, “Zekât”, 64; İbn Mâce, “Mukaddime”, 14; Müsned, IV, 357, 359, 360, 361) Resûl-i Ekrem, İslâm’da güzel bir çığır (sünnet-i hasene) açana o çığıra uyanlar bulunduğu sürece sevap verileceğini, kötü bir çığır (sünnet-i seyyie) açana da aynı şekilde günah yazılacağını ifade etmiş, Hz. Ömer de teravih namazını topluca kılanları görünce, “Bu ne güzel bir bid‘attır” (Buhârî, “Terâvîh”, 1; el-Muvatta’, “Ramazân”, 3) demiştir. Bid‘atı sonradan ortaya çıkan her şeyi içine alacak şekilde geniş kapsamlı olarak kabul eden âlimler, Hz. Peygamber’in bid‘atı reddeden hadisleriyle her devirde günlük hayata girmesi zorunlu bulunan yenilikleri bağdaştırmanın yegâne yolu olarak onu,

yapılmasında mahzur bulunmayan “iyi bid‘at” (bid‘at-ı hasene, bid‘at-ı mahmûde, bid‘at-ı hüdâ) ile yapılması yasaklanan “kötü bid‘at” (bid‘at-ı seyyie, bid‘at-ı mezmûme, bid‘at-ı dalâl) diye ikiye ayırmayı uygun bulmuşlardır. Kur’an’ı bir mushafta toplamak, teravih namazını cemaatle kılmak, minare ve medrese inşa etmek iyi bid‘ata, kabirlerin üzerine türbe yapmak ve buralara mum dikmek de kötü bid‘ata örnek olarak gösterilebilir. Bu anlayışa göre hadislerde reddedilen kötü bid‘attır. Şâfiî fakihlerinden İzzeddin b. Abdüsselâm daha da ileri giderek bid‘atı mükellefin fiillerine paralel olarak vâcip, mendup, mubah, mekruh, haram olmak üzere beşe ayırmaktadır.

Bid‘atı dar kapsamlı olarak anlayanlar ise onu, “Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili olup ilâve veya eksiltme özelliği taşıyan her şey” diye tarif etmişlerdir. Bu görüşü benimseyenler arasında, Mâlikîler’den başta İmam Mâlik olmak üzere Turtûşî, Şâtıbî; Hanefîler’den Bedreddin el-Aynî, Birgivî; Şâfiîler’den Beyhakī, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Hacer el-Heytemî; Hanbelîler’den Takıyyüddin İbn Teymiyye ve

İbn Receb sayılabilir. Bunlara göre dinle ilgisi ve dinî mahiyeti bulunmayan şeyler bid‘at sayılmaz; bu bakımdan örf ve âdet türünden olan davranışlar bid‘at kavramının dışında kalır. Dar kapsamlı bid‘at anlayışına sahip olanlar görüşlerine mesnet olarak, “İşlerin en kötüsü sonradan ihdas edilenlerdir” (Müslim, “Cumᶜa”, 43); “Sonradan ihdas edilen her şey bid‘attır” (Nesâî, “ᶜÎdeyn”, 22; İbn Mâce, “Mukaddime”, 7) ve “Her bid‘at dalâlettir” (Müslim, “Cumᶜa”, 43; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 6) meâlindeki hadislerin genel ifadelerini esas almışlardır. Bunlar diğer grubun dayandığı hadisleri de kendi görüşleriyle bağdaşacak şekilde yoruma tâbi tutmuşlardır. Meselâ yukarıda söz konusu edilen hadis, “Kim İslâm’da güzel bir çığır (sünnet-i hasene) açarsa” anlamında değil, “Kim İslâm’da güzel bir çığırı (sünneti) ihya ederse” anlamındadır. Hz. Ömer’in teravih namazının cemaatle kılınması için söylediği “ne güzel bir bid‘at” sözündeki “bid‘at” da terim anlamında değil sözlük anlamında kullanılmıştır.

Bid‘at konusundaki görüşleri ve bu alana tahsis ettiği el-ᶜİtisâm adlı eseriyle dikkati çeken Şâtıbî, bid‘atı “sonradan ortaya konan dinî görünümlü yol” olarak tarif etmiştir ki ona göre kişiler bu yola Allah’a daha çok kulluk etmeyi istedikleri için girerler. Dinî görünümlü olmayan, dinî

telakki edilmeyen hususlar bid‘at sayılmaz. Meselâ bir kimsenin helâl olan bir şeyi kendisine yasaklaması bid‘at değildir; ancak bu yasaklamayı dindarlık vesilesi sayması bid‘attır. Bu bakımdan bid‘atın iyi veya kötü diye nitelendirilmesi isabetli olmaz, daha doğrusu bid‘atın iyi olması söz konusu değildir; çünkü iyi bid‘at denilenler esasında bid‘at olmayan şeylerdir. Şâtıbî, İzzeddin b. Abdüsselâm'ın beşli ayırımına da karşı çıkmıştır. Ona göre sonradan ortaya konulan ve dinî mahiyette görülen yeniliklerin şer‘î bir dayanaktan hareketle vâcip, mendup veya mubah bid‘at diye nitelendirilmesi doğru değildir. Çünkü şer‘î dayanağı bulunan bir ibadet ve uygulama bid‘at sayılmayacağı gibi bu şekilde bid‘at-ı hasene sayılan hususlar da maslahat veya aslî ibâha prensibiyle izah edilebilir. Bu sebeple bid‘atı mekruh ve haram diye ikiye ayırmak mümkünse de iyi veya kötü şeklinde tasnif etmek yahut İbn Abdüsselâm'ın yaptığı gibi beşe ayırmak mümkün değildir. Şâtıbî'den önce İbn Teymiyye de aynı paraleldeki görüşlerini dile getirmiştir.

İki grup arasında göze çarpan ihtilâf aslında bir terim anlaşmazlığından ibarettir. Çünkü her iki taraf da dinden olmadığı halde sonradan ortaya çıkan dinî inanç ve uygulamaların reddedilmesinin gerektiği konusunda görüş birliği içindedir. Sonradan ortaya çıkmakla birlikte dinî mahiyette görülmeyen ve dinî esaslara da ters düşmeyen fikir ve davranışlara gelince, bid‘atı geniş kapsamlı olarak ele alan âlimler bu tür fikir ve davranışlara iyi bid‘at demekte, diğerleri ise bunları bid‘at kapsamına dahil etmemektedir. Ancak reddedilmesi gereken bid‘at sınırlarının bazı âlimlerce çok geniş tutulduğu, Hz. Peygamber döneminde bulunmayan birçok âdet ve uygulamanın bid‘at kabul edildiği görülmektedir. Muhammed b. Eslem'in Hz. Peygamber döneminde olmadığı gerekçesiyle elenmiş undan yapılmış ekmeği bid‘at sayıp yememesi bunun örneklerinden birini teşkil eder.

Doğurduğu sonuçlara göre bid‘atın hasene-seyyie diye ikili veya vâcip, mendup, mubah, mekruh ve haram şeklinde beşli tasnife tâbi tutulmasından başka itikadî-amelî, fiilî-terkî, ibadetlerle veya günlük yaşayışla ilgili olmasına göre taabbüdî-âdî şeklinde ayırımları da yapılmıştır. Ayrıca hiçbir dinî delile dayanmayan bid‘at (bid‘at-ı hakîkî) ile bazı yönleriyle dinî bir delile dayanıyormuş intibaı verdiği halde uygulandığı biçimiyle delilden mahrum bulunan bid‘at (bid‘at-ı izâfî) şeklinde diğer bir ayırım daha yapılmıştır. Hakiki bid‘ata örnek olarak kişinin helâl bir yiyeceği dinî

duygularla kendisine haram kılması, Şiîler'in aşure günü başlarını, yüzlerini tırmalayıp tokatlaması, izafî bid'ata örnek olarak da dinî bir delille tesbit edilenler dışında belirli günlerde oruç tutmaya veya belirli vakitlerde namaz kılmaya özel bir önem verilmesi gösterilebilir.

Bid'atların ortaya çıkması ve yaşama şansı bulması çeşitli sebeplerle açıklanabilir. İslâmiyet'in kısa sürede farklı sosyal ve kültürel yapılara sahip bulunan milletler arasında yayılması bu sebeplerin başında gelir. Sosyal ve kültürel yapıların bazı unsurları İslâmî bir kimliğe bürünerek yeni dönemde de varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ayrıca İslâmî esas ve hükümlerden bazılarının yeni müslümanlar tarafından yanlış anlaşılması veya eski kültür mirasının etkisiyle yanlış yorumlanması da bid'atların İslâm'a girişine zemin hazırlamıştır. Yabancı millet ve kültürlerle olan sürekli temasların etkileşmeye yol açtığı, bunun sonucu olarak bazı yabancı inanış ve davranışların İslâm toplumuna girdiği de bir gerçektir. Bu arada birtakım hurafelerin veya eski dinî kalıntıların yeni dinin saflığını bozma amacıyla kasten İslâm'a sokulmak istenmesi de mümkündür. Bütün bunlara rağmen, aşırı muhafazakâr ve bir anlamda tutucu sayılan bazı sünnet taraftarlarının endişeleri bir yana, İslâm tarihi boyunca İslâm dininin hem inanç, ibadet ve hukukla ilgili temel hükümlerinde, hem de ana ahlâk kurallarında büyük bir çoğunlukla dinin ana sınırlarının dışına çıkılmamış ve İslâm'ın "ana rengi"nin (sıbgatullah*) değiştirilmemiş olduğunu söylemek mümkündür. İslâm'a bağlılık iddiası taşıdıkları halde fikrî sapıklıkları sebebiyle onun sınırları dışında kaldıkları kabul edilen grupların (gāliyye) tarih boyunca sadece yüzde bir civarında kalması da bu hususu desteklemektedir (bk. EHL-i BİD'AT).

İslâm hukukçularına göre bid'atı küfür noktasına varmayan kimsenin arkasında namaz kılmak câizdir. Ancak Hanefîler, Şâfiîler ve bir rivayete göre Mâlikîler başka bir imam varken bid'at ehlinin arkasında namaz kılmayı tenzîhen mekruh sayarlar. Öte yandan Mâlikîler ve Hanbelîler bid'atçıların şahitliğini geçersiz sayarken Hanefî ve Şâfiî fakihleri, taraftarları lehine yalan söylemeyi mubah gören Hattâbîler müstesna, diğer bid'at ehlinin şahitliklerini geçerli kabul ederler. Bid'atı ta'n* noktalarından biri olarak mütalaa eden hadisçilerse bid'at ehlinin rivayetini kabulde farklı görüşler benimsemişlerdir. Ancak bid'atçılığı kendisini dinden çıkarma noktasına varan kimsenin rivayetinin kabul edilmeyeceği konusunda

hadisçiler arasında görüş birliği vardır. Mâlikîler diğer bid‘atçıların rivayetini de kabul etmezler. İçlerinde Şâfiî, İbn Ebû Leylâ, Süfyân es-Sevrî ve Ebû Yûsuf'un da bulunduğu bazı âlimler ise mezhebini ve taraftarlarını desteklemek maksadıyla yalanı mubah saymaması şartıyla bid‘atçıya ait rivayetin kabul edilebileceğini söylerler. Konuya bid‘atın propagandasını yapıp yapmama açısından yaklaşan bazı âlimler de propaganda yapan ve başkalarını kendi mezheplerine davet edenlerin rivayetini reddetmeye, böyle olmayanlarınkini ise benimsemeye taraftardırlar. İbnü's-Salâh ile Nevevî başta olmak üzere âlimlerin çoğu bu görüştedir. Nitekim Buhârî ve Müslim bu tür birçok bid‘atçının

rivayetini kabul etmiş olup Süyûtî bunların bir listesini vermektedir (bk. Tedrîbü'r-râvî, s. 219-220). Sünnî kelâmcılar "ehl-i bid‘at" tabiriyle, Resûlullah ile ashap cemaatinin akaid alanında takip ettiği yolun (sünnet) dışında kalan mezhep sahiplerini kastederler; Mu‘tezile, Şîa, Hâricîler, Kaderiyye, Cebriyye gibi.

Bid‘atla mücadele konusunda İslâm âlimlerinin bir kısmı fitneye sebep olabileceği endişesiyle müsamahalı davranmayı uygun bulurken genellikle ilk selef âlimleri, özellikle de Hanbelî gruplar ve İbn Teymiyye bid‘atlara karşı sert bir tutum sergilemişlerdir. İbn Teymiyye, yaşadığı asrı sünnetten uzaklaşan ve bid‘atlara dalan bir çağ olarak nitelendirmekte ve bid‘atlarla en sert şekilde mücadele etmenin gerektiğine inanmaktadır. Vehhâbîlik hareketinin bid‘atlarla mücadele konusunda İbn Teymiyye'nin katılığını daha da arttırdığını söylemek mümkündür. Ancak bu katı tutum bir taraftan bid‘atla mücadele alanında başka bir aşırılığı gündeme getirmiş, diğer taraftan müslümanları sünnet çerçevesinde birleştirmek yerine bid‘atçıların kendi mezheplerine olan taassuplarını körüklemiştir. İslâm âlimlerinin çoğunluğu, bid‘atla mutlaka mücadele edilmesinin lüzumuna inanmakla birlikte bu mücadelede katılığa başvurmayıp çeşitli ikna yollarıyla bid‘atların ortadan kaldırılmasını uygun bulmaktadır. Kâtib Çelebi halk arasına yerleşen bid‘atları ortadan kaldırmanın çok zor olduğunu, bu konuda din ve devlet adamları tarafından gösterilen gayretlerin boşa gittiğini, bu sebeple bid‘atlara ve bid‘at ehline karşı yürütülecek mücadelenin müsamahalı olmasının gerektiğini belirtmektedir (Mîzânü'l-hak, s. 72-73).

İslâm âlimleri tarih boyunca kabule şayan olmayan bid'atın sınırlarını çizmek ve halk arasında yaygınlaşan bid'atlarla mücadele etmek amacıyla çok sayıda eser kaleme almışlardır. Bunlar arasında Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî'nin (ö. 286/899) el-Bidaʿ ve'n-nehyü ʿanhâ, İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî'nin (ö. 520/1126) Kitâbü'l-Havâdis ve'l-bidaʿ, Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/ 1267) el-Bâʿis ʿalâ inkâri'l-bidaʿ ve'l-havâdis, İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin (ö. 737/ 1336) el-Medhal ilâ tenmiyeti'l-aʿmâl bi-tahsîni'n-niyyât, İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) el-İʿtisâm, İdrîs b. Baytekin et-Türkmânî'nin Kitâbü'l-Lümaʿ fi'l-havâdis ve'l-bidaʿ, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) el-Emru bi'l-ittibâʿ ve'n-nehyü ʿani'l-ibtidâʿ, Osman b. Fûdî'nin (ö. 1232/1817) İhyâʾü's-sünne ve ihmâdü'l-bidaʿ, çağdaş âlimlerden Ali Mahfûz'un el-İbdâʿ fî medârri'l-ibtidâʿ, Muhammed Bahît'in Ahsenü'l-kelâm fîmâ yeteʿalleku bi's-sünneti ve'l-bidaʿi mine'l-ahkâm, Muhammed Abdullah Dirâz'ın el-Mîzân beyne's-sünne ve'l-bidʿa, İzzet Ali Atıyye'nin el-Bidaʿ tahdîdühâ ve mevkıfü'l-İslâmi minhâ adlı eserleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "bdʿa" md.; et-Taʿrîfât, "bidʿat" md.; Tehânevî, Keşşâf, "bidʿat" md.; el-Muvattaʾ, "Ramazân", 3; Müsned, IV, 357, 359, 360, 361; Dârimî, "Siyer", 75; Buhârî, "Sulh", 5, "Eṭʿime", 8, "Havâle", 3, "Terâvîh", 1; Müslim, "Cumʿa", 43, 73, "Cenâʾiz", 107, "ʿİlim", 15, "Zekât", 69, "Akziye", 17; İbn Mâce, "Mukaddime", 2, 7, 14, 67, "Eṭʿime", 20; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6, "Salât", 23; Tirmizî, "ʿİlim", 16, "Eṭʿime", 1; Nesâî, "ʿÎdeyn", 22, "Zekât", 64; Beyhakī, el-İʿtikād ʿalâ mezhebi's-selef, Beyrut 1404/1984, s. 133-134; Hatîb el-Bağdâdî, Kitâbü'l-Kifâye fî ʿilmi'r-rivâye, Haydarâbâd 1357, s. 120-121; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 16-23; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-hadîs, s. 114-115; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Kavâʿidü'l-ahkâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), II, 172-174; Nevevî, Şerhu Müslim, VI, 154-155; a.mlf., Tehzîb, III, 22-23; Karâfî, el-Furûk, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), IV, 202-205; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, III, 279-286; VII, 173, 284; XVIII, 346; XX, 103-105; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvakkıʿîn, I, 136; İbn Kesîr, İhtisâru ʿUlûmi'l-hadîs

(Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿisü'l-hasîs içinde), Kahire 1377/1958, s. 99-100; Şâtıbî, el-İʿtisâm, I-II, tür.yer.; İbn Hacer, Fethu'l-bârî (Sa'd), XXVIII, 15; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1392/1972, IV, 414-416; IX, 201; XX, 205, 217; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr (Bulak), VI, 40-41; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, s. 216-220; Birgivî, et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye, İstanbul 1324, s. 8-10; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak fî İhtiyâri'l-ehak (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s. 72-73; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr (Kahire), I, 559-561, 642; IV, 243; Ali Mahfûz, el-İbdâʿ fî medârri'l-ibtidâʿ, Kahire 1375/1956, s. 29-31, 51-74, 144-153; İzzet Ali Atıyye, el-Bidʿa: tahdîdühâ ve mevkıfü'l-İslâm minhâ, Beyrut 1400/1980; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi-Giriş, İstanbul 1981, s. 245 ve oradaki kaynaklar; "Bidʿa", Mv.F, VIII, 21-41; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 61-64; Mohammed Talbi, "Les Bida'", St.I, XII (1960), s. 43-77; Mahmûd Şeltût, "Esbâbü'l-bidʿa ve madârruhâ", ME, XXXIII/1 (1961), s. 5-16; Mehmed Sofuoğlu, "Bid'atler ve Korunma Yolları", İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi, II, İstanbul 1964, s. 73-92; Sâlih b. Suûd Âl-i Ali, "el-Bidaʿ taʿnün fi'ş-şerîʿa ve kadhun fî kemâlihâ", Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, sy. 14, Riyad 1985, s. 145-207; Abdüssettâr Abdülhamîd el-Kudsî, "Bid'atcının Rivayeti" (trc. Selahattin Polat), EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Kayseri 1986, s. 397-414; Ahmet Demirci, "Bid'atcılık", a.e., sy. 5 (1988), s. 71-85; "Bid'at", İA, II, 599-600; J. Robson, "Bidʿa", EI² (Fr.), I, 1199.

Rahmi Yaran

el-BİDÂYE

البداية

Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) tarafından kaleme alınan el-Kifâye adlı kelâma dair eserin aynı müellifçe yapılmış muhtasarı.

(bk. el-KİFÂYE).

el-BİDÂYE ve'n-NİHÂYE

البداية والنهاية

İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) İslâm tarihine dair eseri.

Müellif Ortaçağ İslâm tarih yazıcılığı geleneğine sadık kalarak umumi tarih türünden olan bu eserine kâinatın yaratılışıyla başlar. Peygamberler ve geçmiş milletlerin tarihleri, Câhiliye dönemi, Hz. Muhammed'in ataları, doğumu, gençliği, Hz. Hatice ile evlenmesi, peygamber oluşu, ilk müslümanlar ve müşriklerden gördükleri işkenceler, Akabe biatları ve hicret hakkında bilgi verdikten sonra Hz. Peygamber'in Medine dönemi hayatından başlamak üzere 767 (1365-66) yılına kadar meydana gelen olayları kronolojik sıraya göre anlatır. Eserin son bölümünde ise Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde haber verilen kıyamet alâmetlerinden, kıyamet günü vuku bulacak olaylardan (fiten* ve melâhim*), cennet, cehennem ve bütünüyle âhiret hayatından bahsederek insanlara öğütte bulunur. Bu bakımdan eser genellikle İslâm tarihine ayrılan el-Bidâye ile akaid konularına ayrılan en-Nihâye adlı iki kitap şeklinde mütalaa edilebilir. Başlangıçtan Hz. Peygamber'in vefatına kadar gelen bölümlerle kıyamet alâmetlerine ayrılan son bölüm kaleme alınırken esas itibariyle Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerden faydalanılmış ve bu konuda muhaddislerin metodu takip edilerek asılsız haberlerin alınmaması için büyük gayret gösterilmiştir. Kitapta siyere ayrılan kısım bütünün dörtte biri nisbetindedir. el-Bidâye'de her yıla ait olaylar anlatıldıktan sonra o yıl vefat eden meşhur kişilerin hayatı hakkında kısaca bilgi verilir. Eser bu yönüyle İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil'ine benzemektedir. Ayrıca müellifinin yaşadığı dönemin Memlükler'le ilgili olayları için de özel bir önemi vardır ve o devre ait başlıca kaynaklardan biri durumundadır. İbn Kesîr 665-738 (1266-1338) yılları arasındaki olayları kaleme alırken daha çok Birzâlî'nin (ö. 739/1339) el-Muktefî ve Muʿcemü'ş-şüyûḫ adlı eserlerine

dayanmıştır. Bunun dışında istifade ettiğini söylediği diğer kaynaklardan bazıları şöyle sıralanabilir: İbn İshak, es-Sîre; İbn Hişâm, es-Sîre; İbn Sa'd, et-Tabakātü'l-kübrâ; Halîfe b. Hayyât, Tabakāt; İbn Kuteybe, el-Maʿârif;

Taberî, Târîh; Ebü'l-Hasan Eş'arî, Makālâtü'l-İslâmiyyîn; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Hilyetü'l-evliyâʾ; İbn Hazm, el-Fasl; Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bagdâd, Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât; Kādî İyâz, eş-Şifâ; Sem'ânî, Kitâbü'l-Ensâb; Süheylî, er-Ravzü'l-ünüf; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam; Ebû Şâme el-Makdisî, er-Ravzateyn; Kurtubî, Tefsîr. İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye'de geçen bazı siyasî olayların Hz. Peygamber tarafından önceden haber verildiğini söyleyerek bu çeşit olayları hadislerle yorumlamaya çalışmıştır. Hadislerin kaynağını genellikle zikretmiş, fakat aynı konuda çok sayıda hadis varsa kaynağı tekrarlamaya gerek görmemiştir. Hadisin senedi zayıfsa onu takviye eden başka bir hadisi kaydetmekle yetinen müellif, "Zayıf zayıfı takviye eder" prensibiyle hareket ettiği halde bazan buna uymamıştır. Bir rivayeti peşin hükümle tekzibe kalkışmamış, onu başka kaynaklardan da araştırmıştır. İsrâiliyat'la ilgili reddedilmeyen haberleri naklettiğinde onun İsrâiliyat'tan olduğunu söylemiş, zaman zaman Şîa'nın görüşlerine de işaret etmiştir. Ahmed b. Ebû Bekir et-Taberânî (ö. 835/1431) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) esere birer zeyil yazmış, başta İbn Hiccî, İbn Kādî Şühbe ve Aynî olmak üzere birçok müellif eserden faydalanmıştır. Eserin tarihî olaylara dair birinci bölümü el-Bidâye ve'n-nihâye adıyla on dört cilt halinde basılmıştır (Kahire 1351-1358/1932-1939). Bu baskı tahkiksiz olup yanlışlarla doludur. Daha sonra Muhammed Abdülazîz en-Neccâr'ın hazırladığı tahkikli metnin Kahire ve Riyad'da neşrine başlanmışsa da (1963) sadece iki cildi yayımlanmıştır. Ayrıca eserin Halep'teki Medresetü'l-Ahmediyye'de bulunan yazması bir komisyon tarafından yedi cilt (14 cüz) halinde neşredilmiştir (Beyrut 1966). Ancak bu neşrin de ciddi bir çalışma mahsulü olmadığı ve Kahire baskısı (1932-1939) esas alınarak yapıldığı anlaşılmıştır. Eser Mahmud Şirvânî tarafından Tercemetü'l-Bidâye ve'n-nihâye (Terceme-i Târîh-i İbn Kesîr) adıyla Türkçe'ye de çevrilerek II. Murad'a sunulmuştur (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 893-896; Ayasofya, nr. 2993-2996; Fâtih, nr. 4265). el-Bidâye ve'n-nihâye'nin kısmî neşirleri de yapılmıştır. Habeşliler'in Yemen'deki hâkimiyetinden bahseden bölümü J. F. L. George tarafından De Aethiopum Imperio in Arabia felice adıyla (Berlin 1833), Hz. Peygamber'in hayatına dair kısımlar Mustafa Abdülvâhid tarafından es-Sîretü'n-nebeviyye adıyla dört cilt halinde neşredilmiş (Kahire 1964-1966), daha sonra ofset olarak tekrar yayımlanmıştır (Beyrut 1396/1976). es-Sîretü'n-nebeviyye'nin Hz. Peygamber'in doğumuna ait kısmını da Selâhaddin el-Müneccid Mevlidü

Resûlillâh adıyla neşretmiştir (Beyrut 1961). Mustafa Abdülvâhid eserin peygamberler tarihine dair kısmını Kısasü'l-enbiyâʾ adıyla iki cilt halinde yayımlamış (Kahire 1968), aynı kısım Abdülkādir Ahmed Atâ tarafından da Beyrut (1982), Amman (1985) ve İskenderiye'de (1401) neşredilmiştir. Eserin ikinci bölümünü teşkil eden en-Nihâye ise üç ayrı kişi tarafından tahkik edilerek farklı isimlerle iki cilt olarak yayımlanmıştır (Nihâyetü'l-bidâye ve'n-nihâye fi'l-fiten ve'l-melâhim, nşr. Muhammed Fehîm Ebû Ubye, Riyad 1968; Nihâyetü'l-bidâye ve'n-nihâye, nşr. Şeyh İsmâil el-Ensârî, Riyad 1388; Kitâbü'n-Nihâye [el-Fiten ve'l-melâhim], nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1389/1969). Tâhâ ez-Zeynî eser üzerinde bazı lüzumsuz tasarruflarda bulunduğu için tenkit edilmiştir. el-Bidâye ve'n-nihâye'nin Muhammed Süleyman el-Eşkar tarafından hazırlanan indeksi Küveyt'te (1404/1984), Halîl Şehâde'nin hazırladığı indeks de Beyrut'ta (1407/1987) yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, Kahire 1351-58/1932-39, I-XIV; İbn Hacer, İnbâʾü'l-gumr, I, 45-47; a.mlf., ed-Dürerü'l-kâmine, I, 373-374; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 123-124; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, I, 251-252; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VI, 231-232; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, I, 153; Serkîs, Muʿcem, I, 225-226; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 339-340; Brockelmann, GAL, II, 60-61; Suppl., II, 48-49; a.mlf., "İbn Kesîr", İA, V/2, s. 762; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 383; Müneccid, Muʿcem, II, 34; III, 38; V, 40; a.mlf., Muʿcemü'l-müʾerrihîne'd-Dımaşkıyyîn, Beyrut 1398/ 1978, s. 203-207; Fr. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 148, 493-494; Maʿa'l-Mektebe, s. 205-206; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 320; Muhammed Raşid, "İbn Kesīr, hayātühū ve müʾellefātuhū", Madjallat al-Madjma al-Ilmi al-Hindî, V/1-2, India 1980, s. 214-244; Muhammed Yelten, "Şirvanlı Mahmûd'un Hayatı ve Eserleri", TDA, sy. 57 (1988), s. 159-162; H. Laoust, "Ibn Kathīr", EI² (İng.), III, 817-818.

Abdülkerim Özaydın

BİDÂYET

البداية

Tasavvuf yoluna girme, sülûkün ilk merhalesi ve başlangıcı anlamında bir terim.

Sûfîler baştan beri tasavvuf yoluna girme ve sülûke başlama haline özel bir önem vermişler, bidâyet (başlama) ile nihâyet (maksada ulaşma) arasında sıkı bir bağlantı görmüşlerdir. Tasavvufa yeni girenlere mübtedî, bu yolun sonuna varanlara müntehî, bu ikisi arasındaki sâliklere de evâsit denilmiştir. İlk sûfîlere göre mübtedi ile mürid arasında fark yoktur. Nitekim Serrâc "mübtedîler" başlığı altında müridlerin hallerinden bahsetmiş (el-Lümaʿ, s. 275-276), ancak daha sonraki dönemlerde mübtedî ile mürid arasında fark görülmeye başlanmıştır.

Bütün sûfîlere göre tasavvufa ciddi bir başlangıç yapmak iyi bir sonuç için şarttır. Çünkü bir sâlikin bidâyeti ne kadar hazırlıklı ve ciddi olursa nihâyeti de o kadar mükemmel olur. Bir sâlik sülûk halinde büyük zorluklarla karşılaşır veya yolunu kaybedip saptırırsa bunun sebebi ciddi ve samimi bir başlangıç yapmamış olmasıdır. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî nihâyette ortaya çıkan bozukluğun kaynağını bidâyetteki bozuklukta görür. İbn Nüceyd de sûfîlik adına asılsız iddiaların kötü bir bidâyetten kaynaklandığını, bidâyeti bozuk olanın nihâyetinin de bozuk olacağını ifade eder. Nihâyette hasıl olan semere bidâyetteki ihlâs ve samimiyete göre değişir. İyi bir bidâyet aynı zamanda nihâyet mânasına gelir. Bu açıdan bakılınca bidâyetle nihâyet arasındaki mesafe çok kısadır. Zünnûn bu mânayı kastederek, "Allah'ı attığın ilk adımla arar, idrak eder ve bulursun" demiştir (Sülemî, s. 23).

İbnü'l-Arabî bidâyeti aynıyla nihâyet saymış, Nakşibendiyye gibi bazı tarikatlar da bidâyetin nihâyeti ihtiva etmesini tarikatlarına esas almışlardır. Çünkü onlara göre başkalarına nihâyette hasıl olan haller kendilerine bidâyette hasıl olur.

Sûfîlere göre mübtedîlerin bâtınları mum gibi olup her şekli almaya

müsaittir. Ona verilen ilk şekil iyi olur, o da sonuna kadar bu şekli muhafaza ederse gittikçe artan bir hızla Allah'a giden yolda mesafe alır. Bidâyet ehlinin aldığı ilk şekil kötü ise bu onu devamlı olarak

köstekler, yerinde saymasına sebep olur. Bunun için Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî Âdâbü'l-mürîdîn'de, Ebü'l-Hafs Sühreverdî ʿ Avârifü'l-maʿ ârif'te bidâyet ehlinin uymaları gereken kurallar üzerinde önemle durmuşlardır. Bidâyet ehli olanların alışkanlıklarını terketmeleri, namaz kılıp oruç tutmaları ve Kur'an okumaları, daha da önemlisi Allah sevgisi ve korkusu gibi kalbin amellerine ağırlık vermeleri, içlerinden geçen vesveseleri sıkı bir biçimde kontrol altında bulundurmaları icap eder. Büyükler için itaatkâr bir evlât, küçükler için şefkatli bir baba, akran için vefakâr bir dost olmaları gerekir. Ayrıca mübtedî, sûfîler gibi giyinmeli, onlar gibi hareket etmeli ve her yönden onlara benzemeye çalışmalıdır.

Tasavvufta haller ve makamlar sınıflandırılmaya tâbi tutulunca bidâyet halinden ve mübtedîlerden önemle söz edilmeye başlanmıştır. Bidâyet ehlinin tasavvufî makamlardaki yerini ilk olarak Herevî göstermiş, sülûk ehli için yüz makam tesbit ederek bunların ilk onunu bidâyet ehline, son onunu da nihâyet ehline ayırmıştır (Menâzil, s. 3 vd.). Herevî'ye göre yakaza, tövbe, muhasebe, inâbe, tefekkür, tezekkür, i'tisâm, firar, riyâzet ve semâ bidâyet ehline ait makamlar olup bidâyât (başlangıçlar) adını alır. Mârifet, fenâ, bekā, tahkik, telbîs, vücûd, tecrid, tefrîd, cem' ve tevhid nihâyet ehlinin makamlarıdır ve bunlara da nihâyât (sonlar) adı verilir. İkisi arasında yer alan seksen makam ise evâsıta aittir. Herevî ayrıca yüz makamdan her birini üçe ayırır. Meselâ firar makamı üç türlüdür. Avam cehaletten ilme, tembellikten çalışmaya; havas haberden müşahedeye, şekilden esasa, havâssü'l-havâs ise mâsivâdan Hakk'a firar eder. Buna göre yüz halden ve makamdan her birinin bir bidâyeti, bir ortası ve bir de nihâyeti vardır. Böylece sâlikin en son halinin ve makamının bir bidâyeti bulunduğu gibi ilk halinin ve makamının da bir nihâyeti vardır. Esasen Hakk'a giden yolun nihâyeti bulunmadığından mutlak bir nihâyetten söz edilemez; bidâyet ve nihâyet sonsuza kadar sürer gider. Abbâdî Sûfînâme'de mübtedîlerin amellerini irade, tövbe, riyâzet, zühd, havf, recâ, sabır, zikir, istiğfar, hürmet ve hizmet şeklinde sıralar. Sâlik her vakit bidâyet halini yaşar. Nitekim Cüneyd tasavvufu, "Nihâyeti bi dâyetine dönüştürmektir" diye tarif etmiştir. Her nihâyet ehli aynı zamanda bidâyet

ehli olduğundan başlangıçta bağlı kalınması gereken edep kaideleri ve şer‘î hükümler her vakit lüzumludur. Mübtedîlere zâhir ehli, müntehîlere bâtın ehli adı da verilir.

Mutasavvıflar nihâyet ehlinin bidâyet ehlinden daha temkinli olduğunu, bunların dinî hükümlere uymada daha çok dikkat gösterdiklerini, şathiye, cezbe, vecd, semâ ve keramet gibi hallerin umumiyetle bidâyet ehlinde görüldüğünü söylerler. Bundan dolayı Cüneyd-i Bağdâdî şathiyelerine bakarak Bâyezîd-i Bistâmî'yi nihâyet ehlinden saymamıştır. İmâm-ı Rabbânî de aynı düşünceyle İbnü'l-Arabî'nin dinin zâhirine uymayan sözlerini onun bidâyet ehlinden oluşuna bağlamıştır.

Bidâyet ve nihâyet meselesi tasavvufla ilgili tariflerde de söz konusu edilmiştir. Meselâ Cerîrî bidâyet haline göre tasavvufu, "Her çeşit kötü huyları bırakıp iyi huylar edinme" biçiminde tarif ederken Cüneyd-i Bağdâdî nihâyet haline göre, "Hakk'ın seni sende öldürüp kendisiyle yaşatmasıdır" şeklinde tarif etmiştir.

Bidâyet, "ruhların elest meclisinde ahid verip kulluğu kabullenmeleri" mânasında da kullanılmıştır. Böylece mutasavvıflar tasavvufu elest meclisinden başlatmış olurlar. Gaye yine asla dönmektir. Tehânevî bidâyeti, "isim ve sıfatların hakikatleriyle bezenme" şeklinde tarif eder ve bunun üç mertebesinden bahseder. Bunlara bidâyet, tavassut ve hitam berzahları adı verilir; bundan sonra sonsuz olan zât-ı kibriyâya varılır (Keşşâf, "insân" md.).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, "Bidâyet", "İnsân" md.leri; Ca‘fer Seccâdî, Ferheng, "Bidâyet" md.; a.mlf., Ferhengi ʿUlûm-i ʿAklî, Tahran 1361 hş., s. 1-19; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 275-276; Sülemî, Tabakāt, s. 23, 441, 566; Herevî, Menâzil, s. 3 vd., 7; a.mlf., Tabakāt, s. 45-135; Ahmed-i Câmî, Ünsü't-tâʾibîn, Tahran 1350 hş., s. 228; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Sûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347 hş.; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî,

Âdâbü’l-mürîdîn, Kahire, ts. (Dârü’l-Vatani’l-Arabî), s. 52; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 116, 564; a.mlf., Meşrebü’l-ervâh, s. 52, 138; Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 531; İbnü’l-Arabî, el-Fütûhât, I, 54, 73; IV, 128; İbn Haldûn, Şifâʾü’s-sâʾil, s. 48; İmam-ı Rabbânî, Mektûbât, İstanbul 1963, I, 70; Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ, Bulak 1256, s. 139.

Süleyman Uludağ

BİDÂYETÜ'l-MÜCTEHİD

بداية المجتهد

Meşhur İslâm filozofu ve fakihi İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) Mâlikî fıkhına dair eseri.

Tam adı Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid olup mezhepler arası karşılaştırmalı bir fıkıh kitabıdır. Fıkıh usulüne dair birkaç sayfalık mukaddimeden sonra "Kitâbü't-Tahâre" ile başlayıp "Kitâbü'l-Akdiye" ile son bulan toplam yetmiş bölümden (kitâb) oluşmaktadır. Eserde Endülüs'te hâkim olan Mâlikî mezhebi yanında Şâfiî ve Hanefî mezhepleri de esas alınmakla birlikte, incelenen her mesele üzerinde sahâbe ve tâbiînden itibaren müellifin asrına kadar gelmiş geçmiş müctehidlerin görüşleri ve bunların dayandığı deliller kaydedilmekte, zaman zaman müellif tarafından müstakil ictihad ve tercihler de yapılmaktadır (meselâ bk. I, 9, 15, 23, 34, 51, 60). Ayrıca mezheplerin görüş birliğine vardıkları meselelerde ittifakın dayanağı, ihtilâf ettikleri hususlarda da ihtilâf noktaları belirtilmektedir. Müellif bu metoduyla ihtilâf ve illetleri inceleyenlerin aydınlatılması ve naslardan hüküm çıkarma (istinbat) melekelerinin geliştirilmesini gaye edinmiştir; eserine Bidâyetü'l-müctehid adını vermesi de bunu göstermektedir. İbn Rüşd her ne kadar Mâlikî mezhebini diğerlerine tercih etmekteyse de bu durum aşırı bir mezhep bağlılığına varmamakta ve zaman zaman İmam Mâlik'in görüşlerini tenkit ederek farklı kanaatler ileri sürdüğü görülmektedir (meselâ bk. I, 45, 48).

Müellifin delil olarak zikrettiği hadislerin sened ve metin tenkitlerine de yer vermesi (meselâ bk. I, 13, 19, 28, 29, 33, 34; II, 10, 18), filozof olduğu için eserinde aklı ön planda tuttuğuna dair hakkında ileri sürülen iddiaların gerçeği yansıtmadığını göstermektedir. Hadis kaynakları arasından Mağribliler'in genel yaklaşımına uygun olarak Müslim'i Buhârî'ye, bu ikisini de diğerlerine tercih etmesine rağmen yeri geldikçe başka kaynaklara da başvurmaktadır.

İbn Rüşd'ün çeşitli konularda kendi kanaatini belirtirken veya görüşler

arasında tercih yaparken tıp, tabii ilimler ve astronomi sahalarındaki bilgilerini de kullandığı dikkati çekmektedir. Meselâ

gebe kadınlardan gelen kanın hayız veya istihâze kanı olduğu hususundaki ihtilâflarla ilgili olarak Hipokrat ve Galen gibi hekimlerin sözlerine yer verirken (I, 46), ölünün defni meselesinde defin işinin çabuklaştırılması gereğini zikrettikten sonra hekimlerin, boğulma veya kalp krizi gibi sebeplerden ölenlerin tekrar hayata dönmesi ihtimaline karşı üç günden önce defnedilmemesi gerektiği yönündeki görüşlerini vurgularken (I, 191), köpek artığının dinî hükmünün belirtilmesi sırasında onun kuduz olma ihtimalini ele alırken (I, 27) kendi tıp bilgisini devreye sokmaktadır. Yine ölü hayvanın kemik ve kıllarının necis olup olmadığı hususunda âlimler arasındaki görüş ayrılıklarını değerlendirmeye tâbi tutarken biyoloji ve botanik bilgisini kullanmakta (I, 68), Halîl b. Ahmed'in şafak vaktiyle ilgili görüşünü ele alırken (I, 84) veya rü'yet-i hilâl hadisinde havanın kapalı olması durumunda takdirde bulunulması gerektiğine dair ifadeyi açıklarken bundan kastın astronomik ölçümler olduğu yönündeki görüşlere yer vererek astronomi bilgisini ortaya koymaktadır (I, 241).

Fas (1327), Kahire (1329, 1334, 1335, 1339, 1371, 1928, 1960, 1966, 1983), İstanbul (1333), Tunus (1344), Kum (1406) ve Beyrut'ta (1980) pek çok defa iki cilt halinde basılan eser ayrıca Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk el-Gumârî tarafından hadislerinin tahrîci yapılmak, Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Adnan Ali Şellâk ve dğr. tarafından tahkik edilmek suretiyle de yayımlanmıştır (I-VIII, Beyrut 1407/1987). Ahmed Meylânî'nin Türkçe'ye tercüme ettiği (I-II, İstanbul 1973-1976; I-IV [redaksiyon, hadis tahrîci ve düzenleme: Vecdi Akyüz], İstanbul 1991) eserin "Cihâd" bölümü Rudolph Peters tarafından Jihad in medieval and modern Islam. The chapter on jihad from Averroes' legal handbook 'Bidayāt almudjtahid' and the treatise 'Koran and fighting' by the late Shaykh al-Azhar Mahmūd Shaltūt adıyla İngilizce'ye (Leiden 1977), "Nikâh" ve "Talâk" bölümleri Ahmed Laïmèche tarafından Du Mariage et de la Dissolution adıyla (Alger 1926), "Hibât", "Vesâyâ", "Ferâ᾿iz" ve "Akdiye" bölümleri de yine aynı müellif tarafından Des Donations, des Testaments, des Successions, des Jugements adıyla Fransızca'ya (Alger 1928) çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Kahire, ts. (el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-kübrâ), I-II; Serkîs, Muʿcem, I, 108; Brockelmann, GAL Suppl., I, 836; A. S. Fulton – M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 494; Cûrc Şehâte Kanavâtî, Müʾellefâtü İbn Rüşd, Cezayir 1978, s. 223-224; Âyide İbrâhim Nasîr, el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mısr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 45; Maʿa'l-mektebe, s. 354-355; J. D. Pearson – W. Behn, Index Islamicus: 1976-1980, London 1983, II, 29; Abdullah Kennûn, "İbn Rüşd el-Fakīh", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, IV/1, İslâmâbâd 1969, s. 102-107.

Cengiz Kallek

BÎDER

(bk. MUHAMMEDÂBÂD).

BÎDİL

بیدل

Mîrzâ Abdülkādir b. Abdilhâlik Arlâs (ö. 1133/1720)

İran şiirinde Hint üslûbunun (sebk-i Hindî) önde gelen temsilcilerinden.

1054'te (1644) Hindistan'ın Bihâr eyaletinde Azîmâbâd'da (Patna) doğdu. Babası Mirza Abdülhâlik Orta Asya'da Arlâs adlı bir Çağatay kabilesine mensuptu. Cedleri Bâbür döneminde (1526-1530) Hindistan'a gelip Hint-Türk İmparatorluğu ordusunda görevlendirilmişlerdi. Bir süre sonra ordudaki görevini bırakıp Kādiriyye tarikatına intisap eden babası, mürşidi Mevlânâ Kemal'in tavsiyesiyle oğluna bu tarikatın kurucusu Abdülkādir-i Geylânî'nin adını verdi. Şiir yazmaya başladığı dönemde Remzî mahlasını kullanan Abdülkādir yine şeyhi Mevlânâ Kemal'in isteği üzerine Bîdil mahlasını aldı.

Dört buçuk yaşında iken babasını kaybeden Bîdil, üvey amcası ve aynı zamanda babasının müridi olan Mirza Kalender'in ve daha sonra da tüccar ve büyük bir fakih olan dayısı Mirza Zarîf'in himayesi altına girdi. İyi bir öğrenim gördüğü anlaşılan Bîdil 1070'te (1659-60) Bengal'deki birçok büyük şehiri gezdi ve Orissa'ya (Cuttack) gidip üç yıl kaldı. Burada dayısı Mirza Zarîf vasıtasıyla döneminin kutbu sayılan Şah Kāsım Hüvellahî'ye intisap etti. Dayısının ölümü üzerine Orissa'dan o zaman Şahcihanâbâd adı verilen Delhi'ye geldi (1664). Üzerinde büyük bir mânevî tesir bırakan Şâh-ı Kâbülî ile burada tanıştı. Yirmi yıl boyunca Delhi ile Ekberâbâd (Agra), Mathûrâ, Lahor ve Attok arasında çeşitli seyahatler yaptı. Evrengzîb'in maiyetinde bir asilzade ve aynı zamanda bir şair olan Âkıl Han Râzî'nin iltifatına mazhar oldu. Yirmi beş yaşında evlendi ve Evrengzîb'in oğlu A'zam Şah'ın ordusunda görev aldı. Bir süre sonra bu görevinden ayrıldı. Yirmi altı yaşında iken yazdığı Tılsım-ı Hayret adlı mesnevisini, sarayda yüksek bir görevde bulunan Nevvâb Şükrullah Han'a gönderdi. Şükrullah Han ve oğlu Şâkir Han tarafından Delhi'de bir mâlikâne ve maaşla taltif edildiğinde kırk bir yaşındaydı. Şükrullah Han ve onun ölümünden sonra

Delhi valisi olan oğlu Şâkir Han sayesinde Bîdil malî yönden sıkıntı çekmeden yaşadı. Altmış yedi yaşında iken oğlu Abdülhâlik'in ölümü (1711) onu çok sarstı ve üzüntüsünü, ünlü Türk şairi Abdülhak Hâmid'in Makber'i üzerinde de tesirleri görülen mersiyesiyle dile getirdi. I. Bahadır Şah'ın (1707-1712) ölümü üzerine baş gösteren siyasî istikrarsızlıklar onu da etkiledi ve idare mevkiinde bulunan bazı arkadaşlarının bir saray darbesiyle yönetimden uzaklaştırılmaları üzerine yetmiş yedi yaşında iken Delhi'den kaçarak Lahor'a gitti. Durum düzelince bir buçuk yıl sonra tekrar Delhi'ye döndü. 4 Safer 1133'te (5 Aralık 1720) tifodan öldü ve evinin bahçesine gömüldü. Nâdir Şah'ın buraları istilâsı sırasında yıkılan mezarı zamanla kayboldu.

Eserleri. Döneminde hâkim olan Farsça dışında Arapça, Bengalce, Urduca, Sanskritçe ve cedlerinin dili olan Çağatay Türkçesi'ni de bildiği anlaşılan Bîdil eserlerini Farsça olarak yazdı. Tasavvufun ve Hint felsefesinin etkisi altında kalan Bîdil'in şiirlerinde varlığın sırrını çözmeye yönelik bir çaba görülür. Bu çaba

ona bir dinamizm ve evrensellik kazandırmıştır. Eserleri özellikle Hindistan dışında Afganistan ve Mâverâünnehir'de büyük rağbet görmüştür.

A) Manzum Eserleri. Bîdil'in manzum eserlerindeki beyit sayısı 147.000'i bulur. Gazellerinde Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin (ö. 726/1325) bazan da Mevlânâ'nın, kasidelerinde ise Hâkānî-i Şirvânî'nin (ö. 595/1199) etkisi görülür. Bunların dışında tasavvufî düşüncelerini içine alan şu dört mesnevisi vardır: 1. Muhît-i Aʿzam. Bîdil'in yirmi üç yaşında iken (1667) yazdığı bu eser sekiz bölümden ibaret olup Zuhûrî'nin Sâkīnâme'si üslûbunda kaleme alınmıştır. Mütekārib bahrinde yazılmış bulunan eserde kâinatın yaratılışı ve insanın eşref-i mahlûkat kılındığı hususu tasavvufî tabirlerle tasvir edilir. 2. Tılsım-ı Hayret. Attâr'ın Mantıku't-tayr adlı eserini andıran bu kitabı yirmi altı yaşında iken yazdı. Alegorik nitelikteki eserde Allah'ın zât ve sıfatları ile ruh ve beden ilişkileri üzerinde durulur. Bu eserde İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin etkisi görülmekle birlikte ondan ayrılan yönleri de vardır. Nitekim Allah'a ulaşmak makamında diğer sûfîler tarafından sık sık kullanılan "fenâ fillâh" tabirine rastlanmaz. 3. Tûr-ı Maʿrifet. Şairin 1099'da (1687-88) hezec bahrinde yazdığı bu mesnevi 1100 beyitten ibarettir. Eserde tabiat çok canlı bir şekilde tasvir edilmiş,

tabii güzellikler büyük bir heyecan, tefekkür ve hayal gücü ile anlatılmıştır. 4. ʿİrfân. Bîdil'in 1712'de bitirdiği en uzun ve ünlü mesnevisidir. Senâî'nin Hadîkatü'l-hakīka'sı vezninde (hafîf) ve otuz yıl içinde kaleme aldığı bu eser kâinat ve yaratılışın tasviri ile başlar, insanın şaşkınlığı ve güneşle diyaloğu, köylüler, ticaret, okuma, sanat ve büyü, idrak ve akıl, insanın güneşle diyaloğuna dönüş ve ardından Allah'ın üstünlüğünü anlatan bir hâtime ile son bulur. Eserde Hint trajedisi ile ilgili birçok etkileyici hikâyeye de rastlanır. Kamadi ve Meden adlı aşk destanı bunlardan biri olup bu Bîdil'in Hint mitoloji ve dinleri hakkındaki geniş bilgisini gösterir.

Bîdil, Orta Asya'dan gelenler arasında Türkçe yaygın bir halde değilken cedlerinin dili olan Çağatay Türkçesi'ni öğrenmiş ve bu dilde şiir de yazmıştır. Nitekim Kâbil'de Milli Eğitim Bakanlığı Kütüphanesi Millî Arşivi'nde bulunan bir divanında Çağatay Türkçesi'yle altmış yedi beyitlik bir manzumesine rastlanmıştır (bk. Abdalgani, Life and Works of Abdul Qadir Bedil, s. 122).

B) Mensur Eserleri. 1. Çehâr ʿUnsur. Bîdil'in yirmi yılda tamamladığı (1705) ve dört unsurdan (hava, su, ateş ve toprak) esinlenerek aynı adı verdiği bu eser şairin ruhî ve fikrî hayatının da bir otobiyografisidir. Secili bir üslûpla kaleme alınan eserin çeşitli yerlerine gazel, rubâî ve mesnevi şeklindeki manzumeler de serpiştirilmiştir. 2. Nikât. Aynı şekilde secili bir üslûpla yazılan bu eser de Bîdil'in felsefe ve tasavvuf konularındaki düşüncelerini ihtiva eder. 3. Rukaʿât. Bîdil'in, hâmisi Nevvâb Şükrullah Han ve diğer Türk subayları ile şeyhi Abdülaziz İzzet ve aralarında Nizâmülmülk Âsafcâh gibi Âsafcâhî hânedanını kuran kişilerin de bulunduğu müridlerine yazdığı mektuplardan ibarettir.

Bîdil'in eserleri genellikle külliyat halinde basılmış olup külliyatı Bombay'da (1299, 1303), Lahor'da (1978, Bombay 1299 neşrinin ofset baskısı) ve Halîlullah Halîlî'nin ekleme ve düzeltmeleriyle Afganistan Kültür Bakanlığı tarafından dört cilt halinde Kâbil'de (I, 1962; II, 1963; III, 1964; IV, 1965) yayımlanmıştır. I. cildi oluşturan gazelleri ayrıca iki bölüm halinde ofset olarak Tahran'da basılmıştır (1362 hş./1983).

Ağdalı bir Farsça ile kaleme aldığı için şiirleri daha çok Hindistan ve Pakistan dışında Afganistan ve Mâverâünnehir'de rağbet gören Bîdil'in şiir

üslûbu bu son ülkelerde yüzyıllar boyunca takip edilmiştir. Afganlı şarkıcılar onun şiirlerini terennüm etmişlerdir. Büyük ölçüde etkilediği kişiler arasında ünlü Farsça ve Urduca şairi Esedullah Han (ö. 1868) ile Pakistanlı filozof ve şair Muhammed İkbal'i saymak gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Sadreddin Aynî, Mîrzâ Abdülkādir Bîdil, Stalinâbâd 1954; Halîlullah Halîlî, Feyz-i Kuds, Kâbil 1334 hş./1955; Safâ, Edebiyyât, V, 1376-1386; Rypka, HIL, s. 515-520; Abdalgani, Life and Works of Abdul Qadir Bedil, Lahore 1960; a.mlf., Rûh-ı Bîdil, Lahor 1968; a.mlf., "Bîdil", UDMİ, V, 231-235; Abdullah Ahter, Bîdil, Lahor 1961; Feyz-i Muhammed Zekeriyyâ, Bîdil çi Mîgûyed, Kâbil, ts.; Selâhaddîn-i Selcûkī, Nakd-i Bîdil, Kâbil 1964; Gulâm Hasan Müceddidî, Bîdil Şinâsî, Kâbil 1971; Alessandro Bausani, "Note su Mırzā Bīdel", AION, sy. 6 (1957), s. 163-199; a.mlf., "Note sulla natura in Bīdel", a.e., sy. 15 (1965), s. 215-228; M. Kaya Bilgegil, "Abdülhak Hâmid Üzerinde Bîdil Te'siri: Bîdil'in bir Mersiyesi ve Makber", TM, XIII (1958), s. 79-84; Ahmed Ateş, "Bîdil", İA, II, 600-602; A. S. Bazmee Ansari, "Bīdil", EI² (İng.), I, 1201-1202; Moazzam Sıddıqı, "Bīdel ʿAbd-al-Qāder", EIr., IV, 244-246; Muhammed İbrâhim Halil, "Bîdil", Âryânâ Dâʾiretü'l-maʿârif, Kâbil, ts., II, 3301-3304.

Revân Ferhâdî

BİD‘İYYE

البدعيّة

Hâricîler’in Seâlibe fırkasına bağlı kelâmcılarından Yahyâ b. Asrem’in (II./VIII. yüzyıl) görüşlerini benimseyenlerle halifenin bütün emirlerine itaat edilmesi gerektiğini savunan Mürcie’ye bağlı bir fırkaya verilen ad.

(bk. SEÂLİBE; MÜRCİE).

BİDPÂY

Kelîle ve Dimne’nin yazarı olduğu söylenen Hintli Brahman’ın Batı dillerindeki adı.

(bk. KELÎLE ve DİMNE).

BİGA

Çanakkale iline bağlı bir ilçe merkezi.

Marmara denizine dökülen Kocabaş çayı üzerinde, Ballıkaya tepesi eteklerinde denizden düz hatla 18 km., iskelesi olan Karabiga'dan 24 km. uzaklıkta yer alır. Şehrin ne zaman kurulduğu bilinmemektedir. Muhtemelen adının geldiği Pegae veya Pagai'nin antik bir iskân yeri olmadığı sanılmaktadır. Bölgede Parion (Kemer) ve Priapos (Karabiga) adlı şehirlerin milâttan önce VII. yüzyıla kadar indiği bilinmekle birlikte Pegae veya Pagai adına ancak Ortaçağ Bizans ve Haçlı kaynaklarında rastlanır. Anna Comnenus buradan Pigas (menbalar) şeklinde bahseder. Haçlı kaynaklarında ise Spiga adıyla da anılır. Buranın bugünkü Biga'ya tekabül edip etmediği henüz aydınlığa kavuşmamakla beraber bu kaynaklarda belirtilen yerin önemli bir iskele durumundaki Priapos olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim 1850'lerde bu bölgeyi dolaşan Mordtmann, antik Priapos'un Ortaçağ'lardaki Pegae ile aynı yer olduğunu ve buranın da Karabiga'ya isabet ettiğini belirtir. İçeride önemli bir güzergâh üzerinde bulunan Biga ise Bizanslılar veya Türkler tarafından eski bir iskân biriminin yerinde yeniden kurulmuş olmalıdır. Mordtmann da buraya halk arasında Boğaşehir adının verildiğini yazar.

Anadolu'dan Çanakkale Boğazı yoluyla Avrupa yakasına geçiş güzergâhı üzerinde bulunan Biga bölgesi bu özelliği sebebiyle önemli olaylara sahne oldu. Milâttan önce 334'te Büyük İskender'in Persler'e karşı zafer kazandığı savaşın bu yörede yapıldığı rivayet edilir. Daha sonra İskender'in kumandanlarından Lysimakos'un nüfuzu altına giren bölge, Bergama krallarının hâkimiyetinin ardından Roma ve Bizans idaresine geçti. Bizans döneminde deniz kıyısındaki Pegae'de bir Latin kolonisi bulunuyordu. Nitekim 1190'da Frederik Barbaros, 1204'te Venedikliler ve Flamanlar burada ticaretle uğraşan İtalyan tüccarlar bulmuşlardı. İstanbul ve Anadolu'nun büyük bir kısmına hâkim olan Latinler 1205'e doğru bu topraklardan çıkarıldıklarında ellerinde kalan birkaç şehirden biri de Pegae idi. Türkler'in bu bölgelerdeki faaliyetleri sırasında Pegae sık sık tehdit altında kalmış, abluka sebebiyle kıtlık ve vebadan etkilenmiş bir sığınak

durumundaydı. Bölgenin bir kısmı muhtemelen XIV. yüzyıl başlarında Karesioğulları'nın hâkimiyetine girdi. Ancak Karesioğulları, Marmara ve Çanakkale sahillerindeki iyi korunan şehirleri sıkıştırmalarına rağmen ele geçiremediler. Nitekim Bizans İmparatoru III. Andronikos, 1328'de Çanakkale sahilindeki Bizans kasabalarına akın yapılmaması için Karesioğlu Demirhan ile Pegae'de bir antlaşma yapmıştı.

Bazı Osmanlı kaynaklarına göre Biga, Rumeli'ye geçişten sonra geç bir tarihte 1365 yılı yazında I. Murad tarafından fethedildi. I. Murad gemilerle denizden ve karadan kuşattığı Biga'yı ele geçirdikten sonra kiliseleri mescid haline getirdi, şehre Türk nüfus yerleştirdi. Ancak bir süre sonra şehir âni bir gece baskınına uğradı, yakılıp yıkıldı ve tahrip edildi. Bunun üzerine Biga eskisinin yerine yeniden imar olundu (Âşıkpaşazâde, s. 128-129; Neşrî, I, 54-55). Denizden ve karadan kuşatıldığı belirtilen bu yerin Biga olmadığı açıktır. Öte yandan mevki itibariyle içeride kalan Biga alınmadan Rumeli'ye geçiş de pek mümkün görünmemektedir. Şu halde fethedilen yerin deniz kıyısındaki eski Pegae yani Karabiga olduğu, hatta "kara" sıfatının şehrin harap olması ile yakından ilgili bulunduğu söylenebilir. Ayrıca Enverî'nin kaydına göre Orhan Bey oğlu Süleyman Paşa Gelibolu'ya geçmeden önce 1353'te Biga ve yöresini almış, hatta Gelibolu'dan döndükten sonra Biga civarında attan düşerek vefat etmiş ve Bolayır'a götürülüp orada gömülmüştü (Düsturnâme, s. 82). Bir tarihî Takvim'de de I. Murad'ın 761'de (1359-60) burayı kimliği tam olarak bilinmeyen Melik Nâsır'dan aldığı belirtilir ([Yınanç], s. 60-61). Süleyman Paşa'nın vefatı hadisesinde görüldüğü gibi bu kaynakların verdikleri bilgiler tamamen doğru olmamakla birlikte, Biga'yı Süleyman Paşa'nın fethettiği, daha sonra burayı ele geçirdiği anlaşılan Melik Nâsır'dan I. Murad tarafından alındığı, sahildeki Biga'nın ise 1365'te zaptedildiği, ancak tahribata uğrayınca içeridekinin gelişmeye başladığı ve Karabiga'nın ise Biga'nın bir iskelesi haline geldiği söylenebilir.

Osmanlı hâkimiyeti sırasında Biga'da bazı eşkıyalık hareketlerinden başka çok önemli bir hadise meydana gelmedi. Ancak stratejik mevkii sebebiyle Rumeli'ye ve Batı Anadolu'ya hareket eden Osmanlı kuvvetlerinin geçiş yerini teşkil etti. Çelebi Mehmed'in vefatı sırasında, İzmir Beyi Cüneyd Bey üzerine yürümek için Anadolu beylerbeyi kuvvetlerinin Biga'da toplanma kararı alındığı gibi Düzmece Mustafa hadisesinde de yenilgiye

uğrayan Mustafa kaçarak Biga suyuna gelmiş, Biga kadısının yardımıyla buradan geçmiş ve Gelibolu'ya ulaşmayı başarmıştı. Hatta onu takip eden II. Murad Biga'ya geldiğinde kadıyı yakalatarak idam ettirmişti. Daha sonra gerek donanma seferlerine katılmak gerekse Avrupa'da girişilecek seferler sırasında Rumeli'ye geçmek için Anadolu beylerbeyilik kuvvetleri Biga ovasında toplanırdı.

Biga özellikle İstiklâl Savaşı yıllarında oldukça sıkıntılı günlere sahne oldu. 1920 Şubatında Anzavur kuvvetlerinin baskınına uğradı ve 24 Nisan'a kadar onların elinde kaldı. Kuvâ-yi Milliye kuvvetlerince geri alındıktan sonra 4 Temmuz 1920'de Yunan ordusu tarafından işgal edildi, ancak 18 Eylül 1922'de işgalden kurtuldu.

Biga önemli bir iskân merkezi ve idarî bölge olma özelliğini kazandığı Osmanlı hâkimiyeti döneminde giderek gelişmeye başladı. 1516'da Biga, Hacı Ahmed Halife, Akkar (Akkaz, Akkadı), Debbağlar (Kurşunlu), Hacı Sâdi, İbrâhim Bey, İbrâhim Çelebi, Kasab Hacı İvaz, Ballu ve Cami (Câmi-i Kebîr) adlarını taşıyan dokuz mahalleden oluşan bir kasaba durumundaydı ve tamamını Türkler'in teşkil ettiği nüfusu da ancak 1000'e ulaşabiliyordu (BA, TD, nr. 59, s. 2; BA, TD, nr. 166, s. 213-248). Kasabanın en kalabalık iskân yerini Ballu, Cami, Kasab Hacı İvaz adlı mahalleler oluşturuyordu. XVI. yüzyılın ikinci yarısında Biga'nın nüfusu daha da arttı ve mevcut mahalleler kalabalıklaştı. Nitekim 1575'e doğru dokuz mahallede 2000 kişi yaşıyor ve bunların çoğu Akkadı, İbrâhim Çelebi, Hacı İvaz mahallelerinde toplanmış bulunuyordu (TK, TD, nr. 79, vr. 1b-5a). 1610'da yapılan bir avârız* tahririne göre, mahalle sayısı değişmeyen şehrin nüfusunda, muhtemelen bu dönemde bütün Batı Anadolu'yu sarsan sosyal karışıklıkların bir sonucu olarak düşüş oldu. Ancak XVII. yüzyılın sonlarına doğru yeniden kalkındığı anlaşılan Biga'da mahalle sayısı ona yükseldi. Câmi-i Cedîd ve Takyeci adlı yeni mahalleler kuruldu; Debbağlar mahallesi yalnızca Kurşunlu adıyla anılmaya başlandı, İbrâhim Çelebi adlı mahalle ortadan kalktı. Nüfus ise 1679'da 1000'i ancak geçerken 1696'da 1500'e ulaşmıştı (BA, MAD, nr. 14737, s. 13-14; BA, KK, Mevkufat, nr. 2767, s. 17). Ayrıca bu son tarihte daha önce görülmeyen gayri müslim unsurların da burada yerleştiği ve sayılarının 150-160 (35 hâne) kadar olduğu dikkati çekmektedir. XVII. yüzyılın ortalarında şehre gelen Evliya Çelebi ise Biga'nın alçak bir dağ eteğinde kurulduğunu, etrafının bağlık ve bahçelik

olduğunu, kurşun örtülü bir cami ile altı mektebinin ve içinde muhafızı olmayan metrûk bir kalesinin bulunduğunu, ahalisini Türk ve Yörükler'in teşkil ettiğini belirtir. Ayrıca Leyszâde'nin bir hamamı ve şehir dışında da ziyaretgâhının bulunduğunu yazar. XVIII ve XIX. yüzyıllarda yavaş bir gelişme seyri takip eden Biga'yı 1850'lerde gören Mordtmann burayı dağ eteğinde, görünüş itibariyle fakir, evleri kerpiçten yapılmış, dar sokaklı, kalınmayacak derecede kötü iki hanın bulunduğu bir yer olarak tarif eder. XIX. yüzyılın sonlarında Biga Kāmûsü'l-a'lâm'ın verdiği bilgilere göre 5000 dolayında nüfusa sahipti ve bir rüşdiye mektebi, birkaç camisi ve medresesi bulunan bir merkezdi. V. Cuinet ise burada 8395'i müslim, 1445'i Rum, 160'ı da Ermeni olmak üzere toplam 10.000 kişinin yaşadığını belirtir.

İç kesimden Gelibolu yarımadasına ulaşan (Bursa-Biga-Gelibolu) ve eski çağlardan beri hayli işlek bir yol üzerinde bulunan Biga, XVI. yüzyılda nisbeten canlı bir pazar yeri durumundaydı ve pazar gelirleri 1200 akçeye ulaşıyordu. Önceleri hafta pazarı pazar günleri kurulurken bu durum işlerine sekte vurduğu gerekçesiyle şehirdeki gayri müslim halkın şikâyetlerine yol açmış, bunun üzerine 13 Temmuz 1869 tarihli bir emirle hafta pazarı pazartesine alınmıştı. Şehir halkının çoğu ziraatle meşgul oluyor ve şehrin civarı bağ ve bahçelerle çevrili bulunuyordu. 1575 tarihli vakıf defterine göre Biga'da Leyszâde Nûreddin Camii ve Muallimhânesi, Gazi Süleyman Paşa'nın vakıfları olan Kurşunlu Camii, Kasab Hacı İvaz, İbrâhim Bey, Hacı Ahmed Halife, Ballu, Hacı Sâdi, İbrâhim Çelebi, Akkadı adlı mescidlerle birlikte iki cami, yedi mescid, iki muallimhâne yer alıyordu. Diğer muallimhane ise Abdurrahman Bey adını taşıyordu. Ayrıca II. Mehmed'in hazinedarbaşısı Sinan Ağa'ya ait bir zâviyenin bulunduğu ve buraya 152 dükkânın vakfedildiği de kaydedilmelidir (BA, TD, nr. 536, s. 1-6, 16).

Osmanlı idaresinde Biga bir sancak ve sancak merkezi durumundaydı. Sınırları Marmara denizine, Çanakkale Boğazı'nın Anadolu kesimine ve Ege denizine kadar uzanan Biga sancağı, bu özelliği sebebiyle Kaptanpaşa eyaletine (Cezâyir-i Bahr-i Sefîd) bağlanmıştı. Sancak merkez kaza yanında Balya, Çan, Ezinepazarı, Lapseki ve Çatalburgaz adlı altı kazadan oluşuyordu. Sancağa bağlı 361 köy ile 105 mezraa vardı; XVI. yüzyılın ilk yarısında sancağın toplam nüfusu 40-45.000 dolayındaydı. Kaptanpaşa

eyaletine bağlı olması sebebiyle ahalinin bir kısmı donanma ve tersane hizmetleriyle mükelleftiler. Vergi muafiyeti karşılığı katrancılık, kalafatçılık ve ziftçilik gibi hizmetlerle görevliydiler. Ayrıca zaman zaman kereste ve gemici ihtiyacı da buradan sağlanıyordu. Sancağın sınırları içindeki Kemer İskelesi'nde gemi inşa ediliyor, civarda bol miktarda avla nan kaplan ve vaşak postları İstanbul'a gönderiliyordu. 1708'de Biga'nın İne (Ezine) kazasında kurşun madeni çıktığı ve işletme imtiyazının madeni bulan şahsa verildiği tesbit edilmektedir (BA, MAD, nr. 692, s. 2). Ayrıca Akkirman'ın fethinden sonra (1484) bir kısım hıristiyan halkın, Biga ve yöresine sürgün edilerek yerleştirildikleri de bilinmektedir.

XVI. yüzyılın sonlarında Güğercinlik adlı bir kazası daha olan Biga sancağı, XVII. yüzyılda Kal'a-i Sultâniyye (Çanakkale) ve Bayramiç'in de bulunduğu sekiz kazadan meydana geliyordu. XIX. yüzyılda yapılan düzenlemeler sonucu Biga bir mutasarrıflık olarak idare edilmeye başlandı. Sancak merkezi Kal'a-i Sultâniyye idi ve V. Cuinet'e göre beş kaza ile sekiz nahiyeden oluşuyordu. Kazaları Kal'a-i Sultâniyye, Ezine, Ayvacık, Lapseki ve Biga idi. Biga'nın merkezi olduğu Biga kazasına ise Dimetoka, Çan ve Karabiga nahiyeleri bağlıydı. Sancağın toplam nüfusu 129.438 olup bunun 40.749'u Biga kazasında yaşıyordu. Biga Cumhuriyet döneminde Çanakkale iline bağlı bir ilçenin merkezi haline getirildi. 1927'de nüfusu 7924 iken 1935 yılında geçirdiği yangından sonra yeniden imar edilerek 1960'ta 10.845, 1985'te 17.678, 1990'da da 20.753 oldu.

Biga'nın merkez olduğu Biga ilçesi, merkez bucağından başka Bakacak, Balıklıçeşme, Gümüşçay, Gündoğdu, Karabiga ve Sinekçi bucaklarına ayrılmıştır. Yüzölçümü 1331 km² olan ilçenin 1990 sayımına göre nüfusu 75.513, nüfus yoğunluğu ise 57 idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 59, s. 2; nr. 166, s. 213-248; nr. 536, s. 1-6, 16; TK, TD, nr. 79, vr. 1b-5ª; BA, MAD, nr. 692, s. 2; nr. 14737, s. 13-14; BA, KK, Mevkufat, nr. 2767, s. 17; BA, MD, nr. 6, s. 519/1417; nr. 34, s. 32/63; nr. 46, s. 187/

392; Enverî, Düstûrnâme, s. 82, 84; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 19, 22; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 128, 129, 156, 159; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 54-55; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 43; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 299-300; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 667; A. Mordtmann, Anatolien Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien (1850-1859), Hannover 1925, s. 336-338, 341-343; Texier, Küçük Asya, I, 279; Cuinet, III, 689-773; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1441; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 265; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 395; Mükrimin Halil [Yınanç], Düsturnâme-i Enverî: Medhal, İstanbul 1929, s. 60-61; Sp. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor, London 1971, s. 218, 254-255, 319, 426-427; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 96-103; Ankara 1990, s. 5, 16; Besim Darkot, "Biga", İA, II, 603; V. J. Parry, "Bīgha", EI² (İng.), I, 1209.

Feridun Emecen

BİGĀ

(bk. ZİNA).

BİGİ, Mûsâ Cârullah

(bk. MÛSÂ CÂRULLAH).

BİH-ÂFERÎD b. MÂHFERVEDÎN

به آفرید بن ماهفرودين

(ö. 131/748-49)

Emevîler’in son dönemlerinde ortaya çıkan ve Mecûsîliği İslâm’ın bazı esaslarına göre yeniden şekillendirmeye çalışan İranlı din reformcusu.

Sîsân veya Sîs diye de tanınır. Kaynaklarda hayatına dair fazla bilgi yoktur. Sadece Nîşâbur’un Havâf bölgesinde yaşadığı bilinmektedir. 129 (747) yılında bir kâhin ve Mecûsî peygamberi olarak ortaya çıktı. Rivayete göre yedi yıl kaldığı Çin’den Havâf’a döndüğü zaman öldükten sonra dirildiğini ve cennetten gelmekte olduğunu, diğer bir rivayete göre kabirde bir yıl ölü olarak kaldıktan sonra oradan çıktığını ve Zerdüşt’ün asıl dinini getirdiğini öne sürdü. Bütün Mecûsîler’den ateşe tapmaktan vazgeçmelerini ve göklerde öğrendiğini iddia ettiği asıl dine uymalarını istedi. Bazı İslâmî esaslardan etkilenerek yeniden şekil vermeye çalıştığı Mecûsîliğin yeni esaslarını Farsça olarak yazdığı bir kitapta açıkladı. Buna göre ateşe tapmayı, ana, kız kardeş ve kız çocuğuyla evlenmeyi, hayvanları ihtiyarlamadan kesmeyi, ölü hayvan eti yemeyi, şarap içmeyi yasakladı. Bunlardan başka güneşe karşı dönmek ve tek diz üzerinde durmak suretiyle günde beş veya yedi defa dua etmeyi, zekât vermeyi, saçları uzatmayı ve Zerdüşt’ün peygamberliğine inanmayı emretti. Davetine pek çok Mecûsî’nin uyması ve görüşlerinin yayılması üzerine Mecûsî din adamları (mubedler) harekete geçerek kendisini Ebû Müslim’e şikâyet ettiler. Ebû Müslim de onu Şebîb b. Dâh ve Abdullah b. Saîd vasıtasıyla müslüman olmaya ve Abbâsî idaresine boyun eğmeye davet etti. Bih-âferîd İslâmiyet’i kabul etmiş görünmekle birlikte kâhinliğe devam etti; bunun üzerine Nîşâbur’da bazı taraftarlarıyla beraber öldürüldü (İbnü’n-Nedîm, s. 407). Ölümünden sonra Sîsâniyye (Sîsiyye), Üstâdiyye, Bih-âferîdiyye gibi adlarla anılan ve IV. (X.) yüzyıla kadar faaliyetlerini sürdüren taraftarları onun sarı bir katır üzerinde göğe yükseldiğini, bir gün dünyaya dönerek düşmanlarından intikam alacağını iddia etmişlerdir.

Abdülkāhir el-Bağdâdî, dört Mecûsî fırkasından biri olan Bihâferîdiyye'nin, diğer Mecûsîler'e nisbetle İslâm'a yakın bazı görüşlerinin bulunmasına rağmen kestikleri hayvanların etini yemenin, kadınlarıyla evlenmenin câiz olmadığını ve kendilerinden cizye kabul edilemeyeceğini, kısaca onlara Ehl-i kitap muamelesi yapılamacağını belirtir (el-Fark, s. 214).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Nedîm, el-Fihrist, s. 407; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîhu'l-ʿulûm, Kahire 1342, s. 26; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 214; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 238; Browne, LHP, I, 308-310; S. M. Stern, Studies in Early Ismaʿilism, Leiden 1983, s. 43-46; "Bih'âfrîd", İA, II, 603-604; D. Sourdel, "Bihʾāfrīd b. Farwardīn", EI² (İng.), I, 1209.

Ahmet Saim Kılavuz

BİH-ÂFERÎDİYYE

البه آفريديّة

Mecûsîliği yeniden şekillendirmeye çalışan İranlı Bih-âferîd b. Mâhfervedîn'in (ö. 131/748-49) taraftarlarına verilen ad.

(bk. BİH-ÂFERÎD b. MÂHFERVEDÎN).

BİHÂR

بهار

Hindistan’da bir eyalet ve aynı adı taşıyan şehir.

Batısında Utar Pradeş ve Medya Pradeş eyaletleri, kuzeyinde Nepal, doğusunda Bengladeş ve Batı Bengal eyaleti, güneyinde ise Orissa eyaleti bulunur. Yüzölçümü 173.876 km², nüfusu 69.914.734 (1981) olan Bihâr eyaletinin başşehri Patna’dır. Eyalet dört yönetim birimine ayrılmıştır. Bunlar Patna, Tirhut, Bagalpûr ve Chota Nagpûr’dur. Bu bölgede konuşulan Bihârî lehçesi Hindû’dan (Hindustânî) çok Bengalce’ye yakındır. İngiliz hâkimiyeti devrinde Bengal valisinin emrinde bulunan bölge sonradan Orissa eyaletine dahil edilmiştir. Bugün ise doğrudan Hindistan Cumhuriyeti’ne bağlı bir eyalettir. XV. yüzyılda Şîrşah Sûrî tarafından Patna’ya taşınıncaya kadar bölgenin merkezi Bihâr şehri idi. Tarihte hiçbir zaman bağımsız bir devlet olamayan Bihâr, Ekber Şah zamanında Bâbürlü İmparatorluğu’nun idaresine girmiştir (1582).

İslâmiyet’in Hindistan’da yayıldığı ilk devirlerinden itibaren Bihâr bölgesi kendi içindeki idarecilerce yönetilmiştir. Bu bölgede bulunan Mungir, 1193’te Muhammed b. Bahtiyâr Halcî tarafından fethedilerek Delhi Sultanı Kutbüddin Aybeg’e bağlanmıştı. 1290-1320 yılları arasında Halacîler’ce yönetilen bölge, 1330’da Muhammed b. Tuğluk tarafından kesin olarak Delhi Sultanlığı idaresi altına alınmıştır. 1397’de bir ara Kanpûr’a bağlanan Bihâr’ı 1488’de İskender Lûdî tekrar Delhi Sultanlığı topraklarına katmıştır. 1765’te ise İngiltere’ye bağlanarak Doğu Hindistan Şirketi’nin denetimi altına girmiştir.

Bölgede yaşayan müslümanların nüfusu % 12’ye kadar varır. Eyalet merkezi Patna ile Muzafferpûr, Bagalpûr, Pusa ve Darbhanga şehirlerinde birer üniversite vardır. Darbhanga Üniversitesi’nde Sanskrit araştırmaları çok gelişmiştir. Patna’daki Khuda Bakhsh Oriental Public Library de birçok yazma eserin bulunduğu önemli kütüphanelerden biridir (bk. BANKİPÛR; HUDÂBAHŞ).

Bölgede çok sayıda kömür yatakları ve demir fabrikaları bulunması dolayısıyla bugün Bihâr, Hindistan endüstrisi bakımından büyük önem taşımaktadır. Bakır, fosfat, mika, boksit, demir cevheri, manganez ve kömür başta olmak üzere ülkede çıkarılan madenlerin % 40 kadarı bu bölgede toplanmıştır. Burada bulunan Ranchi, Bokaro ve Cemşîdpûr şehirleri Hindistan'ın büyük sanayi merkezleri arasındadır.

Bihâr, 1852 ve 1859 yıllarında İngiliz yönetimine karşı başlatılan ayaklanmaların önemli merkezlerinden biri olmuş,

daha sonraki dönemlerde de Hint milliyetçiliğinin bütün safhalarında etkin bir rol oynamıştır.

Bihâr eyaletinde Nalanda ilinin merkezi olan ve Bihâr veya Bihâr-ı Şerif adıyla anılan şehir, Ganj'ın kolu olan Paimar ırmağının doğu kıyısındadır ve XIII-XIV. yüzyıllarda müslümanların idaresindeki Bihâr bölgesinin merkezi olmuştur. Şehrin nüfusu 151.343'tür (1981).

Bihâr bölgesinde bugüne ulaşmış en eski mimari eserler Bihâr-i Şerif'teki Melik İbrâhim Bayyû Türbesi (1353) ile Muhammedi Sicistânî'nin türbesidir. Telhâra'daki Sengî Mescid ve İmâdpûr'da Bahtiyâr Halcî'ye ait olduğu söylenen türbe de bu ilk dönem mimari eserleri içinde yer alır. Bunları Mangîr'deki Şah Nâfe Türbesi (1497-1498), Hedef'teki Câmi-Mescid (Cuma Camii, XVI. yüzyıl) takip eder. Hilsa'da Şah Jamman Jati Türbesi (1543), Sassaram'da (Sehserâm) Hasan Sûr, Şîrşah Sûr ve Alâvel (Alîval) Han türbeleri, Chainpûr'da Bahtiyâr Han Türbesi, Rohtasgarh'ta kale içindeki Cami-Mescid (1543) Sûrîler dönemine ait önemli eserlerdir. Rohtasgarh'taki Habeş Han Camii ve Türbesi (1578) ile kısmen harap halde olan Sâkî Sultan Türbesi (1578), Bâbürlüler'in ilk zamanlarında yapılmakla birlikte bir önceki dönemin mimari özelliklerini yansıtır. Bâbürlü dönemi eserleri arasında Menîr'deki (Maner) Mahdûm Şah Devlet Türbesi ile Sengî Mescid, Champanagar'da Mahdûm Sâhib Türbesi (1622-1623), Rajmahal'de Seng-i Dalan Köşkü, Patna'da Şîrşah Camii, Medrese Camii (1630), Nevvâb Münîrüddevle Türbesi (1759), Mîr Eşref Camii (1773-1774), Nevvâb Heybet Camii (1748) ve Bagalpûr'da İbrâhim Hüseyin Han

Türbesi en önemlileridir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1413-1414; Muhammed Hamīd Kureşī, List of Ancient Monuments in Bihar and Orissa, Calcutta 1931, s. 54-56, 139-141, 146-191, 197-202, 207-219; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 378; P. Brown, Indian Architecture (Islamic Period), Bombay 1981, s. 84-87; S. Israel – B. Grewal, India, Germany 1985, s. 156-161; H. Goetz, "The Mausoleum of Sher Shah at Sasaram", AI, V/1 (1938), s. 97; Hasan Nishat Ansarî, "Political History of Bihar Under the Khalgis (1290-1320)", Journal of Bihar Research Society, sy. 54 (1968), s. 255-277; S. M. Karīmī, "Late Medieval Towns of Bihar Plain", a.e., sy. 56 (1970), s. 172-190; Z. A. Desai, "The Indo-Islamic Architecture of Bihar, IC, XLVI/1 (1972), s. 17-38; "Bihâr", İA, II, 604; J. Burton-Page, "Bihār", EI² (İng.), I, 1209-1210; Syed Hasan Askari, "Bihar", EIr., IV, 252-253.

Arif Naim

BİHÂRÎ

البهاري

Muhibbullāh b. Abdişşekûr el-Bihârî (ö. 1119/1707)

Hindistanlı Hanefî fakihi.

Hindistan'ın Bihâr eyaleti sınırları içinde bulunan Muhib Alipûr'a bağlı Kerâ köyünde doğdu. Babası Hz. Osman, annesi Hz. Ebû Bekir'in soyundan gelmektedir. Kutbüddin b. Abdülhalim es-Sihâlevî ve Kutbüddin el-Hüseynî eş-Şemsâbâdî gibi hocalardan ders aldı. Hanefî fıkhı ve mantık sahalarında üne kavuştu. Dekken'de görüştüğü ve üzerinde büyük bir tesir bıraktığı Evrengzîb tarafından önce Leknev, ardından Haydarâbâd kadılığına tayin edildi (1097/1685-86). Daha sonra kadılık görevinden alınıp Şah Âlem'in oğlu şehzade Refîu'l-kadr'in hocalığı ile görevlendirildi. Kâbil'e vali olarak tayin edilen Şah Âlem Bihârî'yi de yanında götürdü (1109/1697-98). Babası Evrengzîb'in ölümü üzerine Dekken'e dönen Şah Âlem, Fâzıl Han unvanını verdiği Bihârî'yi Hindistan başkadısı tayin etti (1118/1706-1707). Ancak Bihârî göreve başladıktan birkaç ay sonra vefat etti.

Eserleri. 1. Müsellemü's-sübût*. Hanefî usûl-i fıkhına dair bir eser olup 1109'da (1697-98) kaleme alınmıştır (Leknev 1263; Aligarh 1297; Aymara 1297; Delhi 1311; Kahire 1322, 1326). 2. Süllemü'l-ʿulûm. Mantıkla ilgili bir eserdir (Leknev 1290; Delhi 1322; Kazan 1906). Muhammed Mübârek b. Muhammed Dâim Edhemî Fârûkī'nin el-Münhiyye (Leknev 1265; Kanpûr 1298, 1309; Delhi 1300; Kazan 1887; Lahor 1309), Muhammed Mübîn el-Leknevî'nin Mirʾâtü'ş-şürûh (Leknev 1288, 1300, 1322; Kanpûr 1311, 1314), Muhammed Hasan el-Leknevî'nin el-Akvâlü'l-erbaʿa (Kanpûr 1286; Leknev 1326), Haydar Ali b. Hamdullah'ın Tahrîrât, Muhammed Ali el-Mübârekî el-Kanpûrî'nin Miʿrâcü'l-fühûm, Muhammed Abdülbahâ'nın İntâku'l-mefhûm (Delhi 1322) adlı eserleri başta olmak üzere pek çok şerh, hâşiye ve ta'likatı vardır. 3. Risâle fi'l-mugāletâti'l-ʿâmmeti'l-vürûd. Abdülhay el-Leknevî'nin Muʿînü'l-gāʾisîn adlı şerhiyle birlikte basılmıştır

(Hind 1298). 4. el-Cevherü'l-ferd. Atomlarla ilgili bir risâledir (yazmaları için bk. GAL, II, 554; Suppl., II, 624). Bunlardan başka kaynaklarda Risâle fî isbâti enne mezhebe'l-Hanefiyye ebʿad ʿani'r-reʾy min mezhebi'ş-Şâfiʿiyye adlı bir eserinden de söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sıddık Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Dımaşk 1978, III, 233-234; Serkîs, Muʿcem, I, 595-596; II, 1963; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VI, 250-252; Brockelmann, GAL, II, 554; Suppl., II, 622-624; Îzâhu'l-meknûn, I, 382; II, 23, 366, 481; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 5; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 169; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 179; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/ 1985, s. 577; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 378-379; C. Zeydan, Âdâb, II/3, s. 356; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, ʿUlemâʾü'l-ʿArab fî şibhi'l-kārreti'l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 517; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye, s. 103-106, 152, 157-159, 167-169, 317-318, 383; M. Hidayet Hosayn, "Bihârî", İA, II, 604; A. S. Bazmee Ansari, "al-Bihārī", EI² (İng.), I, 1210; a.mlf., "el-Bihârî", UDMİ, V, 118.

Rahmi Yaran

BİHÂRÜ’l-ENVÂR

بحار الأنوار

Muhammed Bâkır el-Meclisî’nin (ö. 1110/1698 [?]) Şiî-İmâmî rivayetlerin tamamını içine alacak tarzda hazırladığı Arapça derleme eseri.

Tam adı Bihârü’l-envâri’l-câmi‘a lidüreri ahbâri’l-eʿimmeti’l-ethâr’dır. Müellif bu eserden önce Emînüddin et-Tabersî’nin el-İhticâc’ı, Şeyh Sadûk diye bilinen İbn Bâbeveyh el-Kummî’nin el-Emâlî, el-Hisâl, ʿUyûnü’l-ahbâr, ʿİlelü’ş-şerâʾiʿ, Meʿâni’l-ahbâr ve et-Tevhîd’i, Himyerî’nin Kurbü’l-isnâd’ı, Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin Mecâlis’i ve Ali b. İbrâhim el-Kummî’nin Tefsîr’indeki konuları esas alarak Fihrisü musannefâti’l-ashâb adlı bir fihrist hazırladı. Daha sonra İmâmiyye’nin eserlerindeki bütün rivayetleri içine alacak bir kitap hazırlamaya

koyuldu. Bu işi gerçekleştirmek için Ni‘metullah Cezâirî ve Abdullah b. Îsâ Efendi gibi bazı öğrencilerinden faydalandı. Nâdir bulunan eserleri temin etmekte Safevî hükümdarlarından Şah Süleyman ve Şah Sultan Hüseyin’den malî destek ve yakın ilgi gördü. Meclisî Bihârü’l-envâr’ı yirmi beş cilt olarak tasarladıysa da eser daha sonra yirmi altı cilde çıktı. Ancak müellif eserini tamamlayamadan vefat etti; XVI, XVII, XIX-XXI, XXIII-XXV. ciltler müsvedde halinde kaldı. Bu ciltleri öğrencisi Abdullah Efendi temize çekti, fakat orijinal nüshaları diğer âlimlere vermek istemedi. Abdullah Efendi’nin ölümünden sonra Nasrullah b. Hüseyin el-Hâirî temize çekilmiş olan nüshaları istinsah etti. Bununla birlikte eser uzun zaman âlimler arasında istenen ölçüde tanınmadı. Nitekim Şîa’nın önde gelen âlimlerinden Yûsuf Bahrânî Bihâr’ın son on cildini ancak üç defa görebildiğini, Muhammed Bâkır Hansârî sadece altı cildini gördüğünü, Kentûrî ise XIV. cilt ile XIX. cildin ilk yarısını göremediğini belirtmiştir. Buna karşılık müellifin hayatında tamamlanan ilk ciltler daha çok tanınmış, hayranları ve talebeleri tarafından birçok defa istinsah edilerek yayılma imkânı bulmuş, ayrıca eser üzerinde bazı ilâve veya kısatma çalışmaları da yapılmıştır. Meclisî’nin çağdaşı Muhammed b. Hasan Hür el-Âmilî, 1096 (1685) yılında tamamladığı İsbâtü’l-hüdât adlı eserinde Bihârü’l-envâr’ın

XIII. cildinden iktibaslar yapmış, ertesi yıl tamamladığı Emelü'l-âmil'de de (Necef 1385/1965) Meclisî'nin ilk projesine göre Bihâr'ın yirmi beş cilt tutacağını belirtmiştir (II, 248).

Meclisî Bihârü'l-envâr'ın mukaddimesinde, küçüklüğünden beri ilme büyük bir ilgi duyduğunu, uzun çalışma ve araştırmalardan sonra gerçek bilginin Allah'ın kitabında ve O'nun vahyinin açıklayıcıları olan imamların haberlerinde bulunduğu sonucuna vardığını, yaşadığı devirdeki birçok kimsenin aksine bütün çabalarını hakikatlerin temeli olan bu haberlerin araştırılmasına yönelttiğini belirtir. Çeşitli sebeplerden dolayı sonraki âlimlerin bilinen bazı eserlerin ötesine geçemediklerini ve eskiden yazılan kaynakların çoğunu tanımadıklarını ifade ettikten sonra arkadaşlarının da yardımıyla bilinmeyen kaynaklara ulaşmaya ve onlardaki bilgileri bir düzen içinde sunmaya çalıştığını kaydeder. Böylece eserini, çeşitli konulardaki dağınık rivayetlerin bir araya toplanmasını ve herkesin bunları kolayca bularak faydalanmasını sağlama düşüncesiyle yazdığını anlatır.

Meclisî eserinde işlediği konulara genellikle ilgili âyetleri zikrederek başlar. Gerekli gördüğü yerlerde bazı müfessirlerin görüşlerini naklettikten sonra konuya dair bütün rivayetleri kaydeder. Eğer haberin tamamı bir başka yerde geçiyorsa bunu kısaca belirterek asıl yerine işarette bulunur.

Bihârü'l-envâr, Küleynî, İbn Bâbeveyh el-Kummî, Ebû Ca'fer et-Tûsî, İbn Şehrâşûb, Emînüddin et-Tabersî, Muhammed b. Mekkî, Şerîf er-Radî ve Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Mûsâ b. Tâvûs el-Hasenî, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Muhammed b. Ali el-Kerâcikî gibi tanınmış âlimler başta olmak üzere çok sayıda Şiî müellifin 400 civarındaki eserinden istifade edilerek hazırlanmıştır. Meclisî bunlardan başka Şiî olmayan müelliflerden Cevherî, Fîrûzâbâdî, Mutarrizî, Râgıb el-İsfahânî, İbn Fâris, İbn Düreyd ve Zemahşerî gibi âlimlerin lugat ve belâgatla ilgili kırka yakın eserini, Şiî nakillerin doğruluğunu ispat için de Kütüb-i Sitte'den başka Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, Ebû Ca'fer et-Taberî, İbn Kuteybe ve İzzeddin İbnü'l-Esîr gibi yazarların tarihleri, Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîhu'l-gayb'ı, Zemahşerî, Beyzâvî ve Süyûtî'nin tefsirleri, Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf ve Teftâzânî'nin Şerhu'l-Makāsıd'ının da dahil olduğu elliden fazla kaynağı kullanmıştır (Bihârü'l-envâr, I, 6-26). Meclisî ayrıca eserlerin müelliflerine nisbetini, istinsah tarihlerini, nüsha

üzerinde tashih kaydı bulunup bulunmadığını araştırmış ve kaynak tenkidi konusunda önemli değerlendirmeler de yapmıştır (a.e., I, 26-46). Kullandığı eserler için düzenlediği işaret ve rumuzları da açıklayan müellif, hadislerin senedlerini mürsel olmayacak derecede kısalttığını belirtir; ayrıca râvilerin isim, lakap ve künyeleriyle ilgili kısaltmaları vererek (I, 46-62) eserin ana bölümlerine geçer.

Yirmi altı ciltten oluşan Bihârü'l-envâr'ın her cildinde farklı konular işlenir. I. cilt akıl, cehalet, ilmin ve âlimlerin faziletleri, haberlerin hüccet olması, haberlerden hüküm çıkarılması ve kıyasın iptali gibi konulardan ibaret olan kırk babdan oluşur. I. cilt II. ciltle birlikte 1248'de (1832) Hindistan'da ve 1301'de (1884) Tebriz'de basılmıştır. İlk Farsça tercümesinin Hint hükümdarlarından Ebü'l-Feth Muhammed Şah el-Hindî'nin oğlu Şehzade Muhammed Bülend Ahter için yapıldığı sanılmaktadır. Bu cildin ʿAynü'l-yakīn adıyla Farsça başka bir tercümesi de yapılmıştır. II. ciltte tevhid ve esmâ-i hüsnâ konuları, Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen Tevhîdü'lmufaddal'ın birinci kısmı, er-Risâletü'l-İhlîlîciyye ile şerhi ve bazı hutbeleriyle açıklamaları bulunmaktadır. Otuz bir babdan meydana gelen bu cilt Câmiʿu'l-maʿârif adıyla Farsça'ya çevrilmiştir. Elli dokuz babdan oluşan III. ciltte adl, meşîet, irade, kudret, kazâ, hidayet, idlâl, imtihan, mîsâk, tövbe, ölüm, berzah âlemi, kıyamet, şefaat, vesîle, cennet ve cehennem gibi kelâmî konulara yer verilir. IV. ciltte imamların mâsum oluşuna dair münazaralar ele alınır. Şeyh Müfîd ve Şerîf el-Murtazâ gibi âlimlerin münazaralarını da kapsayan ve seksen üç babdan meydana gelen bu cilt Tebriz'de basılmıştır. V. cilt seksen üç babdan oluşur ve Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelip geçen peygamberlerin tarihini, peygamberlerin mâsum oluşlarını ve bu hususlarda yapılan çeşitli itirazlarla bunlara verilen cevapları ihtiva eder. VI. cilt yetmiş iki babdır. Bunlarda Hz. Peygamber'in hayatı, soyu, mûcizeleri ve savaşlarından, Ashâbü'l-fîl'den, Zemzem Kuyusu'nun kazılmasından, i'câzü'l-Kur'ân konularından, ayrıca Selmân-ı Fârisî, Ebû Zer el-Gıfârî, Mikdâd b. Esved ve Ammâr b. Yâsir gibi sahâbîlerden bahsedilir. Bu cilt 1323 (1906) yılında Tahran'da müstakil olarak basılmıştır. 150 babdan oluşan VII. ciltte imâmet, şartları, imamların ortak özellikleri, ilim ve faziletleriyle zürriyetlerinin üstünlükleri gibi konular Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ ve Tabersî'nin ilgili eserlerinden derlenmiştir. Müstakil olarak 1294'te (1877) Tebriz'de basılan eseri, Meclisî'nin kardeşi Âgā Radî ihtisar etmiştir. Bu cildin, Âgā Necefî el-

İsfahânî'ye ait Câmiʿu'l-envâr adını taşıyan bir başka ihtisarı da vardır. VIII. cilt altmış iki babdır. Bunlarda Hz. Peygamber'den sonraki fitneler, halifelerin sîreti, fetihler, Cemel, Sıffîn ve Nehrevan savaşları, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Şam'daki durumu, Hz. Ali'nin bazı özellikleri ve kendisine nisbet edilen şiir ve eserlerle ilgili bilgiler yer alır. 1275 (1858-59) yılında Tebriz'de basılan ve Âgā Radî tarafından Farsça'ya çevrilen bu cildin

Mecâri'l-enhâr adlı bir başka Farsça tercümesi de vardır. 128 babdan oluşan IX. ciltte Hz. Ali'nin hayatına, babasına, yakın çevresine, on iki imamın imâmeti konusunda ileri sürülen naslara dair bilgilere yer verilir. Bu cilt 1297'de (1880) Tebriz'de basılmış ve Âga Radî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir. X. cilt elli babdan meydana gelir. Bu bablarda Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in hayatları, faziletleri, menkıbeleri, çektikleri sıkıntılar ve Muhtâr es-Sekafî'nin faaliyetleri anlatılır. Tebriz'de ve daha başka yerlerde basılan eser, Mîr Muhammed Abbas ve Mirza Muhammed Ali el-Mâzenderânî tarafından Farsça'ya çevrilmiştir. Muhammed Hasan b. Abdullah el-Heşterûdî'nin Mihanü'l-ebrâr adlı Farsça tercümesi ise 1295'te (1878) Tahran'da neşredilmiştir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, XX, 16). X. cilt Urduca'ya da çevrilerek üç cilt halinde yayımlanmıştır. Yirmi altı babdan ibaret olan XI. ciltte Hz. Hüseyin'den sonraki imamların hayatına, fazilet ve kerâmetlerine, mensuplarına ve nesillerinden gelen kimselerin biyografilerine dair bilgiler yer alır. XII. ciltte, son imam Muhammed el-Mehdî el-Muntazar'dan önceki imamlardan Ali er-Rızâ, Muhammed et-Takī, Ali en-Nakī, Hasan el-Askerî ve bazı mensupları ile ilgili rivayetler nakledilerek otuz dokuz babda incelenir. XIII. cilt genel olarak mehdîye ayrılmış ve bu sebeple Kitâbü'l-Gaybe diye adlandırılmıştır. Mehdînin doğumu, imâmeti, bununla ilgili naslar, gaybetinin sebebi, zuhûrunun alâmetleri, çocukları, ricʻati ve mensuplarının hal tercümeleri otuz dört babda ele alınır. Bu cildin pek çok baskısı yapılmıştır. Üç ayrı Farsça tercümesinden biri adı bilinmeyen Hindistanlı bir âlime, ikincisi Mirza Ali Ekber el-Urûmî'ye, üçüncüsü de Hasan b. Muhammed Velî el-Urûmî'ye aittir. Son tercüme 1329'da (1911) Tahran'da basılmıştır. 210 babdan oluşan XIV. ciltte âlemin hudûsü, melek, cin, insan, hayvan, zaman, mekân, av, zebîha, yiyecek ve içecekler, Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili hadisleri (tıbb-ı nebevî) ve İmam Ali er-Rızâ'nın Tıbbü'r-Rızâ (er-Risâletü'z-zehebiyye fî usûli't-tıb) adlı eseri ele alınır. Bu cilt Âgā Necefî el-İsfahânî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir. XV. ciltte iman

ve küfür konuları, müminlerin sıfatları ve faziletleri, Şîa'nın üstünlükleri, güzel ahlâk, kötü ahlâk ve insanın helâkine sebep olan fenalıklar 108 babda incelenir. XVI. cilt iki bölümden oluşur. Müellifin Kitâbü'l-ʿİşre adıyla müstakil bir eser olarak XV. ciltten ayırdığı birinci bölüm ana-baba, yakınlar ve kardeşler arasındaki muaşeretten bahseden 108 babı ihtiva eder. 131 babdan meydana gelen ikinci bölümde âdâb, sünen, emirler, yasaklar, büyük günah, mâsiyet, elbise, süs, uyku ve benzeri konular yer alır. XVII. ciltte mevâiz, Kur'ân-ı Kerîm, hadîs-i kudsî, Hz. Peygamber'in ve mâsum imamların hikmetleri yetmiş üç babda işlenir. Bu cilt Allâme en-Nûrî'nin yazdığı Meʿâlimü'l-ʿiber adlı müstedrek*iyle birlikte 1297 (1880) yılında Tebriz'de yayımlanmıştır. Temizlik ve namaza dair konulardan oluşan XVIII. cilt 221 babdır. Bu cilt, Şâzân b. Cebrâîl'in İzâhatü'l-ʿille adlı risâlesini de ihtiva eder. XIX. cilt 261 babdan ibaret olup Kur'ân-ı Kerîm, özellikleri, ihtilâf ve tenâkuzdan berî oluşu, i'câz vecihleri, sûrelerin faziletleri, Hz. Ali'den gelen et-Tefsîrü'n-Nuʿmânî, zikir, çeşitleri, duanın âdâbı, şartları, çeşitli hastalıklarda ve münâcâtlarda okunacak dualara dairdir. Zekât, sadaka, humus*, oruç, itikâf konularına, ayrıca ramazan ve diğer aylarla ilgili dualara yer verilen XX. cilt 122 babdan oluşur. Seksen dört baba ayrılan XXI. ciltte hac, umre, cihad, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker gibi konular işlenir. XXII. cilt, on iki imam ve diğer Şiî şahsiyetlerin kabirlerinin veya şehid edildikleri yerlerin ziyaret âdâbı ve bunları ziyaret etmenin sevabı konularına dair olup altmış dört babdır. Bu cilt 1301'de (1884) Tebriz'de basılmıştır. 130 babdan ibaret olan XXIII. cilt akidlerle ilgilidir. XXIV. cilt kırk sekiz baba ayrılır ve şer'î hükümleri, bilhassa diyet bahsini işler. Müellif hattıyla yazılmış asıl nüshası, Mirza Fazlullah b. Şeyhülislâm ez-Zencânî'nin kütüphanesinde bulunmaktadır. XXV. cilt seçkin Şiî âlim ve müelliflerinin icâzetlerini ihtiva eder (eserin çeşitli ciltlerinin baskıları ve tercümeleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, III, 16-17).

Bihârü'l-envâr, 1000 yıllık Şîa rivayetlerinin hemen hepsini toplama gayretiyle yazıldığı için sahih haberler yanında bazı uydurma rivayetleri de ihtiva etmektedir. Mûsâ el-Mûsevî'nin de belirttiği gibi eser özellikle Şîa'ya ait zengin bir kültür hazinesi olmasına rağmen, hem Şîa'ya hem de İslâm ümmetinin birliğine büyük zararı dokunan asılsız birtakım bilgilerle de doludur. Şîa imamlarına nisbet edilen ve onları insan üstü niteliklere bürüyen kerâmetlere ilişkin rivayetler bu türdendir. Ayrıca ilk üç halifeyi

kötüleyen ve ümmetin çoğunluğunu rencide eden sözlere yer vermesi de onun zararlı yönlerinden biri olarak kaydedilir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, III, 26; Mûsa el-Mûsevî, s. 86-89). Bununla birlikte eser Şîa kültürünü öğrenmek isteyenlerin vazgeçemeyeceği bir kaynaktır. Nitekim Meclisî'den sonra pek çok Şiî âlim, eserlerine aldıkları haberlerin asıllarına ulaşmakta güçlük çektikleri için Bihârü'l-envâr'dan nakillerde bulunmuşlardır.

Bihârü'l-envâr ciltlerinin XIII. (XIX.) yüzyıl başlarından itibaren yapılan münferit baskılarından sonra bütün ciltleri ihtiva eden ilk taş baskısı Tahran ve Tebriz'de 1303-1315 (1885-1897) yılları arasında gerçekleştirilmiştir. Mirza Muhammed Halîl tarafından hazırlanan bu baskının bütün masrafları o devrin iki zengin tâciri tarafından karşılanmış ve eserin nüshaları Şiî âlimlere ücretsiz olarak dağıtılmıştır. Bihârü'l-envâr konusunda yapılan önemli çalışmalardan biri, Abbas b. Muhammed Rızâ el-Kummî'nin düzenlediği, Bihârü'l-envâr'da bulunmayan rivayetleri de ihtiva eden Sefînetü'l-Bihâr adlı indekstir. Ali b. İsmâil eş-Şahrûdî ise bu indeks üzerine yazdığı bir müstedrekle onun eksik taraflarını tamamlamaya çalışmıştır. Bihârü'l-envâr'ın ikinci baskısı (eski baskıda VIII. cilde tekabül eden 29-34. ciltleri hariç) 110 cilt olarak 1376-1394 (1956-1974) yılları arasında Tahran'da yapılmış, bu baskı bazı tertip değişiklikleriyle Beyrut'ta tekrarlanmıştır (1403/1983).

BİBLİYOGRAFYA

Meclisî, Bihârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, I, XXVIII, XXXV-CX; Mirza Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâzü'l-ʿulemâʾ ve hıyâzü'l-fuzalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, V, 39; İʻcâz Hüseyin Kentûrî, Keşfü'l-hucub, Kalküta 1330/1912, s. 76-81; Hânsârî, Ravzâtü'l-cennât, Kum 1390-92/1970-72, II, 79-84; Hacı Mirza Nûrî Tabersî, el-Feyzü'l-kudsî (Bihârü'l-envâr içinde), CII, 37-44; Browne, LHP, IV, 359, 409, 417; Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîʿa ilâ tesânîfi'ş-Şîʿa, Necef 1936, III, 16-27; XX, 16; Brockelmann, GAL Suppl., II, 573; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 182-183; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 494-501; Mûsâ el-Mûsevî, eş-Şîʿa ve't-tashîh, [baskı yeri yok], 1408/1988, s. 86-89; Etan Kohlberg, "Behār al-Anwār",

EIr., IV, 90-93; a.mlf., “Majlisī, al”, ER, IX, 141-142; Abdu’l-Hadi Hairi, “Madjlisī”, EI² (İng.), V, 1086-1088; “Bihârü’l-envâr”, DMF, I, 388-390.

Mustafa Öz

BİHBEHÂNÎ, Abdullah b. İsmâil

عبد الله بن إسماعيل بهبهانی

Abdullāh b. İsmâîl b. Nasrillâh Bihbehânî (ö. 1840-1910)

Şiî âlimi ve İran Meşrutiyet Hareketi'nin öncülerinden.

Necef'te doğdu. Dinî ilimleri önce babası Seyyid İsmâil'den, daha sonra Mirza Hasan-ı Şîrâzî başta olmak üzere devrin ileri gelen âlimlerinden okudu. Babası Nâsırüddin Şah'ın daveti üzerine Tahran'a gitmiş, şer'iyye mahkemesinde hâkimlik yaparken halk arasında büyük bir nüfuz kazanmıştı. Abdullah Bihbehânî babasının 1878'de ölümü üzerine onun makamına ve halk üzerindeki nüfuzuna vâris oldu. Bu dönemde şaha yakınlaşmaya önem veren Şiî âlim, 1891'de meydana gelen ve Mirza Hasan-ı Şîrâzî'nin bir fetvasına dayanan meşhur tütün boykotuna karşı çıktı. Bu sebeple şah ve İngiltere tarafından ödüllendirildi. Daha sonra Rusya'nın İran'da nüfuzunun artmaması için İngilizler'le birlikte çalıştı.

1903'te yeni sadrazam Aynüddevle'nin kendisine cephe alması ve rakibi Şiî âlim Şeyh Fazlullah Nûri'nin nüfuzunu artırmaya çalışması üzerine hükümete karşı muhalifler safına katıldı. Nisan 1905'te İran hükümetinin çalıştırdığı Belçikalı bir gümrük memurunun İslâm mukaddesatına hakaret ettiğini ileri sürerek hükümet aleyhine geniş bir kampanya başlattı. Aynı yılın sonbaharında Aynüddevle'yi görevinden uzaklaştırmak için Tahran âlimlerinden Seyyid Muhammed Tabâtabâî ile anlaştı. Bihbehânî ile Tabâtabâî Şiî literatüründe "âyeteyn" veya "hücceteyn" diye anılırlar. Bir ay sonra Tabâtabâî ile birlikte hükümetin siyasetini protesto için Tahran'da Mescidi Şah'ta ticaret adamlarıyla bir toplantı yaptı. Toplantı zorla dağıtılınca bu iki âlim Tahran'a yakın bir ziyaretgâh olan Şah Abdülazîm'in türbesine sığınıp bir meclis (adâlethâne) kuruluncaya kadar Tahran'a dönmeyeceklerini ilân ettiler. İsteklerinin kabul edilmesi üzerine Aralık 1906'da Tahran'a döndüler. Bihbehânî'nin o andan itibaren her işi bir tarafa bırakıp İran'da meşrutiyeti kurmak için çalışmaya başladığı söylenebilir. Yardımcısı Seyyid Abdülhamîd'in kısa bir süre sonra öldürülmesi üzerine

hükümet kuvvetleriyle çatışmalar tekrar başladı ve Bihbehânî Tabâtabâî ile birlikte Kum'a gitti. Aynı yılın ağustos ayında Tahran'a döndü ve bir müddet sonra açılan ilk mecliste üç cephede mücadele etmek zorunda kaldı. Çünkü meclisten hiç hoşlanmayan Muhammed Ali Şah, meşrutiyeti dinsizlikle bir tutan ve "meşrutiyet"e karşı "meşruiyet" sloganını ortaya atan şeyh Fazlullah Nûri ve mecliste şeriata aykırı kanunlar yapmak isteyenler ona karşı tavır almışlardı. 23 Haziran 1908'de meclis şah tarafından kapatılınca Bihbehânî tutuklanıp sekiz ay Bezehrûd köyünde kaldıktan sonra Necef'e sürüldü.

Muhammed Ali Şah Temmuz 1909'da tahttan indirilince yeniden açılan mecliste Bihbehânî tekrar faaliyet göstermeye başladı. Bu dönemde meclisin Kafkasya sosyal demokratlarına bağlı olan aşırı laik kanadının düşmanlığını üzerine çeken Bihbehânî 16 Temmuz 1910'da evinde öldürüldü. Bu olay birçok din âliminin meşrutiyet hareketinden yüz çevirmesine sebep oldu.

Ömrü daha çok siyasetle geçen Bihbehânî'nin Ca'ferî fıkhına dair yazmış olduğu yirmi beş risâle Meşhed Âsitâne-i Kuds Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

E. G. Browne, The Persian Revolution of 1905-1909, Cambridge 1910, s. 113, 115, 203, 204, 206-207; İsmâil Murtazavî Burâzcânî, Zindânîyi Bezehrûd, Tahran 1337 hş./1958; Ahmed Kesrevî, Târîh-i Meşrûta-yı Îrân, Tahran 1340; Nâzimü'l-İslâm Kirmânî, Târîh-i Bîdârî-yi Îrâniyân (nşr. Ali Ekber Saîdî Sîrcânî), Tahran 1346; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Aʿlâmü'ş-Şîʿa, Necef 1373, I, 1193-1195; M. S. Ivanov, Iranskaya revolyutsiya 1905-1911 godov, Moskva 1957, s. 75, 94, 123, 129, 170, 174, 195, 202; Muhammed Hirzüddin, Maʿârifü'r-ricâl fî terâcimi'l-ʿulemâʾ ve'l-üdebâʾ, Necef 1383/1964, II, 17-18; Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of The 'Ulama in the Qajar Period, Berkeley-Los Angeles 1969, s. 241, 243-244, 248-251; a.mlf., "Abdallah Behbehānī", EIr., I, 190-193.

Hamid Algar

BİHBEHÂNÎ, Muhammed Ali

محمد علي بهبهانی

Âgā Seyyid Muhammed Alî b. Muhammed Bâkır Bihbehânî (ö. 1216/1801)

İranlı fakih ve müctehid.

1144 (1731) yılında Kerbelâ'da doğdu. Tarikat ehline şiddetle düşman olduğundan kendisine "Sûfîküş" (sûfîleri öldüren) de denmiştir. Babası meşhur âlim Âgā Muhammed Bâkır Bihbehânî'nin yanında tahsiline başladı. İctihad derecesine ulaştıktan sonra Mekke'ye gitti ve iki yıl orada kaldı. Kerbelâ'ya döneceği sırada Irak'ta çıkan veba salgınından dolayı Irak sınırına yakın Kirmanşah (bugünkü Bahteran) şehrine yerleşti. Babasının halefi olarak müctehidin kazaî yetkilere de sahip olduğuna inanan Bihbehânî evine bitişik bir mahkeme kurdu ve şer'î hükümleri bizzat uygulamaya başladı.

İran Kaçar sülâlesinin ilk hükümdarı Âgā Muhammed Şah'ın hasisliği sebebiyle saltanata lâyık olmadığını ileri süren Bihbehânî bir ara Tahran'a gitti. Şah onun şehre girmesini yasaklamaya teşebbüs ettiyse de bunda başarılı olamadığı gibi Tahran'da kaldığı evde kendisini ziyaret etmeye de mecbur oldu. Bihbehânî'nin Âgā Muhammed Şah'tan sonra tahta geçen Feth Ali Şah üzerindeki nüfuzu büyüktü; bu sayede sûfîleri tam bir serbestlikle takip edebildi.

Bihbehânî'nin sûfîlere karşı beslediği kine ilk kurban giden Ni'metullahiyye tarikatının meşhur müceddidi Ma'sûm Ali Şah'tır. 1795 yılında Kirmanşah'ta tutuklanan Ma'sûm Ali Şah umumi bir toplantıda inançlarıyla ilgili soruşturmaya tâbi tutuldu. Verdiği cevaplar Bihbehânî'nin anlayışlarına ters düştüğü için zehirlenerek öldürüldü. Ma'sûm Ali Şah'ın yakın arkadaşı olan Nûr Ali Şah'a Kirmanşah'tan ayrılma izni verildiyse de ertesi yıl Bihbehânî'nin adamları tarafından o da zehirlenerek öldürüldü. Yine Ni'metullahiyye tarikatından olan Muzaffer Ali Şah Bihbehânî'nin emriyle Kirmanşah'ta tutuklanıp Tahran'da Feth Ali Şah'ın huzuruna

çıkarıldıktan sonra tekrar Kirmanşah'a gönderildi. Kısa bir muhakemeden sonra 1800 yılında Bihbehânî tarafından idama mahkûm edildi ve karar infaz edildi. Hemedan'da Âgā Mehdî ve Mirza Mehdî adında iki dervişin ölümüne de Bihbehânî sebep oldu.

Bihbehânî sûfîlere karşı beslediği düşmanlığın sebeplerini, çeşitli kişilere yazdığı mektuplardan oluşan Risâle-i Hayrâtiyye adlı eserinde açıklamaktadır. Ona göre dervişler taharet hükümlerini hiçe sayan, uyuşturucu maddelerin kullanılmasını câiz gören, namaz kılmayı lüzumsuz telakki eden ve Ni'metullahiyye tarikatının kutbu Ma'sûm Ali Şah'ın önünde secdeye varan kimselerdir.

Bihbehânî'nin Kirmanşah'ta ölümü, Ni'metullahiyye tarikatı mensupları arasında bir yıl önce öldürttüğü Büdelâ adında bir dervişin bedduasının sonucu olarak kabul edilmiştir. Bihbehânî'den sonra

Şiîlik'te çok eski bir geçmişi olan derviş-fakih çatışmaları İran'da devam etmişse de hiçbir zaman onun dönemindeki kadar kanlı olaylara dönüşmemiştir. Bihbehânî'nin dört oğlundan biri olan Şeyh Mahmud ise babasının tam aksine Ni'metullahiyye tarikatına girip bizzat dervişlerin arasına karışmıştır.

Bihbehânî'nin oğlu Şeyh Ahmed babasının hal tercümesini Mirʾâtü'l-ahvâl adlı eserinde yazmıştır. Eserin bir yazma nüshası British Museum'da bulunmaktadır (MS add. nr. 24.052).

Bihbehânî'nin Risâle-i Hayrâtiyye'si henüz neşredilmemiş olup bu kitaptan bazı örnekler Ma'sûm Ali Şah'ın Tarâʾiku'l-makāl adlı eserinde verilmiştir (nşr. Muhammed Ca'fer Mahcûb, Tahran 1345 hş./1966, II, 176-182). Kendisine Kaṭʿu'l-makāl fî reddi ehli'd-dalâl adında bir kitap daha atfedilmişse de bu eser büyük bir ihtimalle Risâle-i Hayrâtiyye'nin aynısıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Sir John Malcolm, History of Persia, London 1829, II, 271-299; Hânsârî, Ravzâtü'l-cennât, Tahran 1304, s. 660; Zeynelâbidîn Şirvânî, Riyâzü's-siyâha (nşr. Abdülhamîd Rabbânî), Tahran 1339 hş./1960, s. 834; Muhammed Hırzüddin, Maʿârifü'r-ricâl, Necef 1384/1964, II, 309-310; Nur Ali Şah, Cennâtü'l-visâl, Tahran 1348 hş./1969, Cevâd Nurbahş'ın önsözü, s. XII-XIII; Hamid Algar, Religion and State in Iran 1785-1906: the Role of the Ulama in the Qajar Period, Berkeley-Los Angeles 1969, s. 39-40, 43, 63; a.mlf., "Behbehānī, Aqā Mohammad-ʿAlī", EIr., IV, 97-98; Nasrollah Pourjavady – Peter Lamborn Wilson, Kings of Love, Tahran 1978, s. 128-131; Muhammed b. Süleyman Tünükâbünî, Kısasü'l-ʿulemâʾ, Tahran, ts., s. 199-201; Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 25-26; Ali Devvânî, Vahîd-i Bihbehânî, Tahran 1362 hş./1983, s. 275-331.

Hamid Algar

BİHBEHÂNÎ, Muhammed Bâkır

محمد باقر بهبهانى

Âgā Seyyid Muhammed Bâkır b. Muhammed Ekmel Bihbehânî (ö. 1206/1791-92)

Şiî ulemâsınca hicrî XII. yüzyılın müceddidi olarak kabul edilen ve Ca‘ferî fıkhında Usûlî mektebini hâkim kılan müctehid.

1116 (1704-1705) veya 1118 (1706-1707) yılında İran'ın o zamanki başşehri ve en büyük kültür merkezi olan İsfahan'da doğdu. Babası Molla Muhammed Ekmel, İran Şiî ulemâsının başlıca simalarından olan Molla Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin talebelerindendi ve onun kardeşinin kızıyla evlenmişti. Meclisî XVII. yüzyılın son çeyreğinde İran'ın dinî hayatı üzerinde tam bir hâkimiyet kurmuştu. XVIII. yüzyılın sonunda ise İran'ın dinî ve siyasî tarihi üzerinde önemli bir etki bırakan Bihbehânî aynı mevkide görünmektedir. Muhammed Bâkır babasının vefatı üzerine İsfahan'dan ayrılıp Necef'e gitti. Orada Âgā Seyyid Muhammed Tabâtabâî'den felsefe ve mantık, Seyyid Sadreddin Kummî'den fıkıh ve usul okudu. Necef'te yaklaşık otuz yıl kaldıktan sonra tanınmış ve kendinden emin bir âlim olarak Fars eyaletinin eski bir ilim merkezi olan Bihbehân kasabasına yerleşti. Orada uzun süre ikamet ettiği için Bihbehânî nisbesiyle meşhur oldu.

Bihbehân'ın Ahbârî fıkıh mektebinin (Ahbâriyye) merkezi haline geldiğini gören Bihbehânî, taraftarı olduğu Usûlî mektebini (Usûliyye) yaymaya ve Ahbârîler'le mücadele etmeye başladı. Ca‘ferî fıkhı içerisinde Ahbârî-Usûlî çatışması eski olmakla beraber XVIII. yüzyılda bu çatışma had safhaya ulaştı. Ahbârîler'e göre on ikinci imam gaybet*te iken fıkhî bir hüküm arayanların tek çaresi Kur'ân-ı Kerîm'e ve Hz. Peygamber'le on iki imamın rivayetlerine başvurmaktan ibarettir. Usûlîler ise o kaynakları esas alıp aklî metotlar kullanarak ictihadda bulunmayı câiz ve hatta zaruri kabul ediyorlardı. Bihbehânî, Usûlîler'in tezlerini müdafaa eden ve Ahbârîler'in fikirlerini çürüten bazı eserler yazdı. Aynı zamanda kasaba camiinde

müessir vaazlar vererek halkın ve âlimlerin çoğunluğunun Usûlî mektebini benimsemesini sağladı.

Bihbehânî 1746 yılında Irak'a dönüp Kerbelâ ilim merkezlerini de Ahbârî mektebinin tesirinden çıkarmaya karar verdi. Kerbelâ'ya varır varmaz Ahbârîler'in reisi olan Şeyh Yûsuf Bahrânî'nin arkasında namaz kılmanın ve onun ders meclislerine devam etmenin haram olduğunu ilân etti. Ahbârîlik'ten vazgeçip Usûlîler'e katılmaya hazır olduğu söylenen Şeyh Yûsuf da kısa zamanda ortadan çekildi. Bunun üzerine Ahbârî ulemâsının bir kısmı Usûlî mektebine geçti, diğerleri de Kerbelâ'yı terketti. Bu yenilgiden sonra Ahbârî mektebi bir daha canlandırılamadı. Bihbehânî tarafından sağlanan Usûlî zaferi, İran'da siyasî işlerde de sözlerini geçirebilen kuvvetli bir müctehid sınıfının ortaya çıkmasına sebep oldu; hatta bu gelişme ile İran İslâm Devrimi arasında bir ilgi kurmak mümkündür.

1206 (1791-92) yılında ölen Bihbehânî, hayatta iken her gün ziyaret ettiği İmam Hüseyin'in türbesinin yanına defnedildi. Vefat tarihi bazı kaynaklarda 1208 (1793-94) olarak da geçmektedir. Yetiştirdiği birçok talebe arasında, Ni'metullahî dervişlerine karşı beslediği kinden dolayı "Sûfîküş" (sûfîleri öldüren) diye anılan en büyük oğlu Âgā Muhammed Ali Bihbehânî, meşhur Şiî âlim Bahrülulûm-i Tabâtabâî, Usûlî fıkhına dair değerli eserler telif eden Şeyh Ca'fer Kâşifülgıtâ en-Necefî, İsfahan'da vali ile rekabet edecek kadar büyük nüfuz kazanan Hâc Muhammed İbrâhim Kelbâsî ile Seyyid Muhammed Bâkır Şeftî ve İran Şahı Feth Ali Şah üzerinde büyük etkisi olan Mirza Ebü'l-Kāsım el-Kummî sayılabilir.

Bihbehânî'nin çok sayıdaki eserlerinden başlıcaları şunlardır: Hâşiye ʿalâ Minhâci'l-makāl (Tahran 1306); Edebü't-ticâre (Tahran 1294, 1316; Bombay 1299); Hâşiye ʿalâ Medâriki'l-ahkâm (Tahran 1268, 1274, 1298); Kitâbü'l-İctihâd ve'l-ahbâr (Tahran 1314, 1317); İbtâlü'l-kıyâs; Risâletü hücciyyeti'l-icmâʿ ve el-Fevâʾidü'l-Usûliyye.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Süleyman Tunukâbunî, Kısasü’l-ʿulemâʾ, Tahran 1304/1887, s. 147-148; Hansârî, Ravzatü’l-cennât, Tahran 1304, s. 123; Abbas b. Muhammed Rızâ Kummî, Hediyyetü’l-ahbâb, Necef 1349/1930, s. 100; Reyhânetü’l-edeb, Tebriz, ts., I, 51-52; Muhammed Ali Muallim Habîbâbâdî, Mekârimü’l-âsâr der Ahvâl-i Ricâl-i Devre-i Kacâr, İsfahan 1337 hş./ 1958, s. 220-225; Muhammed Hirzüddin, Maʿârifü’r-ricâl fî terâcimi’l-ʿulemâʾ ve’l-üdebâʾ, Necef 1384/1964, I, 121-123; Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the ‘Ulama in the Qajar Period, Berkeley-Los Angeles 1969, s. 34-36; a.mlf., “Bihbihānī”, EI² Suppl. (İng.), s. 134-135; a.mlf., “Behbehānī Aqā Sayyed Mohammad Bāqer”, EIr., IV, 98-99; Ali Devânî, Üstâd-ı Âkā Muhammed Bâkır Bihbehânî b. Muhammed-Ekmel Maʿrûf bi-Vahîd-i Bihbehânî, Tahran 1363 hş.; Aʿyânü’ş-Şîʿa, IX, 182.

Hamid Algar

BİHİŞTÎ, Âyetullah

آية الله بهشتی

Âyetullāh Muhammed Hüseynî Bihiştî (ö. 1928-1981)

İran İslâm devrimine ve İslâm cumhuriyetinin kuruluşuna önemli katkıları bulunan âlim.

24 Ekim 1928'de İsfahan'da doğdu. Henüz dört yaşında iken öğrenime başladı. 1942'de İsfahan devlet lisesinden ayrılıp dinî tahsil görmek maksadıyla aynı

şehirde bulunan Sadr Medresesi'ne girdi. Dört yıl sonra Kum şehrine gitti ve buradaki din bilginlerinden fıkıh, kelâm gibi ilimleri tahsil etti. Hocaları arasında, hepsi de "âyetullah" olan Bürûcirdî, Muhammed Takī Hânsârî, Hüccet Kûhkemerî ve Humeynî sayılabilir. İsfahan'da iken İngilizce öğrenmeye başlayan Bihiştî, medrese tahsili dışında Tahran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1951'de Kum'a döndü; bir yandan Hakîm Nizâmî Medresesi'nde hocalık yaparken öte yandan da ileri gelen âlimlerden Tabâtabâî'nin yanında felsefe bilgisini derinleştirmeye çalıştı. Ondan okuduğu metinler arasında İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ adlı eseriyle Sadreddîn-i Şîrâzî'nin el-Esfârü'l-erbaʿa'sı zikredilebilir. Yine Kum şehrinde din eğitim ve öğretimi yanında modern eğitim veren ve yabancı dil öğreten Dîn ü Dâniş Lisesi'nde 1954'teki kuruluşundan 1963'e kadar müdürlük yaptı.

Yeni yetişen nesle dinî konuları modern bir metotla anlatmaya önem veren Bihiştî bu yıllarda yazarlık hayatına da başladı. Mektebi İslâm, Mektebi Teşeyyuʿ ve Güftâr-i Mâh gibi o dönemin yüksek tirajlı dinî dergilerine İslâm'ın ışığında günün meseleleriyle ilgili makaleler yazdı. Bilhassa faizsiz bankacılık üzerine yazdığı makale dikkatleri çekti. Bu sırada Kum medreselerindeki ders programlarının eksikliklerini gidermek maksadıyla kurulan Hakkānî Medresesi'nin yönetim kurulu üyeliğine getirildi.

Bihiştî siyasî faaliyetlerden çok kültür çalışmalarına ağırlık verdiğinden Humeynî'nin önderliğinde başlayan 1963 hareketine görünürde katılmadıysa da her zaman onu destekledi. Hareketin bastırılışından sonra kurulan gizli cemiyetlere danışmanlık yaptı. Humeynî 1964'te sürgüne gönderilince onun görüşlerini resmen temsil edenlerden biri oldu. Ertesi yıl Hamburg İslâm Merkezi'nin müdürlüğüne tayin edildi. Hamburg'da iken Avrupa'da tahsil gören İranlı müslüman talebelerin teşkilâtlanmasına yardımcı oldu. 1969'da Necef Dîvân-ı Âlî başkanlığına getirildi. Devrimden sonra birinci cumhurbaşkanlığı seçimine adaylığını koyması beklenirken Âyetullah Humeynî tarafından din adamlarının cumhurbaşkanlığına seçilmesi yasaklandığı için bu husus gerçekleşmedi. Ocak 1980'de Ebü'l-Hasan Benî Sadr cumhurbaşkanı seçildi. Fakat çok geçmeden, farklı bir fikir yapısına sahip olduğu için, Bihiştî ve Hizb-i Cumhûrî-i İslâmî'deki arkadaşlarının amansız hücumuna uğradı. Haziran 1981'de cumhurbaşkanlığından azledilmesiyle sonuçlanan çatışmalarda Benî Sadr'ın en büyük rakibi Bihiştî olmuştur.

Bihiştî, 28 Haziran 1981 tarihinde Hizb-i Cumhûrî-i İslâmî'nin Tahran'daki merkezinde konuşma yaptığı sırada bir bombanın patlaması sonucu yetmiş kişi ile birlikte öldü.

Başlıca eserleri: Se Makāle (Reviş-i Berdâşt ez-Kurʾân, Mesʾele-i Mâlikiyyet, Şinâht, Tahran 1360 hş./1981); Cihânbînî-i İslâm (Cevâd Bâhüner'le birlikte, Tahran, ts., İngilizce tercümesi, Philosophy of Islam, New York 1987). Bihiştî'nin çeşitli konuşma ve konferanslarının metinleri zaman zaman İran basınında çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Shahrough Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran: Cleray-State Relations in the Pahlavi Period, Albany 1980, s. 101, 170, 176; W. H. Sullivan, Mission to Iran, New York 1981, s. 200; Û be-Tenhâ-i Ümmet Bûd, Tahran 1361 hş./1982; Abol Hassan Bani-Sadr, L'Espérance Trahie, Paris 1982, tür.yer.; Humeynî, Sahîfe-i Nûr, Tahran 1361 hş./1982, XV, 44-

50; eş-Şehîdü'd-duktûr Bihiştî: ümme fî recül, Tahran 1403; The Dawn of the Islamic Revolution, Tahran, ts. (Echo of Islam dergisinin özel sayısı), s. 176-183; Felonies of the MKO Terrorists in Iran, Tahran 1983, s. 79-81; Ali Rabbânî Halhâlî, Şühedâ-i Rûhâniyyeti Şîʿa der Sadsâl-i Âhir, Kum 1403/1983, s. 508-517; D. Hiro, Iran under the Ayatollahs, Londra 1985, bk. İndeks; S. Bakhash, The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution, New York 1986, bk. İndeks; Hamid Algar, "Social Justice in the Ideology and Legislation of the Islamic Revolution of Iran", Social Legislation in the Contemporary Middle East (nşr. L. O. Michalak – J. W. Salacuse), Berkeley 1986, s. 27, 41, 43-44, 49, 53-54.

Hamid Algar

BİHİŞTÎ AHMED SİNAN ÇELEBİ

(ö. 917/1511-12 [?])

Divan edebiyatında ilk hamse sahibi olduğu ileri sürülen şair ve tarihçi.

Kaynaklarda doğum ve ölüm tarihleri hakkında kesin bilgi yoktur. V. L. Ménage yaklaşık 871’de (1466-67) doğduğunu kaydetmektedir. Âşıkpaşazâde, İstanbul’un ilk subaşılarından Karışdıran Süleyman Bey’in oğlu olduğunu söylerken Bursalı Mehmed Tâhir babasının tarihçi Tursun Bey’in kayınbiraderi olduğunu ifade eder. Kaynakların çoğu asıl adının Sinan olduğunu bildirmekteyse de II. Bayezid devrine ait bir in‘âmât defterine (bk. Erünsal, s. 308), ayrıca Sehî Bey ve Riyâzî’ye göre asıl adı Ahmed’dir. İsmiyle ilgili bu karışıklık Babinger’de de devam ederek onun Bihiştî Sinan Çelebi’yi ayrı bir şahıs gibi ele almasına ve Ahmed Sinan Bihiştî’nin babası olduğunu söylemesine sebep olmuştur. Bazı kaynaklar babasının Çorlu yakınlarındaki Karışdıran köyünden olduğunu ileri sürmektedir; ancak bu husus isim benzerliğinden veya Bihiştî’nin, tarihinde babasından bahsederken onun Vize beyliği yaptığını belirtmesinden kaynaklanmaktadır. Aslında “Karışdıran” bir lakap veya aile ismi olmalıdır (bk. Ergun, s. 796).

Bihiştî küçük yaşta babasını kaybetti, daha sonra saraya intisap ederek orada yetişti. II. Bayezid devrinde meşhur oldu ve uzun zaman padişahın hizmetinde bulundu. Bir ara padişahın gözünden düşünce hayatından endişe ederek İran’a kaçtı. Sehî’nin bildirdiğine göre Hüseyin Baykara’nın yanına sığındı ve orada Ali Şîr Nevâî ve Molla Câmî ile tanışıp görüştü. Bir müddet sonra Hüseyin Baykara’nın Bihiştî’nin affedilmesi için bir elçi ve beraberinde çeşitli hediyeler göndermesi, bazı şair ve âlimlerin de mektuplar yollayarak II. Bayezid nezdinde yaptıkları teşebbüsler sonuç verdi ve kendisinin II. Bayezid’e takdim ettiği “kerem” redifli kasidenin de tesiriyle padişah tarafından affedildi.

Bihiştî bundan sonra eski mevkiini elde etti ve padişahın yanında bulunarak onun çeşitli iltifatlarına mazhar oldu. Nitekim adı geçen in‘âmât defterinde

Bihiştî'ye 909 yılında (1503) padişah tarafından in'amda bulunulduğu bildirilmektedir. Bihiştî bir ara sancak beyiliği yaptı. Ancak hayatının bu devresiyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bihiştî'nin, tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber XVI. yüzyılın başlarında vefat ettiğinde kaynakların hemen hepsi birleşmektedir. Ménage onun tarihini

II. Bayezid devrinin sonlarında tamamladığını belirterek muhtemelen 917'de (1511-12) vefat ettiğini ileri sürmektedir (EI² [İng.], I, 1210). İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Kataloğu'nda vefat tarihi olarak gösterilen 977 (1569) yılı ise doğru değildir.

Bihiştî bazı gazellerinde Çağatay ve Âzerî lehçelerine has birtakım özel söyleyişlere de yer vermiş, Hüseyin Baykara ve Ali Şîr Nevâî ile temaslarda bulunarak şiirde onlardan faydalanmıştır. Herat ve civarındaki ilmî ve edebî çevrelerden istifade etmiş, bu durum İstanbul'a döndükten sonra kaleme aldığı eserlerine de aksetmiştir.

Eserleri. 1. Hamse. Bihiştî, tezkirelerin hemen hemen ittifakla bildirdiklerine göre muhtemelen Ali Şîr Nevâî'den ilham alarak divan edebiyatında ilk defa tam bir hamse tertip eden şairdir. Nitekim Hamse'sinin sonunda, "Dedim hele ben cevâb-ı hamse/Demedi bu yolda dahi kimse" beytiyle bu hususa işaret ettiğini Latîfî haber vermektedir. Hamse'de yer aldığı belirtilen mesneviler şunlardır: Vâmık u Azrâ, Yûsuf u Züleyhâ, Hüsn ü Nigâr, Süheyl ü Nevbahâr, Leylâ vü Mecnûn. Bunlardan yalnız Leylâ vü Mecnûn bugün elde mevcuttur. Bihiştî bu eseri 912'de (1506) İstanbul'da tamamlamış ve eski itibarını elde etmek gayesiyle II. Bayezid'e takdim etmiştir. Zaman zaman Çağatay Türkçesi özelliklerinin görüldüğü eser Câmî'nin Leylâ vü Mecnûn'unun vezni olan "mef'ûlü/mefâîlün/feûlün" kalıbıyla yazılmıştır. Yirmi iki bölümden meydana gelen mesnevi 1195 beyittir. Bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 5591) bulunan Leylâ vü Mecnûn'un bu nüshası üzerinde Rezzan İlter bir mezuniyet tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 2. Târîh-i Bihiştî. Osman Gazi'den başlayarak II. Bayezid'e kadar gelen padişahların tek tek ele alındığı eser sekiz bölümden ibarettir. Bunlardan II. Bayezid'e ayrılan bölümde bu padişah ile Cem Sultan arasındaki mücadele ele alınmakta ve daha sonra II. Bayezid devrinin diğer olayları anlatılmaktadır. Eserin "Muhârebe-i Bâyezîd ve Şehzâde Cem" adını taşıyan bölümü

Babinger tarafından ayrı bir eser kabul edilerek Ahmed Sinan Bihiştî'ye nisbet edilmiştir. Yine Babinger eserin anılan bölüm dışında kalan kısmını Ahmed Sinan Bihiştî'nin babası olduğunu söylediği Bihiştî Sinan Çelebi'ye izâfe etmiştir (Babinger, s. 35, 49). Eserin bu bölümü Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Revan, nr. 1270) ile British Museum'da (Add. 7869) bulunmaktadır. Babinger ve V. L. Ménage'ın verdikleri bilgiye göre British Museum'da (Add. 24, 955) eserin diğer bölümlerinden bir kısmının daha nüshası vardır (Babinger, s. 50; EI² [İng.], I, 1210). Bihiştî, tarihini Neşrî'nin (ö. 1520 [?]) eserini esas alarak meydana getirmiştir. Tarihçiler, Bihiştî'nin eserinin bazı olaylar dışında Neşrî tarihinin edebî bir üslûpla kaleme alınmış şekli olduğunda birleşmektedirler. Ménage ise eserin İdrîs-i Bitlisî'nin (ö. 926/1520) Heşt Bihişt'ini takip ettiğini ve o derecede önemli bir kaynak olmadığını belirtir. Eserin Fâtih Sultan Mehmed'in vefatına kadar olan kısmı üzerinde Kâzım Dilcimen tarafından bir mezuniyet tezi hazırlanmıştır (İÜ Ed.Fak., Tarih bl., nr. 96).

Bunların dışında Bihiştî'nin bir divanından bahsedilmekteyse de eser bugüne kadar ele geçmemiştir. Şiirlerine çeşitli şiir mecmualarında rastlanmaktadır. Sehî Bey, Bihiştî'nin Nizâmî'ye ait Farsça Hamse'yi Türkçe'ye tercüme ettiğini bildirmekteyse de bugün böyle bir eser mevcut değildir. Bu herhalde Bihiştî'nin kendi Hamse'si olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 142; Sehî, Tezkire (G. Kut), s. 243-245; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 58ª; Latîfî, Tezkire, s. 104-105; Kınalızâde, Tezkire, I, 225-226; Riyâzî, Tezkire, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3205, vr. 42b; Keşfü'z-zunûn, I, 724; Gibb, HOP, II, 149; Osmanlı Müellifleri, II, 96-97; III, 82, 184; Ergun, Türk Şairleri, s. 794-803; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 603; Nail Tuman, "Hamseler Hakkında", İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Kataloğu, İstanbul 1961, s. VI; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 206; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 104, 129, 132, 133, 134; a.mlf., "Divan Edebiyatında Hikâyeler", TDAY Belleten (1967), s. 99, 101, 102, 103, 108; Rezzan İlter, Bihiştî ve Leylî vü Mecnûn'u (mezuniyet tezi, 1951), İÜ

Ed.Fak., Türkiyat Enstitüsü, nr. 386; Babinger (Üçok), s. 35, 43, 49, 50; İsmail Erünsal, "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları I: II. Bâyezid Devrine Ait Bir İn'âmât Defteri", TED, sy. 10-11 (1981), s. 303-342; TA, VI, 20; V. L. Ménage, "Bihishtī", EI² (İng.), I, 1210; TDEA, I, 377.

Hasan Aksoy

BİHİŞTÎ RAMAZAN EFENDİ

(ö. 979/1571)

Osmanlı âlimi, mutasavvıf ve şair.

Arapça kaynaklarda Ramazan b. Abdülmuhsin el-Vizevî şeklinde zikredilen Bihiştî, Vize'de doğduğu için "Vizevî" nisbesiyle anıldığı gibi tahsilinden sonra Çorlu'ya yerleşip orada vâizlik yaptığından "Çorlu Vâizi" veya "Çorlulu Vâiz" olarak da tanınır. Brockelmann nisbesini "el-Vezîrî" şeklinde kaydederse de (GAL Suppl., I, 759) yanlıştır. Şiirlerinde Bihiştî mahlasını kullandığından bu şekilde tanınmış, fakat aynı mahlası kullanan diğer şairlerle karıştırılmaması için "Bihiştî-i Vâiz", "Bihiştî-i Sânî", yeni yayınlarda ise daha çok Bihiştî Ramazan Efendi diye anılmıştır.

Bihiştî tahsil için İstanbul'a giderek Molla Sinan, Merhaba Çelebi ve Şeyhülislâm Sâdî Efendi gibi âlimlerden ders okudu. Sâdî Efendi'nin vefatından sonra devrin ünlü şeyhlerinden Merkez Efendi'ye intisap ederek seyrü sülûkünü onun yanında tamamladı ve hilâfet aldı. Daha sonra İstanbul'dan ayrılıp Çorlu'ya yerleşti. Bir taraftan Ahmed Paşa Camii'nde imam-hatiplik ve vâizlik yaparken diğer taraftan da zâviye haline getirdiği evinde tasavvufî irşad faaliyetini sürdürüyor ve zâviyenin etrafında yaptırdığı hücrelerde barındırdığı talebelere de ders veriyordu. Nitekim değerli bir nâsir ve kuvvetli bir şair olarak tanınan Zarîfî de kaynaklarda Bihiştî'nin talebesi olarak anılmaktadır. Çorlu'da uzun yıllar bu hizmetlere devam eden Bihiştî orada vefat etti ve Bihiştî Zâviyesi olarak anılan evinin bahçesine gömüldü. Evliya Çelebi Çorlu'daki ziyaret yerleri arasında onun zâviyesini de sayar.

Tezkirelerle diğer kaynakların değerlendirmelerine göre Bihiştî, tasavvufa intisap etmeden önceki devresinde çağdaşı ilim adamlarının takdirini kazanmış eser sahibi bir âlim; tasavvufa intisap ettikten sonraki hayatında ise ârif, kâmil, çevresi üzerinde tesirli bir mürşid, vâiz ve hatip; şair olarak da "icat sahibi", "murad ettiği mânada hususi hayaller ortaya koyabilen", "şiirlerinde hüsn-i edâ ile nazma kādir bir üstat" olma başarısını göstermiş,

hoşsohbet, nüktedan ve zarif bir şahsiyetti. Nitekim kendisini tanıyan müelliflerden Ahdî ve Âşık Çelebi bu özelliklerine genişçe yer vererek şahit oldukları onunla ilgili bazı olayları ve duydukları nükteleri anlatmaktadırlar. Henüz müstakil bir çalışma ve araştırmaya konu olmamış bir şahsiyet olan Bihiştî Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yetişmiş, üzerinde durulması gereken çok yönlü simalardan biridir.

Eserleri. a) İlmî Eserleri. 1. Hâşiyetü'l-Hâşiye ʿalâ Şerhi ʿAkāʾidi'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî. Kütüphane kataloglarında çeşitli isimlerle kayıtlı olan bu eser, Teftâzânî'nin Ömer en-Nesefî'nin el-ʿAkāʾid'i üzerine yazdığı şerhe Ahmed b. Mustafa el-Hayâlî künyesiyle anılan şair Hayâlî Bey'in yaptığı hâşiyeye hâşiye olarak kaleme alınmıştır. Kınalızâde ve Atâî'nin, "Bu esere bundan daha güzel bir hâşiye yazılmamıştır" şeklindeki sözleri, devrinde yaygın olan kanaati aksettirmekte ve gördüğü rağbeti ifade etmektedir. Nitekim yeni yayınlarda sayıları elli civarında gösterilen Şerhu'l-ʿAkāʾid üzerine yapılmış önemli şerh, hâşiye ve ta'likler arasında Bihiştî'nin eseri de gösterilmektedir (bk. Yurdagür, s. 52). Çeşitli kütüphanelerde yazmalarına rastlanılan eserin (meselâ bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 2196, Fâtih, nr. 2968, Reşid Efendi, nr. 1024, 1030/1; Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, nr. 470) Brockelmann da birkaç yazmasını tesbit etmiştir (GAL Suppl., I, 759). Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu'nda Bihiştî'ye ait olarak gösterilen eserlerin müellifi diye kaydedilen Ramazan b. Muhammed el-Hanefî el-Mâtürîdî el-ma'rûf bi-Bihiştî/Ahmed b. Ramazan b. Hasan el-Vizevî el-Bihiştî şeklindeki isim zinciri ya yanlış veya eserlerden birincisi aynı konuda şerh yazmış Ramazan Efendi'ye, diğeri de başka bir müellife ait olmalıdır (bk. birinci künye için I, 393, nr. 807; ikinci künye için III, 320). Pek çok defa basılan eser (İstanbul 1265, 1308, 1320, 1326), bir defa da Teftâzânî'nin Şerhu'l-ʿAkāʾid'i, Kestelî ve Hayâlî hâşiyeleriyle birlikte neşredilmiştir (İstanbul 1297). 2. Hâşiyetü Âdâbi Mesʿûdî. Bursalı Mehmed Tâhir'in bu isimle kaydettiği eseri Kâtib Çelebi ta'likat* olarak zikretmektedir (Keşfü'z-zunûn, I, 40). Bir nüshasının Berlin'de bulunduğunu bildiren Brockelmann da eserin ta'likat olduğunu kaydeder (GAL, I, 616). Anlaşıldığına göre eser, Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Risâle fî âdâbi'l-bahs adlı münazara âdâbına dair eserine Kemâleddin Mes'ud b. Hüseyin eş-Şirvânî er-Rûmî'nin (ö. 905/1499) yaptığı şerhe Bihiştî'nin ta'likatıdır. Bursalı Mehmed Tâhir, Bihiştî'nin Taʿlîkāt ʿalâ Şerhi'l-Miftâh,

adlı bir eserinden bahsediyorsa da gerek Kâtib Çelebi gerekse Brockelmann, Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî'nin bu meşhur belâgat kitabına şerh, hâşiye ve ta'likat yazanlar arasında Bihiştî'ye yer vermemektedirler. Kütüphanelerde de nüshasına rastlanmayan bu eserin ona ait olmadığını söylemek mümkündür. Yine Bursalı M. Tâhir'in, adını Taʿlikāt ʿale'l-Câmî olarak verdiği ve Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye isimli eserine Molla Câmî'nin yazdığı el-Fevâʾidü'z-ziyâʾiyye adlı meşhur şerhin ta'likatı olması gereken bu esere de Keşfü'z-zunûn vb. bibliyografik kaynaklarla kütüphane kayıtlarında rastlanmamaktadır. Ancak müellifin Süleymaniye Kütüphanesi'nde el-ʿAşeretü'l-kâmile (Reşid Efendi, nr. 1030/2) ve Tefsîru âyeti "yevme yeʾtî baʿzu âyâti rabbike" (el-En'âm 6/158) (Reşid Efendi, nr. 1030/3) adlı iki risâlesi görülmektedir.

b) Edebî Eserleri. 1. Divan. Sadeddin Nüzhet Ergun, Kâtib Çelebi'nin sözünü ettiği (Keşfü'z-zunûn, I, 780) Bihiştî divanına rastlamadığını söylüyorsa da çağdaşı Ahdî 1000-2000 kadar şiirden meydana gelen divanını okuduğunu belirtmekte, ayrıca Riyâzî de divanı gördüğünü söylemektedir. Ancak günümüzde de divanının herhangi bir nüshası bilinmemektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 2614) Dîvân-ı Bihiştî adıyla kayıtlı olan eser onun Cemşâh ve Âlemşâh mesnevisidir. Mecmualarda rastlanan şiirlerinden birçok kasidesi, gazeli, muhammes ve müseddesi olduğu anlaşılmaktadır. Sûfiyâne ve âşıkane yazılmış gazellerinde samimi ve sade bir edaya sahip olduğu görülmektedir. 2. Cemşâh ve Âlemşâh. "Fâilâtün mefâilün fâilün" vezninde yazılmış, yaklaşık 2500 beyitten meydana gelen, Cemşâh ile Âlemşâh arasındaki aşkı işleyen, şairin "kendi ihtiraı" olduğu için övündüğü, konusu itibariyle orijinal bir mesnevidir. Her bahsin sonunda, "Ey gazelhân-ı bezm-gâh-ı sürûr/Meclis ehlini aldı hâb-ı fütûr/Şevk ile tâzelenmeğe dil ü cân/Oku bu şi'ri dinlesin yârân" beyitleriyle geçiş yaparak konuyla ilgili bir gazel söylemiştir ki bu devrinde bir yenilik olarak kabul edilmiştir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 2614; Elmalılı, nr. 2596/1). Ancak her iki nüsha da baştan birkaç varak eksiktir. 3. Heşt Bihişt. Bihiştî'nin bu ikinci mesnevisi "mefâîlün mefâîlün faûlün" vezniyle yazılmış olup kendi ifadesine göre 1130 beyittir. Adından da anlaşılacağı üzere eser sekiz bölüme ayrılmıştır. Mevcut nüshalarından ikisi Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Cemşâh ve Âlemşâh yazmalarının sonunda yer almaktadır. Bunlardan birincisi biraz eksik olduğu gibi Millet

Kütüphanesi'ndeki nüsha da (Ali Emîrî, Manzum, nr. 861) eksiktir. 4. Şerh-i Manzûme-i Muammâ. Molla Câmî'nin Muʿammâ-yı Sagīr adlı risâlesinin şerhi olarak kaleme alınmıştır. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Tarlan, nr. 52/8) bulunan bu Türkçe risâle, tarih kıtasındaki "Fazlu'l-ilâh" ibaresinin gösterdiği 977 (1569-70) yılında tamamlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 58ª-59ª; Latîfî, Tezkire, s. 105; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 107, vr. 72ª-75ª; Kınalızâde, Tezkire, I, 226-228; Atâî, Zeyl-i Şekāik, I, 156-157; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3205/3724, vr. 41b-42b; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüsûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 96ª; Keşfü'z-zunûn, I, 40, 780; II, 1146, 2055; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 298; Sicill-i Osmânî, II, 34; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 277; Osmanlı Müellifleri, I, 42-43; Ergun, Türk Şairleri, I, 787-794; Brockelmann, GAL, I, 616; Suppl., I, 759; TYDK, II, 526; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 370; TÜYATOK, 07/III, s. 181, 190; 34/I, s. 75; III, s. 84; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 135; Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu, İstanbul 1406/1986, I, 393; III, 320; Metin Yurdagür, Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi, İstanbul 1989, s. 50-52, 55; TA, VI, 20.

Mustafa Uzun

BİHÛDÎ

(bk. SEKR).

BİHZÂD

بهزاد

Kemâleddin, Üstâd (ö. 942/1535-36 [?])

Tanınmış minyatür sanatçısı.

Doğum tarihi bilinmemekte, 854’ten (1450) sonra dünyaya geldiği sanılmaktadır. Yaşadığı dönemdeki yazarlardan Haydar Mirza ve Dost Muhammed onun Mîrek Nakkaş adıyla tanınan Emîr Rûhullah’ın öğrencisi olduğunu belirtirler. Bâbürlü Hükümdarı Cihangir ise Bihzâd’ın (Behzâd) Halil Mirza adlı bir nakkaşın üslûbunu geliştirmiş olduğunu ileri sürer (The Tūzuk-i Jahāngīrī, II, 116). XVI. yüzyıl Osmanlı yazarı Gelibolulu Mustafa Âlî de Bihzâd’ın Tebrizli Pîr Seyyid Ahmed’in öğrencisi olduğunu ve onun tarafından yetiştirildiğini zikreder. Tarihçi Hândmîr, Bâbürlüler’in kurucusu Bâbür ve tarihçi Mirza Muhammed Haydar, Bihzâd’ın ününün artışını, kendisini himaye ve teşvik eden yakın dostu Ali Şîr Nevâî’ye borçlu olduğunu belirtirler. Ayrıca, Timurlu Hükümdarı Hüseyin Baykara’nın himayesi de bu olağan üstü yetenekli sanatçının her türlü imkânı elde ederek ün sahibi olmasına ve eser vermesine yol açmıştır.

Herat’ın 1507’de Şeybânî Muhammed Han tarafından alınıp Timurlular’ın egemenliğine son verilmesinden sonra da Bihzâd burada kalmıştır. Bâbür, Şeybânî Muhammed Han’ın Bihzâd’ın resimlerini tashihe cüret ettiğini belirtir ki bu durum ünlü sanatçının söz konusu dönemde kötü günler geçirdiğini gösterir. Kısa süren bu dönemden sonra Herat’ı zapteden Şah İsmâil Bihzâd’ı himayesine alarak Tebriz’e götürmüştür. Mustafa Âlî’nin naklettiği bir rivayete göre Yavuz Sultan Selim’in 1514 Tebriz Seferi sırasında Şah İsmâil, meşhur hattat Şah Mahmud Nîsâbûrî ile Bihzâd’ı bir mağaraya saklamış, savaştan bozguna uğramış olarak döndükten sonra ilk önce mağaraya gidip onları aramış ve bulunca Tanrı’ya şükretmiştir. Bu rivayet, şöhretinin doruğunda olan sanatçıya Şah İsmâil’in ne kadar değer verdiğini belirtmesi bakımından önemlidir. Şah İsmâil bir hayli yaşlanmış olan bu değerli sanatçıyı 27 Cemâziyelevvel 928’de (24 Nisan 1522) saray

kütüphanesinin başına getirmiş, hâfız-ı kütübler, hattatlar, nakkaşlar, müzehhip ve musavvirler ile altın varak yapımcıları, kuyumcular ve lapis lazuliden (lâcivert taş) boya elde eden sanatçıların kâhyası olarak görevlendirmiştir. Fahrî Sultan Muhammed, yaşlı Bihzâd'ın bu dönemdeki çalışma tarzı hakkında kısmen bilgi verir (Letâʾifnâme, Londra British Museum, Add. 7669, vr. 98). 1520 yılı civarında yazılmış olan bu esere göre Bihzâd, yardımcısı Horasanlı Derviş Muhammed Nakkaş'a önceleri sadece boyalarını hazırlatırken yaşlılığı sebebiyle giderek bütün işlerini bırakmıştır. Bihzâd, Şah İsmâil'in ölümünden sonra tahta geçen Şah Tahmasb'ın da büyük ilgi ve iltifatına mazhar olmuştur. Dost Muhammed, onun Şah Tahmasb'ın saray kütüphanesinde çalışmak şerefine eriştiğini ve Şah Tahmasb zamanında hayata veda ederek ünlü şair Kemâl-i Hucendî'nin Tebriz'deki mezarının yanına defnedildiğini bildirir ve ölümü için Emîr Dost Hâşimî'nin düşürdüğü 942 (1535-36) tarihini verir. Bir başka rivayete göre ise Bihzâd 940'ta (1533-34) ölmüştür.

Bihzâd'ın olağan üstü sanat yeteneği konusunda bütün kaynaklar birleşmektedir. Hândmîr onun sanat yeteneğinin her zaman rastlanan cinsten olmadığını, mûcizevî sanatının bütün tasvir sanatını etkilediğini, fırçasının cansız şekillere can verdiğini belirtir. Bâbür ise Bihzâd'ın çok ince ve zarif bir fırçaya sahip olduğuna temas ettikten sonra sakallı yüzlerin resmedilişinde son derece usta, buna karşılık sakalsız yüzlerin tasvirinde başarısız olduğunu, çünkü insanların çenelerini iki misli büyük çizdiğini yazmaktadır. Dost Muhammed, Behram Mirza Albümü'nün mukaddimesinde (TSMK, Hazine, nr. 2154) Bihzâd'ın tasvir ve tezhip sanatının gururu, devrinin en kıymetli ve ender sanatçısı olduğunu belirterek onun her türlü övgünün üstünde bulunduğunu söyler. Şah Tahmasb'ın adıyla tanınan Emîr Hüseyin Beg Albümü'nün mukaddimesini yazan Mîr Seyyid Ahmed ise Bihzâd'la tanışma şansını elde ettiğini ve onun fırçasının kudretinin, zamanın diğer sanatçılarının çok üstünde olduğunu belirterek yaptığı resimlerin "100.000 değerinde" olduğunu kaydeder (TSMK, Hazine, nr. 2161). Mirza Muhammed Haydar da Târîh-i Reşîdî'de Bihzâd'ın sanatını çağdaşı Şah Muzaffer'in sanatı ile mukayese etmiş ve Şah Muzaffer'in çizgisinin çok daha ince olmasına karşılık Bihzâd'ın fırçasının daha güçlü olduğu üzerinde durmuştur.

Bütün bu kaynaklar Bihzâd'ı devrinin en büyük nakkaşı olarak zikretmişler,

onun gerçekçiliğini, fırça kullanmadaki ustalığını, zarafet ve inceliğini övmüşlerdir. Yaşadığı dönemde ve ölümünü takip eden yüzyıllarda onun eserlerine pek çok kişinin sahip olmak istediği ve bu eserlere yüksek ücretler ödediği bilinmektedir. İslâm dünyasında uyandırdığı ilgi ve üstün yeteneği, adının efsaneleşmesine ve yüzyıllar boyunca Mani ile birlikte anılmasına yol açmıştır. Pek çok beğenilen eser ona atfedilmiş, eserlerinin kopyaları yapılmıştır. Yaşadığı dönemde de büyük bir üne sahip olan Bihzâd'ın hâmilerinden daima takdir görmesi, yaptığı minyatürlerin dikkati çekmeyecek bir köşesine imza atmasına da yol açmıştır; bazan da yazmanın hâtimesinde adı zikredilmiştir.

Sanatçının en faal döneminin Herat'ta Hüseyin Baykara (1468-1506) zamanında olduğu anlaşılmaktadır. Tebriz sarayına geldikten sonra yaşlılığı sebebiyle sanat faaliyetinde bulunduğunu söylemek zordur. Nitekim Şah İsmâil ve Şah Tahmasb dönemine ait Bihzâd'a atfedilebilecek bir minyatür bulmak güçtür. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki bir albümde (FY, nr. 1422, vr. 34ª) Bihzâd'ı yaşlılık yıllarında gösteren bir minyatür portresi yer almaktadır. 1520-1530 yılları arasında yapıldığı sanılan bu resimde Bihzâd oldukça zayıf, esmer tenli ve bir hayli yaşlı olarak gösterilmiştir. Sanatçının bu dönemdeki faaliyeti yöneticilik ve Safevî sarayındaki nakkaşların eğitimi üzerine olmalıdır. Haydar Mirza, Bihzâd'ın öğrencileri arasında portre sanatçısı olduğunu belirttiği Kāsım Ali Maksûd ile Molla Yûsuf'u zikreder. Mustafa Âlî ise Horasanlı Şeyhzâde ile Âgā Mîrek'i, İskender Münşî de Muzaffer Ali'yi yetiştirdiğinden söz ederler. Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki bir albümde (H, nr. 2161, vr. 52b) yer alan genç bir Safevî soylusunun tasvirinin altındaki yazı, Bihzâd'ın yetiştirdiği öğrencilerden birinin

de Abdülaziz adını taşıdığını ortaya koymuştur.

Sahip olduğu şöhret sebebiyle çağımızda da sanatçıya pek çok eser atfedilmiştir; fakat bunlardan ancak bir kısmı onun elinden çıkmış sanat eserleridir. Bihzâd'ın geleneksel İslâm tasvir sanatına yeni bir anlayış getirmiş olduğu söylenebilir. Tasvirlerinde minyatür sanatının ana prensibine uyarak metni açıklayıcı olmayı ön planda tutmuş, daha önce belirlenmiş kompozisyon ve kalıpları genellikle kullanmamayı tercih etmiştir. Daha çok, pek işlenmemiş konuları resimlemiş ve bunlarda da

başarabildiğince gerçekçi olmaya çalışmıştır. Özellikle detaylarda o güne kadar görülmemiş bir realizmle resimlerine ifade gücü kazandırmıştır. Günlük yaşam, savaş sahneleri gibi konuları işleyen minyatürleri bunun en güzel örnekleridir. Resimlerinin bir diğer önemli tarafı figürlerin duruş biçimleri, konuşma ve tartışmayı ifade eden hareketleridir. Öte yandan konuya açıklık getiren yüz ifadeleri de onun resimlerine oldukça gerçekçi ve yorumcu bir anlam kazandırmıştır. Resimlerinin bir diğer özelliği de kullandığı renkler, fırça inceliği ve üstünlüğüdür. Sanatçının en çok sevdiği renkler mavinin tonlarıdır. Gri-mavi renk arasında çeşitli tonlarla belirlenen kayalıklar, araziler, çiçek açmış ağaçlar, kimi zaman sonbahar renklerine bürünen çınarlar büyük bir ustalık ve duyarlılıkla resmedilmiştir.

Bihzâd'ın imzalı ve imzasız eserleri dünyanın çeşitli yerlerindeki müze, kütüphane ve özel koleksiyonlara dağılmış durumdadır. Bu eserleri, imzalı olanlar ile kitabın hâtimesinde sanatçının çalışmasını belirten bir kayda sahip olanlar ve sadece üslûp özelliğinden Bihzâd tarafından yapıldığı anlaşılanlar olmak üzere gruplandırmak mümkündür. Sanatçının en ünlü eseri, Sa'dî'nin Bostân'ının Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Edeb, Fârisî, nr. 908) bulunan nüshasındaki minyatürlerdir. Bu yazma Sultan Ali (Meşhedî) tarafından istinsah edilmiştir. Eserdeki minyatürlerden dördü Bihzâd'ın imzasını taşır; ayrıca iki minyatürde de 893 (1488) ve 894 (1489) tarihleri vardır. İmza ve tarihler mimari tezyinat arasında ve gözle zor seçilebilecek küçüklüktedir. Eskiden Maurice de Rothschild koleksiyonunda bulunan ve halen Soudavar koleksiyonunda olan, 891'de (1486) Sultan Ali el-Kâtib (Meşhedî) tarafından istinsah edilmiş Sa'dî'nin Gülistân'ının bir nüshasındaki minyatürler de Bihzâd'ın karakteristiğini yansıtır, bunların bir tanesi de imzalıdır.

Bâbürlü Hükümdarı Cihangir tarafından Bihzâd'a atfedilen minyatürler, Şerefeddin Ali Yezdî'nin Zafernâme adlı eserinin 872'de (1467-68) Şîr Ali tarafından Hüseyin Baykara için istinsah edilen nüshasında yer alır (Baltimore, Johns Hopkins Universty Milton S. Eisenhower Library, John Work Garrect Collection). Eserde bulunan imzasız on iki minyatür Cihangir tarafından Bihzâd'ın erken dönem eseri olarak yorumlanmıştır.

British Museum'da (Add. 25.900) bulunan Genceli Nizâmî'nin Hamse'sinin 846'da (1442) yazılmış bir nüshasındaki daha sonra yapılmış minyatürler

Bihzâd’ın tanınmış eserleri arasında yer alır. Bunlardan üçü sanatçının imzasını taşımakta ve bir tarihten de 1493’te yapıldıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca Bihzâd’a atfedilebilecek minyatürler arasında British Museum’da bulunan diğer bir Nizâmî Hamse’sinin nüshasını da zikretmek gerekir (Or. 6810). 900 (1495) tarihli bu nüshadaki minyatürleri Bihzâd’ın dönemin diğer ünlü sanatçıları ile birlikte yapmış olması söz konusudur.

Bihzâd’ın üslûp özelliklerini yansıtan ve bu sebeple araştırmacılar tarafından ona atfedilen diğer önemli minyatürler, Topkapı Sarayı Müzesi’ndeki (Hazine, nr. 676) Emîr Hüsrev-i Dihlevî’nin Heşt Bihişt mesnevisinin Sultan Muhammed Muhsin Bahadır Han’ın kütüphanesi için 902’de (1497) Sultan Ali Meşhedî tarafından istinsah edilen nüshasında yer alır. Eserin içindeki çift yapraklık bir sürek avını tasvir eden takdim sayfaları ile bu eserden çıktığı anlaşılan Washington Freer Gallery of Art’taki bir minyatür tamamen Bihzâd’ın üslûbunu yansıtır. Sanatçının üslûbundaki bazı minyatürleri içeren bir diğer el yazması da New York Metropolitan Müzesi’nde bulunan Attâr’ın Mantıku’t-tayr nüshasıdır. 888 (1483) tarihli yazmadaki minyatürlerden dördü belirtilen tarihte ve muhtemelen Bihzâd veya onun ekolüne mensup sanatçılar tarafından yapılmıştır. Sanatçıya atfedilebilecek bir grup minyatür de Ali Şîr Nevâî’nin Hayretü’l-ebrâr adlı eserinin 890 (1485) tarihli nüshasında yer alır (Oxford Bodleian Library Mss. Elliot, nr. 317, 339, 408). Bu eserdeki on bir minyatürden bir kısmının Bihzâd’ın elinden çıkmış olması mümkündür.

Bihzâd’a atfedilen veya orijinal imzalı olan bazı minyatürlere albümlerde de rastlanmaktadır. Bunlardan biri, ünlü hattatların yazılarını ihtiva eden ve eskiden Kevorkian koleksiyonunda bulunan albümde yer alan yuvarlak bir madalyon içindeki minyatürdür. 930 (1524) tarihli albümdeki bu minyatür imzalıdır ve burada bir kır manzarası içinde yaşlı bir adamla bir delikanlı tasvir edilmiştir. Bir diğer örnek, Tahran Gülistan Müzesi’ndeki çift sayfalık bir minyatürdür. Sultan Hüseyin Baykara’yı maiyetiyle bir bahçede tasvir eden eser 1485’e tarihlenmekte ve orijinal olması mümkün Bihzâd imzasını taşımaktadır. Bu tanınmış minyatürün bir sayfasının tamamlanmamış bir kopyası New York’ta özel bir koleksiyonda, desen halindeki bir diğer kopyası da Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki bir albümde (Hazine, nr. 2165, vr. 27ª) bulunmaktadır. Bihzâd’a atfedilen tanınmış resimlerden biri de yine Tahran Gülistan Müzesi’nde bulunan ve pek çok kopyası

yapılmış olan bir deve güreşi minyatürüdür. Eserde Bihzâd tarafından 1520-1525 yıllarında yetmiş yaşındayken yapıldığını gösteren bir kayıt mevcuttur.

Minyatürleri çok çeşitli koleksiyonlara dağılmış olan sanatçının etkisi XVI. yüzyılın ilk yarısında gerek Safevîler'in Tebriz sarayında, gerekse daha sonra Kazvin sarayında görülmüş ve geleneği daha çok Buhara'da Şeybânîler'in sarayında Heratlı sanatçılar tarafından sürdürülmüştür. Bihzâd'ın etkisinde kalarak yetişen sanatçılar bu üslûbu Hindistan'a da taşımışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Bâbür, Vekāyi' (Arat), II, 199-200, 229; Hândmîr, Habîbü's-siyer, III, 350; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 37, 63-65, 67; The Tūzuk-i Jahāngīrī or Memoirs of Jahāngīr (trc. Alexander Rogers), New Delhi 1978, II, 116; Cl. Huart, Les Calligraphes et les miniaturistes de l'Orient musulman, Paris 1908, s. 222, 239, 330 vd.; F. R. Martin, The Miniature Painting and Painters of Persia, India and Turkey, London 1912, s. 40 vd., rs. 39, lv. 67-93; E. Blochet, Les Peintures des manuscrits orientaux de la Bibliothèque Nationale, Paris 1914-20, s. 175, 187 vd., 277-288, lv. 34-39; a.mlf., Catalogue, s. 89 vd., 96-100, lv. XLII, XLVIII; E. Kühnel, Miniaturmalerei im Islamischen Orient, Berlin 1922, s. 27-29, 57, lv. 48-54; a.mlf., Doğu İslâm Memleketlerinde Minyatür (trc. Suut Kemal Yetkin – Melahat Özgü), Ankara 1952, s. 6, 9, 29-33, rs. 38-41; a.mlf., "History of Miniature Painting and Drawing", Survey of Persian Art (ed. A. V. Pope), London 1939, III, 1858-1872; V, lv. 885-891; A. Sakisian, La Miniature persane, Paris 1929, s. 47-50, 62-80, 85-87, 103-105, lv. 2, 37, 46-56, 65-67, 7475; B. Gray, Persian Painting, London 1930, s. 57-66, lv. 7; a.mlf. v.dğr., Persian Miniature Painting, London 1933, s. 77-103, 186-188, 190-191; I. Stchoukine, Les Peintures des manuscrits tīmūrides, Paris 1954, s. 21-25, 68-86, 95, 101-104, 110-111, 120-141, lv. LXXII-LXXXVIII; B. W. Robinson, A Descriptive Catalogue of the Persian Paintings in the Bodleian

Library, Oxford 1958, s. 65-67; a.mlf., “Bihzad and His School: The Materials”, Marg, XXX/2, Bombay 1977, s. 51-76; T. W. Arnold, Painting in Islam, New York 1965, s. 33, 49-51, 71, 129, 140, 151; a.mlf., Bihzād and His Paintings in the Zafar-nāmah MS, London 1930; M. G. Lukens – Swietochowski, “The School of Herat form 1450 to 1506”, The Arts of the Book in Central Asia (ed. B. Gray), London 1979, s. 179-214; Filiz Çağman – Zeren Tanındı, Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri, İstanbul 1979, s. 21-22, 42-43, 51; W. M. Thackston, A Century of Princes Sources on Timurid History and Art, Cambridge 1989, s. 259, 267, 347, 361; T. W. Lentz – G. D. Lowry, Timur and the Princely Vision Persian Art and Culture in the Fifteenth Century, Los Angeles 1989, tür.yer.; Mirza Muhammed Qazwini – L. Bouvat, “Deux documents inédits relatif à Behzad”, RMM, XXVI (1914), s. 146-160; “Mīrzā Muhammed Haidar Dughlāt on the Herāt School of Painters” (trc. T. W. Arnold), BSOAS, V/4 (1930), s. 671-674; J. V. S. Wilkinson, “Fresh Light on the Herat Painters”, Burlington Magazine (Şubat), London 1931, s. 62-67; Muhammed Şâfî, “İktibâs ez Târîh-i Reşîdî”, Oriental College Magazine, X/3, Lahore 1934, s. 150-172; E. de Lorey, “Behzād. Le Gulistān Rothschild”, AI, IV (1937), s. 122-143; a.mlf., “Behzad”, Gazette des Beaux-Arts, XX, Paris 1938, s. 25-44; Z. Akalay, “Emir Hüsrev Dehlevi’nin 1496 Yılında Minyatürlenmiş Heşt Bihişti”, Sanat Tarihi Yıllığı, VI, İstanbul 1976, s. 347-373; R. Ettinghausen, “Bihzad”, İA, II, 605-608; a.mlf., “Bihzād”, EI[2] (İng.), I, 1211-1214; a.mlf., “Bihzâd”, UDMİ, V, 139-145; Priscilla Soucek, “Behzād”, EIr., IV, 114-116.

Filiz Çağman

BİKAÎ

البقاعي

Ebü’l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikaî (ö. 885/1480)

Müfessir, muhaddis, Şâfiî fakihi, tarihçi ve edip.

809’da (1406) Lübnan’ın Bikā‘ bölgesindeki Hırba köyünde doğdu ve hıfzını burada tamamladı. Çerkez Memlükleri’nin hüküm sürdüğü bir muhitte yaşadı. Babasını ve amcalarını kaybettiği bir hadiseden sonra Şam’a yerleşti (1417). Şam, Kudüs ve Kahire’de İbnü’l-Cezerî, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Kādî Şühbe, İbn Nübâte, İbn Raslân gibi âlimlerden ders okudu. 1433’te Kahire’ye yerleşti. Yirmi sekiz yaşında iken fetva ve tedris icâzeti aldı. 1440 ve 1443’te Sultan Zâhir Çakmak’la birlikte iki defa Rodos seferine katıldı. Bu seferler sırasında bile telif işinden geri kalmadı. 1445’te hacca gitti. Mücadeleci bir mizacı olan Bikaî, İbnü’l-Arabî ve İbnü’l-Fârız’ı hulûl* ve ittihad* isnadıyla tekfir etmesi, hatta bu hususta eserler yazması ve Gazzâlî’ye tenkitler yöneltmesi sebebiyle şimşekleri üzerine çekti. Nitekim Süyûtî, reddiye mahiyetinde kaleme aldığı birkaç eseriyle bu âlimleri savunma gereğini duydu. Vefatından dört beş yıl önce çevresinin kendisini fazlaca rahatsız etmesi sebebiyle Şam’a hicret etti. Şam valisi tarafından büyük itibar gördü ve Gazzâliyye Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Daha sonra bu şehirde vefat etti.

Eserleri. Bikāî kıraat, fıkıh, hadis, tarih, kelâm ve nahiv dallarında, özellikle de tefsir sahasında eserler yazdı. Tesbit edilebilen altmış üç eserinden kırk tanesinin nüshaları günümüze kadar gelmiştir. Önemli eserleri şunlardır: 1. Nazmü’d-dürer* fî (min) tenâsübi’l-ây ve’s-süver. Âyetler ve sûreler arasındaki münasebet ve insicam ile sûrelerin ana fikirlerine dair bir tefsirdir. Haydarâbâd Nizâmiye Üniversitesi’nden Muhammed Abdülhamîd ve arkadaşları tarafından 1969’da Dâiretü’l-maârifi’l-Osmâniyye yayınları arasında neşrine başlanan eserin yirmi iki cildi yayımlanmıştır. 2. Delâletü’l-burhâni’l-kavîm ʿalâ tenâsübi âyi’l-Kurʾâni’l-ʿazîm. Nazmü’d-

dürer'in muhtasarı olup Süleymaniye (Kılıç Ali Paşa, nr. 77) ve İstanbul Üniversitesi kütüphanelerinde (AY, nr. 853) birer nüshası vardır. 3. Mesâʿidü'n-nazar li'l-işrâfi ʿalâ makasıdi's-süver. 114 sûrenin tek tek ele alındığı bu eserde her sûrenin esas konusu, temel hedefleri ve sûre ile ismi arasındaki münasebet açıklanmış, sûre ve âyetlerin faziletlerine dair hadisler zikredilmiştir. Eserin Nuruosmaniye (nr. 598) ve Süleymaniye (Fâtih, nr. 647; Reîsülküttâb, nr. 96; Beşir Ağa, nr. 76) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. 4. Laʿibü'l-ʿArab bi'l-meysir fi'l-câhiliyyeti'l-ûlâ. Bakara sûresinin 219. âyetinin Nazmü'd-dürer'den naklen tefsiri olup Araplar'ın Câhiliye devrinde oynadıkları kumar hakkındadır. C. Landberg tarafından Turafun Arabiyye (Primeurs arabes) adlı dergi içinde neşredilmiştir (Leiden 1303/1886). 5. Sırrü'r-rûh. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Kitâbü'r-Rûh, adlı eserinin özetidir. Ruhun mahiyetinden ve bedenle birlikte ölüp ölmeyeceğinden bahseden eser Kahire'de basılmıştır (1326/1907). 6. ʿUnvânü'z-zamân fî terâcimi'ş-şüyûhi ve'l-akrân. Bikāî'nin çağdaşı olan âlimlerin ve mektep arkadaşlarının biyografilerine dair alfabetik bir eserdir. 386 varak halindeki bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde (nr. 1119) bulunan eseri ve ʿUnvânü'l-ʿunvân adlı muhtasarını Câmiatü Ayni'ş-şems hocalarından Hasan Habeşî yayıma hazırlamıştır. 7. en-Nüketü'l-vefiyye. Zeynüddin el-Irâkı'nin usûl-i hadise dair Elfiyyetü'l-ʿIrâkī adlı eserinin şerhi olup Millet Kütüphanesi'nde bir nüshası vardır (Feyzullah Efendi, nr. 252, 275 varak). 8. Ahbârü'l-cilâd fî fütûhi'l-bilâd. Tarihe dair bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları bulunmaktadır (Lâleli, nr. 1994; Damad İbrâhim Paşa, nr. 886). 9. el-Akvâlü'l-kadîme fî hükmi'n-nakl mine'l-kütübi'l-kadîme. Kâtib Çelebi'nin el-Akvâlü'l-kavîme adıyla zikrettiği eser Muhammed Mürsî el-Hûlî tarafından Mecelletü'l-maʿhedi'l-mahtûtâti'l-ʿArabiyye'de neşredilmiştir (1401/1980, XXVI/2, s. 37-96). 10. Esvâku'l-eşvâk min Mesâriʿi'l-ʿuşşâk. Mısırlı şair Serrâc el-Verrâk'ın Mesâriʿu'l-ʿuşşâk, adlı eserinin muhtasarı olan kitabın Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları bulunmaktadır (Reîsülküttâb, nr. 745, 300 varak; Beşir Ağa, nr. 552, 285 varak). 11. Tenbîhü'l-gabî ʿalâ (ilâ) tekfîri İbni'l-ʿArabî. Bu eserin de Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları vardır (Lâleli, nr. 3679/3; Şehid Ali Paşa, nr. 2734/3; Celâl Ökten, nr. 218). 12. Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-ʿakāʾid. Teftâzânî'nin Şerhu'l-ʿakāʾid'i üzerine yapılmış bir

hâşiye olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (Hamidiye, nr. 741).

Edebî yönü de bulunan Bikāî şiirlerini İşʿârü'l-vâʿî bi-eşʿâri'l-Bikāʿî'de (bk. Ömer b. Fehd el-Hâşimî, s. 338), Hz. Peygamber'in methine dair şiirlerini de Cevâhirü'l-bihâr fî nazmi sîreti'l-muhtâr (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 6480; Şehid Ali Paşa, nr. 2804/1) adlı eserinde toplamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmiʿ, I, 101-111; Süyûtî, Nazmü'l-ʿıkyân (nşr. Philip K. Hitti), Beyrut 1927, s. 24-25; Dâvûdî, Tabakātü'l-müfessirîn, II, 242-243; Keşfü'z-zunûn, I, 81, 86, 104, 105, 117, 140, 156, 170, 210, 216, 267, 355, 382, 513, 596, 602, 612, 759, 828, 910, 911, 1174-1175; II, 1018, 1090, 1142, 1148, 1174, 1175, 1215, 1233, 1365, 1393, 1421, 1500, 1579, 1704, 1961-1962; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, I, 19-22; Serkîs, Muʿcem, I, 573-574; II, 1599; Brockelmann, GAL, II, 179-180; Suppl., II, 177-178; Îzâhu'l-meknûn, I, 475; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 21-22; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 71; Müneccid, Muʿcem, IV, 61-62; V, 58; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 594-595; Necati Kara, Burhânüddin İbrahim b. Ömer el-Bikāî ve Tefsirindeki Metodu (doktora tezi, 1981), EAÜİF; Ömer b. Fehd el-Hâşimî, Muʿcemü'ş-şüyûẖ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1402/1982, s. 336-339; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 17.

Suat Yıldırım

BÎKENDÎ, Ahmed b. Ali

أحمد بن علي البيكندي

Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Amr el-Bîkendî (ö. 404/1014)

Muhaddis.

Buhara yakınlarında âlimlerinin çokluğuyla meşhur bir yerleşim merkezi olan Bîkend'e nisbetle anılan ve anne tarafından dedesi Ahmed b. Süleyman'a nisbetle Süleymânî diye de tanınan Bîkendî 311'de (923) doğdu. İlim tahsili için Irak, Şam ve Mısır'a seyahatler yaptı. Muhammed b. Hamdûye el-Mervezî, Ali b. İshak el-Mâderâî, Muhammed b. Ya'kūb el-Esam, Abdullah b. Ca'fer b. Fâris el-İsbehânî gibi âlimlerin derslerini dinledi. Kendisinden de Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî, oğlu Ebû Zer Muhammed b. Ca'fer, Muhammed b. Ahmed el-Bîkendî ve bu yöre âlimlerinden birçoğu rivayette bulundu.

Çok yazan bir âlim olan Bîkendî her hafta bir risâle telif eder, Bîkend'den Buhara'ya giderek yazdıklarını rivayet ederdi. Güçlü bir hâfızaya sahip titiz bir muhaddis olarak tanınır. İrili ufaklı 400'e yakın eser telif etmişse de Zehebî'nin bazı notlar aldığını ve içinde büyük âlimlere yönelik tenkitler bulunduğunu söylediği "esmâü'r-ricâl" ile ilgili bir tanesi dışında eserleri hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Bîkendî, Zilkade 404'te (Mayıs 1014) Bîkend'de vefat etmiştir. Vefat tarihini 412 (1021) olarak zikreden kaynaklar da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 434; Yâkut, Mu'cemü'l-büldân, I, 533; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 199; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, III, 1036-1037; a.mlf., A'lâmü'n-nübelâ', XVII, 200; Sübkî, Tabakāt, IV, 41-42; İsnevî,

Tabakātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 40; İbnü’l-İmâd, Şezerât, III, 172; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 71; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 165.

İsmail L. Çakan

BÎKENDÎ, Muhammed b. Ahmed

محمد بن أحمد البيكندي

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ahmed b. Hâmid el-Buhârî el-Bîkendî (ö. 482/1089)

Mu‘tezile kelâmcılarından.

Buhara’nın 44 km. güneybatısındaki Bîkend kasabasında 382’de (992) doğduğu kabul edilir. Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmayan Bîkendî tahsiline Buhara’da başladı. Usûl-i fıkıhla ilgili bazı eserler okuduktan sonra 1023’te Horasan’ı dolaşarak Ebû Âsım el-Âmirî, Ebû Kāsım ed-Dâvûdî, Ebü’l-Alâ Saîd gibi Hanefî âlimleriyle görüştü. Daha sonra Mısır’a gitti; burada İsmâiliyye’nin ileri gelenlerinden Ebû Nasr Hibetullah b. Mûsâ el-Müeyyed-Fiddîn ve daha başkalarıyla münazaralarda bulunarak kelâm ve usul ilminde önemli bir şahsiyet olduğunu kabul ettirdi. “Kādî Halep” diye tanınmasına rağmen kaynaklarda Halep’e gittiğinden bahsedilmez. Fıkıhta Hanefî olmakla beraber itikadda koyu bir Mu‘tezilî olduğu ve her gittiği yerde Mu‘tezile mezhebini yaymaya çalıştığı nakledilir. Bağdat Valisi Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed zamanında bu şehre yerleşmek istediyse de buna izin verilmedi. Ancak vali Ebû Mansûr’un ölümünden sonra Bağdat’a yerleşti ve hayatının kalan kısmını burada geçirdi. Vefatında Bağdat’taki Bâb-ı Harb Kabristanı’na defnedildi.

Hayatı boyunca ilim meclislerinden ayrılmayan Bîkendî daha çok kelâmcılığıyla tanınır. Bunun yanında hadis ilmiyle de ilgilenerek Ebû Âmir Adnân b. Muhammed el-Herevî, Ebü’l-Fazl Ahmed b. Ali el-Bîkendî ve daha başkalarından hadis rivayet etti. Kendisinden de Fazl b. Abdülvâhid es-Saydelânî, Sadaka b. Hasan, Sâbit b. Mansûr ve Ebû Gālib el-Bennâ rivayette bulundular. Fakat hadiste sika* kabul edilmemiş, hatta 1003’te vefat eden İsmâil b. Muhammed el-Küşânî’yi 1007’de gördüğünü söyleyip ondan hadis naklettiği için “kezzâb” sayılmıştır (İbn Hacer, V, 61).

Kaynaklarda Bîkendî’ye nisbet edilen, fakat günümüze kadar ulaşmayan

eserler şunlardır: Tahkıku’r-risâle bi-evdahi’l-edille (nübüvvete dairdir; Keşfü’z-zunûn, I, 378); el-Hüdâ ve’l-irşâd li-ehli’l-hayreti ve’l-ʿinâd (İsmâilî âlimlerden Ebû Nasr Hibetullah’a reddiyedir; Keşfü’z-zunûn, II, 2043); er-Risâletü’l-Mesʿûdiyye (Muhtemelen oğlu Ebü’l-Yümn Mes‘ûd adına yazdığı bir risâledir; Kureşî, II, 10).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Cevzî, el-Muntazam, IX, 52; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 533; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 136; Kureşî, el-Cevâhirü’l-mudiyye, II, 10; III, 23-24; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, V, 61; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim, s. 60; Keşfü’z-zunûn, I, 378, 891; II, 2043; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 75.

Sabri Hizmetli

BÎKENDÎ, Muhammed b. Selâm

محمد بن سلام البيكندي

Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâm b. el-Ferec el-Bîkendî (ö. 225/839)

Muhaddis.

Buhara yakınlarında âlimlerinin çokluğuyla meşhur bir yerleşim merkezi olan Bîkend'e nisbetle anılır. 160 (777) yılında doğdu. İlim tahsili için seyahatler yaptı. Abdullah b. Mübârek, Süfyân b. Uyeyne, Ebû Bekir b. Ayyâş vb. 400 kadar âlimden hadis yazdı ve rivayet etti. Semâ* yoluyla olmasa da İmam Mâlik'ten de rivayette bulundu. Hadis ilminde hâfız ve sika* olup "Buhara muhaddisi" diye anılırdı. Kendisinden Buhârî, Ebû Muhammed ed-Dârimî ve Ubeydullah b. Vâsıl gibi âlimler rivayette bulundular.

40.000 dinar ilim tahsili için, bir o kadar da neşri uğruna harcayacak derecede zengin olan Bîkendî hep ilimle meşgul olmuştur. Horasan yöresinin ilim hazinesi kabul edilen Bîkendî'nin çeşitli alanlarda birçok eseri bulunduğu kaynaklarda zikredilmiş ise de bunların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

Ezberinde 5000 hadis bulunduğu rivayet edilen Bîkendî, 7 Safer 225'te (18 Aralık

839) vefat etmiştir. İbn Hacer Buhârî'ye atfederek bu tarihi Safer 227 (Aralık 841) olarak vermekte ise de Buhârî'nin bizzat kendisi 7 Safer 225 tarihini zikretmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, I, 110; İbn Hibbân, es-Sikāt, IX, 75; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 434; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 533; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, II, 422; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 628; a.mlf., el-ʿİber, I, 310; Safedî, el-Vâfî, III, 115; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, IX, 212-213; Ziriklî, el-ʿAlâm, VII, 16; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, X, 42.

İsmail L. Çakan

BİKR

البكر

Cinsî münasebette bulunmamış kadın için kullanılan bir fıkıh terimi.

Kelime Arapça'da "bir işi erken yapmak, erken gelmek, acele etmek, öne geçmek" gibi mânalara gelen "bkr" kökünden türemiştir. Bu mânalara bağlı olarak her şeyin ilk ve orijinal olanına, cinsî açıdan aslî durumunu koruyan, yani evlenmemiş bulunan kadın veya erkeğe bikr denilmiştir. Arapça'da bu sonuncu anlamı ifade etmek üzere bekâret şeklinde bir köke de rastlanmaktadır. Türkçe'de bikrin karşılığı olarak kullanılan bâkire ise Arapça kullanım açısından galattır. Bikr kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de, henüz yavrulamamış ineği niteleyen bir sıfat olarak zikredildikten başka (el-Bakara 2/68) çoğul şekliyle (ebkâr) bir yerde hûriler (el-Vâkıa 56/36), bir yerde de bâkire kadınlar için (et-Tahrîm 66/5) kullanılmıştır. Bikr özellikle aile hukuku ile ilgili birçok hadiste yer almıştır (bk. Wensinck, Muʿcem, "bkr", md.).

Bikr İslâm aile hukukunda, nikâh akdedilmiş olsun veya olmasın erkekle cinsî münasebette bulunmamış kadın mânasına kullanılır. Buna göre halvet*ten sonra bile olsa henüz cinsî münasebette bulunmadan ölüm, boşanma veya tefrik*le kocasından ayrılan kadın bikr sayıldığı gibi yüksek bir yerden atlama, düşme, hastalık, yaşlılık vb. sebeplerle bekâreti bozulan kadın da bikr kabul edilir. Bekâreti zina ile bozulan kadın, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'den nakledilen meşhur görüşe göre bikr sayılmazken bir defa zina edip de ispat unsurlarının eksikliği sebebiyle kendisine had cezası uygulanmayan kadın, Ebû Hanîfe ile İmam Mâlik ve ayrıca Ahmed b. Hanbel'den nakledilen diğer bir gö rüşe göre bikr hükmündedir. Böyle bir kadının bikr sayılması, bikr olarak bilinen ve zinası ceza uygulanmasını gerektirecek şekilde alenîlik kazanmayan bir kadını topluma teşhir etmemek gayesini gütmektedir. Hanefîler hiçbir şekilde cinsî münasebette bulunmamış kadına bikr-i hakîkî, bu ikincisine de bikr-i hükmî demişlerdir. Bikrin karşıtı seyyib (dul) olup sahih veya fâsid nikâhla veya nikâh şüphesiyle yapılan cinsî münasebetle bekâreti bozulan kadın demektir. Zina

sebebiyle bekâreti bozulan kadının seyyib hükmünde kabul edilip edilmeyeceği konusunda ise mezhepler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir (yk. bk.).

Bâkirelik İslâm hukukunda özellikle evlenme ehliyeti ve evlenmede kadının yahut velisinin rızâsının gerekli olup olmaması bakımından önem kazanmaktadır. Evlenme hususunda bâkire kadının tecrübesizliğinden hareket eden ve konuyla ilgili hadisler (bk. Şevkânî, VI, 134-140) üzerinde farklı yorumlarda bulunan fıkıh âlimleri muhtelif görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefîler evlenme ehliyeti bakımından bekârete önem vermezler. Onlara göre bu ehliyetin ölçüsü bulûğa ermektir. Bulûğa eren kadın, bâkire olsun veya olmasın, velisinin rızâsına gerek kalmadan evlenebilir. Henüz ergenlik çağına gelmemiş olanlar ise yerine göre ya ehliyetsiz veya noksan ehliyetli olacaklarından onlar üzerinde velilerinin icbar yetkisi vardır ve velilerinin rızâsı olmadan evlenemezler. Hanbelî mezhebinde de bir görüş bu yöndedir. Şâfiîler'e göre icbar velâyetinin esası bâkirelik olduğundan, bulûğa ersin veya ermesin, bâkire bir kadın ancak velisinin rızâsıyla ve onun tarafından evlendirilebilir. Bâkire olmayan kadın bulûğa ermişse izni olmadan evlendirilemez. Henüz ergenliğe ulaşmamışsa çocuğun izni muteber olmayacağından yine bulûğa ermedikçe evlendirilemez. Mâlikîler'e göre ise icbar velâyetinin esası küçüklük ve bekâret olduğundan, ister bâkire olsun ister olmasın, henüz bulûğa ermemiş kadın ile bulûğa ermiş bulunan bâkire ancak velisinin rızâsıyla ve onun tarafından evlendirilebilir. Hanbelî mezhebindeki diğer görüş de böyledir. Yine Mâlikîler'e göre ergenlik çağına gelmiş bâkire babası tarafından reşîd kılınırsa, yani üzerindeki hacir* kaldırılarak tam ehliyetli duruma getirilirse bulûğa ermiş dulda olduğu gibi ancak kendi rızâsı ile evlendirilebilir.

Evlenme konusunda icbar velâyetine sahip olan veliler Hanefîler'e göre asabe*, Şâfiîler'e göre yalnız baba ve baba tarafından dede, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise yalnız baba ve onun vasîsidir (bk. VELÂYET).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü’l-ʿarûs, “bkr” md.; Tehânevî, Keşşâf, “bikr” md.; Wensinck, Muʿcem, “bkr” md.; Mustafavî, et-Tahkık, “bkr” md.; Sahnûn, el-Müdevvene, II, 155-156; Şîrâzî, el-Mühezzeb, II, 38; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 5-6; İbn Kudâme, el-Mugnî (Herrâs), VI, 487-497; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, VI, 134-140; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr (Kahire), III, 55, 63; Cezîrî, el-Mezâhibü’l-erbaʿa, IV, 30-36; Mv.F, VIII, 176-183.

Orhan Çeker

BİLÂD-ı SELÂSE

بلاد ثلاثة

İstanbul ile kullanıldığında Galata, Üsküdar ve Eyüp, bazan tek başına kullanıldığında ise İstanbul, Bursa ve Edirne kadılıklarını ifade eden bir tabir.

Bilâd-ı selâse, gerek İstanbul'a bağlı üç kazaya (Galata, Üsküdar, Eyüp), gerekse, İstanbul, Edirne, Bursa gibi birbirine yakın üç büyük şehir kadılığına mahsus olmak üzere benzer özellik taşıyan kadılıklar için kullanılmış özel bir ilmiye tabiridir. Buna benzer şekilde Mısır, Şam, Edirne, Bursa, Filibe kadılıkları için "bilâd-ı hamse mevleviyeti" tabirinin kullanıldığı bilinmektedir. Bilâd-ı selâse kapsamına giren kadılıklar mevleviyet* derecesinde sayılır ve bunlara belirli kazâ tecrübesine sahip yüksek seviyeli ulemâ tayin edilirdi.

İstanbul'un asayişi, sosyal ve ekonomik düzeni için bilâd-ı selâse kadıları İstanbul kadısı ile sıkı iş birliği yaparlar ve zaman zaman ortak toplantılar düzenleyerek çeşitli meseleleri görüşürlerdi. Ayrıca çarşamba günleri İstanbul ve bilâd-ı selâse kadıları vezîriâzam divanına katılırlar ve burada şehirle ilgili meseleleri konuşurlardı. Bu arada vezîriâzam selîmî kavuk ve erkân kürkü ile divanhânesinde oturur, dava ve şikâyetleri dinler, karara bağlar; eğer müracaat sahipleri fazla olursa dava dinlemede o sırada divanda bulunan kadılar da yardımcı olurlardı. Narh tesbiti ve fiyatların kontrolü hususunda da İstanbul ile bilâd-ı selâse kadıları arasında iş birliği mevcuttu. İstanbul kadıları ve yardımcıları tarafından tesbit edilen narh derhal bilâd-ı selâse kadılarına bildirilir ve sicillere kaydedilirdi.

Bilâd-ı selâse kadılarının resmî kadılık daireleri olmayıp oturdukları evlerin bir kısmını bu işe ayırırlardı. Kâtip ve diğer görevliler konağa giderler ve divanhâne kısmında çalışırlardı. Kadı değiştiğinde ise yeni kadının konağına devam ederlerdi. Ancak bu yerin o kadılığın sınırları içinde olması gerekirdi.

Bilâd-ı selâse kadılıklarına ait defterler bugün elde mevcut sicillerin en eskilerindendir ve arada bazı boşluklar bulunmakla birlikte günümüze kadar gayet mükemmel şekilde gelebilmişlerdir. Bunlardan Üsküdar mahkemesinin 919-1342 (1513-1923) yıllarına ait 801, Galata mahkemesinin 900-1342 (1495-1923) yıllarına ait 1040, Eyüp kadılığının ise 978-1342 (1570-1923) yıllarına ait 629 defteri (şer‘iyye sicili) bulunmaktadır.

"İstanbul ve bilâd-ı selâse" tabiri yerleşmiş resmî bir tabir olarak XX. yüzyıl başlarına kadar çok sık kullanılmış olmakla birlikte İstanbul, Edirne ve Bursa kadılıklarını içine alan "bilâd-ı selâse" tabiri nâdir olarak kullanılmış ve fazla yaygınlık kazanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 10159, s. 10-11; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 140; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 46, 95, 99, 100; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 10, 17, 26, 34-37; R. Ekrem Koçu, "Bilâdi Selâse, Bilâdi Selâse Kadıları, Kadılıkları", İst.A, V, 2764-2765.

Mehmet İpşirli

BİLÂDÜLCERÎD

(bk. CERÎD).

BİLÂL-i HABEŞÎ

بلال الحبشي

Ebû Abdillâh (Ebû Abdilkerîm veya Ebû Amr) Bilâl b. Rebâh (ö. 20/641)

Hz. Peygamber'in ilk müezzini olan sahâbî.

Hicretten kırk yıl kadar önce (581 civarı) Habeş asıllı bir köle olarak Arabistan'ın batı tarafındaki Serât'ta veya Mekke'de Cumah kabilesi içinde dünyaya geldi. Babası Rebâh ve müslüman olduğu için çeşitli işkencelere mâruz kalan annesi Hamâme de köle idi. Annesine nisbetle İbn Hamâme diye de anılan Bilâl İslâmiyet'i Hz. Ebû Bekir vasıtasıyla kabul etti.

Bilâl, Benî Cumah'tan adı bilinmeyen birinin veya daha yaygın olan rivayete göre aynı kabileden Ümeyye b. Halef'in kölesi idi. Mekke'de müslüman olduğunu açıkça söyleyen ilk yedi kişiden biri olduğu için Ümeyye b. Halef öğle vakitlerinde onu kızgın güneş altında sırt üstü yatırır, büyük bir kaya parçasını göğsü üzerine koydurur, sonra da İslâmiyet'ten vazgeçerek Lât ve Uzzâ'ya tapmaya zorlardı. Fakat o her defasında, "Rabbim Allah'tır; O birdir" diyerek bu dayanılmaz işkenceye imanıyla göğüs gererdi. Hz. Peygamber onun bu şekilde işkence görmesine son derecede üzülürdü. Hz. Ebû Bekir müslüman olmayan güçlü siyahî bir köleyi vererek Bilâl'i Ümeyye b. Halef'in elinden kurtardı ve âzat etti. Bazı rivayetlerde onu para ile satın alıp âzat ettiği de zikredilir. Hz. Ömer bu olaya işaretle, "Ebû Bekir efendimizdir; efendimizi (Bilâl'i) âzat etmiştir" derdi (Buhârî, "Fezâʾilü ashâbi'n-nebî", 23).

Hz. Peygamber, Bilâl'i Mekke'de Ubeyde b. Hâris ile, Medine'ye hicretten sonra da Ebû Ruveyha Abdullah b. Abdurrahman el-Has'amî ile kardeş yaptı. Medine'nin havasına alışamayan bazı sahâbîler gibi Hz. Ebû Bekir ile Bilâl'in de hastalandıkları, Mekke'ye duydukları derin hasretle şiirler söyledikleri hadis kitaplarında zikredilir.

Bilâl-i Habeşî hicretin 1. yılında Hz. Peygamber'in öğrettiği ezanı onun

emriyle ilk defa okumakla meşhur oldu ve hayatı boyunca hazarda ve seferde Hz. Peygamber'in müezzinliğini yaptı. Sabah ezanını çok erken okuyan Bilâl'in bu ezana, "es-Salâtü hayrün mine'n-nevm" (Namaz uykudan hayırlıdır) ibaresini eklemesi Hz. Peygamber'i memnun etti ve bunu her sabah ezanında tekrarlamasına izin verdi. Bilâl başta Bedir olmak üzere Hz. Peygamber'in bütün gazvelerine katıldı. Bedir'de esir alınan Ümeyye b. Halef'i görünce, "İşte küfrün başı! Eğer o kurtulursa ben ölürüm" diyerek onun öldürülmesini sağladı. Mekke'nin fethedildiği gün Hz. Peygamber ile Kâbe'nin içine girdi ve Resûlullah'ın emri üzerine Kâbe'nin damına çıkarak fetih ezanını okudu. Hz. Peygamber'in Kâbe'nin içinde soldaki iki direk arasında iki rekât namaz kıldığını rivayet eden de odur (Buhârî, "Salât", 30).

Bilâl-i Habeşî hayatı boyunca Hz. Peygamber'in yanından hiç ayrılmadı, Vedâ haccında da bulundu. Onun abdest suyunu temin etmek, sütre* olarak kullandığı harbeyi taşımak, şahsî ihtiyaçlarını karşılamak, savaşta özellikle geceleri korunmasını, gündüzleri ise gölgelenmesini sağlamak, yemek hazırlamak, beytülmâl işlerine bakmak, Hz. Peygamber'in emriyle bazı ödemeler yapmak, elçileri ağırlamak, seriyye kumandanlarına sancak vermek, Resûl-i Ekrem'in emirlerini halka duyurmak, kadın esirleri muhafaza etmek gibi işlerde görev almıştır.

Yaygın olan rivayetlere göre Bilâl-i Habeşî Hz. Peygamber'in vefatından sonra ezan okumamıştır. Hz. Peygamber'in kendisine, "Ey Bilâl! Allah yolunda cihaddan daha faziletli bir amel yoktur" dediğini hatırlatıp cihad için Suriye'ye gitmek üzere Hz. Ebû Bekir'den izin istemiş, ancak halifenin ısrarı üzerine Medine'de kalmış, Hz. Ömer halife olunca Medine'den ayrılarak Suriye'de birçok şehir ve bölgenin fethine iştirak etmiştir.

Hz. Ömer Suriye'de Şam divanını tedvin ederken Bilâl'in isteği üzerine onu ve diğer Habeşliler'i, Ebû Ruveyha'nın kabilesi olan Has'amlılar'la birlikte aynı divan defterine yazdırdı. Bazı müslümanlar Bilâl'in ezan okuması için halifeye müracaat ettiler; halifenin isteği üzerine Bilâl Suriye'de bir defa ezan okudu ve dinleyenleri ağlattı.

Bilâl-i Habeşî altmış küsur yaşında Dımaşk'ta (veya Halep yahut Dâreyyâ'da) vefat etti ve Bâbüssagır'deki kabristana defnedildi. Bilâl-i

Habeşî’nin nesli devam etmedi. Kaynaklarda hanımı ve çocukları hakkında bilgi bulunmamakta,

sadece Hâlid adlı bir erkek ve Gufre (Gufeyre) adlı bir kız kardeşi olduğu zikredilmektedir.

Uzun boylu, zayıf ve kuru yüzlü, kamburca, gür ve kır saçlı, siyah tenli idi. Bir defasında Hz. Peygamber ona, “Bu gece cennette, önümde senin pabuçlarının tıkırtısını duydum” diyerek kendisinin cennetlik olduğunu müjdelemiş ve hangi ameli sebebiyle bu dereceyi elde etmiş olabileceğini sormuştu. O da her abdest aldıktan sonra “Allah Teâlâ’nın nasip ettiği kadar” nafile namaz kılma âdetinden söz etmişti (Buhârî, “Teheccüd”, 17; Müslim, “Fezâ᾿ilü’s-sahâbe”, 108).

Bilâl-i Habeşî’den hadis rivayet edenler arasında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Üsâme b. Zeyd, Abdullah b. Ömer ve Berâ b. Âzib gibi bazı meşhur sahâbîlerle Ebû İdrîs el-Havlânî, Saîd b. Müseyyeb ve İbn Ebû Leylâ gibi tâbiîler bulunmaktadır. Onun rivayet ettiği kırk dört hadisten ikisi Buhârî’de, biri Müslim’de, bir tanesi de her ikisinde yer almıştır. Ebû Ali ez-Za‘ferânî’nin, Bilâl’in merfû* olarak rivayet ettiği bazı hadisleri derlediği Müsnedü Bilâl adlı risâlesi Mecmû῾atü’l-buhûsi’l-İslâmiyye’de (XIV, s. 227-243) yayımlanmıştır. Kamboçya’da ve Endonezya’nın bazı bölgelerinde müezzinlere “Bilâl” veya “Bilâl-i gayr-i Habeşî” denilir. Amerika’daki bazı zenci müslümanlar da, kendilerine «Bilâlîler» mânasında «The Bilalians» derler; ayrıca bu isimle bir de gazete çıkarmaktadırlar.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Salât”, 17, 30, “Teheccüd”, 17, “Fezâ᾿ilü’l-Medîne”, 12, “Merdâ”, 8, “Fezâ᾿ilü ashâbi’n-nebî”, 23; Müslim, “Fezâ᾿ilü’s-sahâbe”, 108; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 151, 155, 400; II, 497, 582, 645, 673-674, 711-712, 737-738, 833-835, 846; III, 944-945, 1014, 1015, 1017-1018, 1102; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 317-318, 506-507, 509, 588-589, 632, 682; II, 340, 413, 632; İbn

Sa‘d, et-Tabakāt, I, 246-248, 290, 294, 298, 311, 323, 356; II, 74, 136-137, 177; III, 51, 232-239; VII, 385-386; Halîfe b. Hayyât, Târîẖ (Zekkâr), I, 77; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 186-187; Belâzürî, Ensâb, I, 184-193, 526-528, 530; Taberî, Târîẖ (de Goeje), I, 1326-1327, 2594; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1969, I, 178-182; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, Kahire 1285-87, I, 206-209; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 347-360; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 165; IV, 274; M. Ali Kettani, Muslim Minorites in the World Today, London 1986, s. 149; Ebû Ali Hasan b. Muhammed ez-Za‘ferânî, “Müsnedü Bilâl R. A.” (nşr. Ebû Abdurrahman b. Akıl), Mecmûʿatü’l-buhûsi’l-İslâmiyye, XIV, Riyad 1405-1406, s. 227-243; Fr. Buhl, “Bilâl”, İA, II, 610-611; W. ʿArafat, “Bilāl b. Rabāh”, EI² (Fr.), I, 1251.

Mustafa Fayda

BİLÂL b. HÂRİS

بلال بن الحارث

Ebû Abdirrahmân Bilâl b. Hâris b. Usm b. Saîd el-Müzenî (ö. 60/680)

Sahâbî.

Hicretin beşinci yılında Müzeyne elçileriyle birlikte Hz. Peygamber'e gelen Bilâl, Medine ile Mekke arasındaki el-Eş'ar'da ikamet etmekteydi. Hz. Peygamber kendisine sel sularının yarıp genişlettiği su yatağını (Akīku'l-Medîne) iktâ* etti ve onu savaşlarda kullanılan atlarla develerin yaylağı olan Müzeyne kabilesinin sınırları içindeki Nakı' adlı otlağı korumakla görevlendirdi. İyi bir binici olan Bilâl, Nakī'de yapılan bir yarışmada Hz. Peygamber'in devesini koşturdu ve yarışı kazandı. Dûmetülcendel Seferi'ne katıldı. Hz. Peygamber onu, Mekke fethi öncesinde ramazan ayında Medine'ye gelmelerini temin etmek üzere Müzeyne kabilesine haberci olarak gönderdi. Mekke fethine 1000 kişilik bir kuvvetle katılan Müzeyneliler'in üç sancaktarından biri Bilâl idi. Daha sonraları Kādisiye (636) ve İfrîkıyye savaşlarına da (647-648) katıldı ve yine Müzeyne kabilesinin sancaktarlığını yaptı.

Son yıllarını Basra'da geçiren Bilâl seksen yaşlarındayken vefat etti.

Kendisinden oğlu Hâris ile Alkame b. Vakkās hadis rivayet etmişlerdir. Rivayetleri Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i ile (III, 469) İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'ın sahihlerinde ve bazı sünen kitaplarında yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 469; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 276; II, 425-426, 571, 799, 800, 820; III, 896, 1014, 1029; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 272; Buhârî, et-Târîhu'l-

kebîr, II, 106-107; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 298; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 301-303; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, I, 242; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 164.

İsmail L. Çakan

BİLÂL b. SA‘D

بلال بن سعد

Ebû Amr Bilâl b. Sa‘d b. Temîm es-Sekûnî ed-Dımaşkī (ö. 110/728 [?])

Tâbiîn nesli âbid, zâhid ve muhaddislerinden.

Dımaşk’ta doğdu ve orada yetişti. Sahâbî olan babası Sa‘d b. Temîm’i Hz. Peygamber’in okşayıp dua ettiği rivayet edilmektedir. Bilâl’in hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Bütün ilk zâhidler gibi hüznü neşesine galip bir kişi idi. Bu sebeple kaynakların çoğunda kendisinden “Dımaşk halkının Hasan-ı Basrî’si” diye söz edilir. Ayrıca gür ve güzel sesi, etkili vaazlarıyla tanınmıştır. Dımaşk’ta imamlık ve vâizlik yapardı. Namaz için tekbir aldığında sesinin şehrin çevre köylerinden duyulduğu rivayet edilir. Evzâî, “Ben Bilâl b. Sa‘d’ın vaazını dinledim; ondan daha etkili konuşan bir vâiz duymadım” der (bk. Ebû Nuaym, V, 222). Vaaz ve nasihatlarında özellikle Kitap ve Sünnet’e bağlılık, ibadetin önemi, cehennem korkusu, ihlâs ve samimiyet, ölüm kaygısı, zühd ve kanaat gibi konulara ağırlık verir, vaazlarını kıssalarla da süslerdi. Bu sebeple kaynaklarda “kassâs” diye de anılır.

Bilâl b. Sa‘d dinî konularda re’y*e şiddetle karşı çıkmıştır. Ebû Nuaym onun, “Bir zamanlar insanların birbirlerini namaz, oruç, zekât, hayır yapma, iyiliği emretme, kötülükten sakındırma gibi sâlih amellere özendirdiklerini görmüştüm. Şimdi onlar birbirlerini re’ye teşvik ediyorlar” dediğini nakleder (Hilye, V, 224). Ancak o re’yi, “Allah’ın kitabını ve Peygamber’in sünnetini bırakarak kendi görüşüne göre amel etmek” şeklinde tarif ederek (a.g.e., V, 229) karşı olduğu re’yin, dinî konularla ilgili hususlarda Kur’an ve Sünnet’e aykırı şekilde şahsî görüşlere önem vermek olduğunu tasrih etmiştir.

İbn Sa‘d, İbn Hibbân gibi münekkitler Bilâl b. Sa‘d’ın sika* bir râvi olduğunu kaydederler. Babasından başka Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Ebü’d-Derdâ ve Muâviye gibi sahâbîlerden hadis nakletmiş,

kendisinden de Evzâî, Abdullah b. Alâ b. Zebr, Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir ile Saîd b. Abdülazîz az sayıda hadis rivayet etmişlerdir.

Kaynaklarda herhangi bir eserine rastlanmamakla birlikte tabakat kitaplarında ona isnat edilen nasihat ve mev‘iza türünden sözler geniş yer tutar.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VII, 461; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, II, 108; el-Cerh ve’t-taʿdîl, II, 398; Ebû Nuaym, Hilye, V, 221-234; İbnü’l-Cevzî, Kitâbü’l-Kussâs ve’l-müzekkirîn (nşr. ve trc. M. L. Swartz), Beyrut 1986, s. 84-85; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, V, 268-273; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, IV, 291-296; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ, V, 90-92; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), III, 48-49.

Hasan Kâmil Yılmaz

BİLECİK

Marmara bölgesinde bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Karasu vadisinde, orta yükseklikte tepeler arasında ve bunların meyilli sırtlarında kurulmuş olup denizden yüksekliği Yukarı Bilecik adı verilen kesimde 550 m., buradan 4 km. kadar uzaktaki istasyon civarında ise 295 metredir. Bilecik adının nereden geldiği ve bugünkü yerinde eski bir yerleşmenin bulunup bulunmadığı kesin olarak bilinmemektedir. Ayrıca şehrin ne zaman kurulduğu hakkında da herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak bugünkü şehrin 4 km. kadar güneybatısında İznik veya Eskişehir yolu üzerinde bulunan Agrilion veya Agrillum adlı bir yerleşim yeri, Bilecik'in ilk kurulduğu mevki olarak kaydedilir. Ayrıca Bizanslılar döneminde Hamsu ile Debbağhâne deresi vadileri arasında bir kaya çıkıntısı üzerindeki Belokome (Belekome, Belocome) adlı bir kalenin şimdiki Bilecik'in nüvesini teşkil ettiği, isminin de buradan geldiği belirtilir. Ramsay ise Bizans tarihçisi Pachymeres'in eserinde geçen Belokome adının Bilecik'in Rumcalaştırılmış şekli olduğunu ileri sürer. İlk Osmanlı kaynaklarında Bilecik, "بلاجك، بلاجق، بلجك" imlâsıyla kaydedilir.

Bilecik yöresiyle ilgili ilk bilgiler Tunççağı'na kadar iner. Yörede tunç üretimi yapıldığına dair bazı arkeolojik malzemeler elde edilmiştir. İlkçağ'larda Frig, Lidya ve Pers hâkimiyeti altında kalan yöre, Bithynia Krallığı'nın Roma İmparatorluğu'na katılması üzerine Romalılar'ın idaresi altına girdi. İslâm'ın yayılış yıllarında Arap akınlarına uğradı. Bazı Osmanlı kaynaklarında Hârûnürreşîd döneminde Söğüt ve civarının fethedildiği belirtiliyorsa da bu bilginin doğruluğu şüphelidir. Osmanlılar'ın Söğüt ve çevresine yerleştikleri XIII. yüzyılda Bilecik ve yöresi, Türkmenler'in akın sahasını teşkil eden Selçuklular ile Bizanslılar arasında bir sınır ve uç bölgesi durumundaydı. Osmanlılar'ın bu uç bölgesinde gazânın liderliğini ellerine geçirdikleri sırada Bilecik Bizans'ın merkezî idaresinden kopmuştu. Bilecik tekfuru civardaki diğer tekfurlar arasında önemli bir mevkiye sahipti. Bu dönemde Bilecik'te pazar kuruluyor, Rum halkın yanında Türkmenler de burada alışveriş yapıyordu. Özellikle Bilecik bardakları çok rağbet görüyor ve bu ticaretin başlıca mâmul maddesi durumunda

bulunuyordu. Osman Gazi önceleri Bilecik tekfuru ile iyi münasebetler kurdu. Osmanlı kaynaklarına göre Bilecik tekfurunun da aralarında bulunduğu bölgedeki diğer tekfurlar Osman Gazi'ye bir suikast hazırladılarsa da bu tertibin haber alınması üzerine Osmanlı kuvvetleri âni bir baskınla Yarhisar ve Bilecik'i fethettiler (1299).

Bilecik alındıktan sonra beyliğin önemli bir merkezi oldu. Osman Gazi burada bir mescid yaptırdı. Bilecik nahiyesinin gelirlerini ailesine tahsis edip küçük oğlu Ali'yi annesiyle birlikte burada bırakarak Şeyh Edebâli'yi emin tayin etti. Şeyh Edebâli ile kızı ve aynı zamanda Osman Gazi'nin zevcesi vefatlarına kadar Bilecik'te yaşadılar ve buraya defnedildiler. Bazı Osmanlı kaynaklarına göre Çandarlı ailesinin atası Kara Halil de Bilecik'te kadılıkta bulunarak yaya askerinin teşkilini sağladı. Ayrıca Orhan Gazi'nin asker için ilk defa ak börk yaptırttığı yer de burası idi. Bu durum şehrin daha Osmanlı beyliğinin kuruluş yıllarında bir dokumacılık merkezi olduğunu gösterir. Şehir, daha önceki dönemlerde olduğu gibi Osmanlılar zamanında da Bursa-Eskişehir güzergâhında önemli bir konaklama yeri idi. Bizans ve Haçlı orduları gibi doğuya sefere çıkan Osmanlı orduları da buranın yakınındaki eski yolu takip ederlerdi.

Eski Bilecik, bugünkü şehrin güneydoğusunda Gazhâne ve Gugukluk ile Debbağhâne dereleri boyunca çukur ve düz bir mevkide bulunuyordu. Şeyh Edebâli Camii ve Türbesi bu yerleşmenin yönünü tayin etmişti. Ayrıca yine ilk Osmanlı padişahları tarafından inşa edilen tarihî âbideler de şehrin gelişmesinde rol oynadı. Ancak Bilecik fizikî bakımdan ve nüfus yönünden, muhtemelen arazinin pek müsait olmaması sebebiyle büyük bir gelişme gösteremedi. XVI. yüzyıl başlarında, Kadı (Câmi-i Cedîd), Emîr, Dere, Pazar, Hisar, Börkçüler (Börekçiler ?) adında altı müslüman mahalle ile bir gayri müslim cemaatten meydana gelen küçük bir kasaba durumundaydı. En kalabalık mahalleleri ise, Pazar adlı mahalle ile Kadı mahallesiydi. Kasabanın nüfusu 700 dolayında olup bunun yetmiş kadarını hıristiyan nüfus teşkil ediyordu (BA, TD, nr. 438, s. 220-223). XVI. yüzyılın ikinci yarısında mahalle sayısı sekiz olup önceki mahallelere Hacı Şücâ‘ ve Orhan Camii mahalleri ilâve edilmişti. Bunların arasında en kalabalık olanı Hisar mahallesiydi ve bunu sırasıyla Pazar, Kadı, Dere ve Hacı Şücâ‘ mahalleleri takip ediyordu. Bu durum kasabadaki yerleşmenin, muhtemelen emniyet gerekçesiyle daha yukarıda, kalenin çevresinde toplanmaya başladığını

gösterir. Nüfus ise bu sıralarda 1600'e ulaşmıştı (TK, TD, nr. 145, vr. 106ª-108b). 1649'da yapılan bir avârız* tahririne göre Bilecik Ertuğrul Gazi vakıflarına ait bir kasabaydı ve on mahallesi vardı. Bunlar nüfusu oldukça azalmış Gazi, Câmi-i Kebîr, Debbağlar, Pazar, Osman Gazi, Nalband İlyas, Hisar, Akmescid, Emîrler adlı dokuz müslüman ve bir hıristiyan mahallesiydi. Fizikî bakımdan meydana gelen bu gelişmeye rağmen nüfus XVI. yüzyılın başlarındaki duruma inmişti. Hatta kasabanın tahririni yapan kâtip buranın dağlık ve taşlık bir yer olduğunu, etrafında ziraata elverişli herhangi bir ekinliğin bulunmadığını belirtme gereğini duymuştu (BA, D.MKF, nr. 27479). Daha 1555'te kasabanın yakınındaki yolu takip ederek Amasya'ya gitmekte olan Avusturya elçilik heyetinde bulunan H. Dernschwam, bir kale-şehir durumundaki Bilecik'i oldukça bakımsız bir yer olarak tarif etmiş, ayrıca burada ipekli kumaş dokunduğunu da belirtmişti. Gerçekten Bilecik ve civarı kaliteli ipek kumaş ve kadifesi

ile şöhret kazanmıştı. Diğer taraftan XVI. yüzyıl boyunca madencilik de ayrı bir öneme sahipti; özellikle demir madenlerinde top güllelerinin dökümü yapılıyor ve burada bir maden emini bulunuyordu. Madenlerde top güllesi dökümünde çalışmak ve bunları İstanbul'a iletmek üzere en yakın iskeleye taşımak için Kütahya, Manisa, Aydın bölgelerindeki yörükler görevlendiriliyor, bunların zahire ihtiyaçları civar kazalardan sağlanıyor ve bu da yöre halkı için önemli bir kazanç vesilesi oluyordu (BA, MD, nr. 26, s. 136/353; nr. 27, s. 248/576).

Bilecik'te madencilik faaliyetinin ne zamana kadar devam ettiği bilinmemekle birlikte ipekli dokumacılığının canlı bir şekilde XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar sürdüğü tesbit edilebilmektedir. 1855'te şehirde 180 çıkrıklı dört iplikhane vardı (Mordtmann, s. 295). Yüzyılın sonlarına doğru bu sayı daha da arttı. Nitekim V. Cuinet burada on yedi kadar iplikhânenin bulunduğunu, ipek ipliği üretiminin 45.000 kileye ulaştığını, dericilik, bıçakçılık gibi bazı zenaat kollarının da yer aldığını yazar. İpekli kumaş imalinin daha sonra yavaş yavaş önemini kaybetmesi sonucu ipek ham olarak ihraç edilmeye başlanmıştır. Ayrıca XIX. yüzyılda Avrupa'nın Utrecht kadifesine benzeyen, ondan daha üstün kalitede kadife imal edildiği de bilinmektedir. Bu yüzyılın sonlarında şehrin nüfusu ancak 10.000'e ulaşabiliyordu. Daha sonra demiryolunun buradan geçmesi şehrin iktisadî ve sosyal hayatına biraz canlılık getirdi.

Bilecik Osmanlı idaresinde, Eskişehir ve civarını da içine alan ve ilk Osmanlı sancaklarından olan Sultanönü sancağının bir kazası durumundaydı. XVI. yüzyılda buraya kırk dokuz köy ile yirmi mezraa bağlıydı. Uzun süre bu idarî durumunu koruyan Bilecik Tanzimat'tan sonra Hüdavendigâr eyaletinin bir sancağı oldu. Ardından II. Abdülhamid döneminde Ertuğrul sancağı adı ile anılmaya başlandı. Bu sancağın merkez kazası Bilecik'ti; ayrıca Küplü, Pazarcık, Yarhisar, Lefke ve Gölpazarı adlı beş idarî birimi daha bulunuyordu. Sancağın toplam köy sayısı 176 olup 52.000 erkek nüfus, 202 cami ve mescid, seksen bir medrese, 196 mektep, on han, 620 dükkân vardı. 1907'de Ertuğrul sancağı Bilecik, İnegöl, Söğüt ve Yenişehir olmak üzere dört kazadan oluşuyordu. Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu ad ile vilâyet oldu ise de kısa süre sonra vilâyetin adı Bilecik'e çevrildi (1924).

Bilecik şehri Millî Mücadele yıllarında en çok tahribata uğrayan yerlerden biridir. Üç defa Yunan işgali altında kalan şehir, bu işgaller yüzünden gerek ekonomik gerekse sosyal yönden büyük sarsıntı geçirmiştir. Yunanlılar'ın 1920 Haziranından itibaren Batı Anadolu'da ilerleyişleri, Bursa ve Balıkesir'i işgallerinden sonra 5 Aralık'ta Ankara hükümetiyle Tevfik Paşa'nın başında bulunduğu İstanbul hükümeti arasındaki ilk görüşmeler burada yapıldı. Mustafa Kemal Paşa ile İsmet Paşa'nın Ankara hükümetini, Ahmed İzzet Paşa ile Sâlih Paşa'nın İstanbul hükümetini temsil ettiği görüşmeler Bilecik'te istasyon binasında gerçekleştirildi. Bundan az sonra, 8 Ocak 1921'de şehir Yunan kuvvetleri tarafından işgal edildiyse de I. İnönü Savaşı sonucunda Yunanlılar geri çekilmek mecburiyetinde kaldılar. İkinci işgal 13 Temmuz'da oldu ve çok kısa sürdü; ancak hemen sonra 22 Temmuz'daki üçüncü işgal 6 Eylül 1922'ye kadar devam etti. Yunan kuvvetleri şehri boşaltırken büyük bir yangın çıkardılar. 1956 ev, 331 dükkân, on sekiz han, fabrikalar, hükümet konağı, camiler tamamıyla yandı, nüfus oldukça azaldı. Nitekim 1927'de yapılan ilk sayımda nüfus 3581 olarak tesbit edildi. Cumhuriyet döneminde il merkezi durumuna getirilen Bilecik, yeniden fakat yavaş bir gelişme sürecine girdi.

Bugünkü Bilecik, eski yerleşim yerinin tamamen tahrip olması sebebiyle ayrı bir alanda, daha kuzeydeki arızalı bir arazide kurulmuştur. Kırklar, Rasattepe ve Devdağı tepeleri arasında yeniden yükselen Bilecik iki

bölümden meydana gelmiştir. Yukarı Bilecik adı verilen kısım ana yerleşim yeri özelliği gösterir ve İstanbul-Eskişehir karayolu etrafında yer alır. Diğer kısım buradan daha uzakta istasyon civarındadır. Eski yerleşim yeri ise vadide terkedilmiş, harap camileriyle hüzünlü bir görünüş arzeder. Fizikî bakımdan gelişmeye pek uygun olmayan bir mevkide yer alan Bilecik küçük bir şehir olarak ekonomik bakımdan sınırlı bir kapasiteye sahiptir. Halkın çoğunun geçim vasıtası tarıma dayalı üretim ve ticarettir. Özellikle şerbetçi otu bu faaliyette ön plandadır. Sanayi ise fazla gelişmemiştir; şehirde konserve fabrikası, İstanbul yolu üzerinde yem ve kâğıt fabrikaları ile yeni sanayi organize bölgesi bulunur. Nüfus da yavaş bir gelişme seyri göstermiştir. 1927'de 4000'e ulaşmayan nüfus 1950'de 5000, 1970'te 12.000 dolayında iken 1985'te ancak 18.500'e, 1990 sayımının sonuçlarına göre de 23.273'e yükselebilmiştir.

Osmanlılar döneminin ilk kültür merkezlerinden biri olan Bilecik'te bugüne ulaşmış tarihî eserlerin birçoğu harap halde bulunmaktadır. Bunlar arasında ilk Osmanlı padişahlarının yaptırdıkları eserler de vardır. Osman Gazi Camii eski Bilecik'in kuzeybatısında dar bir vadidedir ve harap bir halde bugüne ulaşabilmiştir. Orhan Gazi Camii bunun biraz ilerisinde yer alır. İmaret binası ise caminin karşı yamacındadır. Ayrıca Bilecik'in doğusunda eski Emîrler mahallesindeki Emîrler Camii ile Karacalar ve Akkaldırım camilerinin yalnızca yıkık duvar ve minareleri ayaktadır. Orhan Gazi

Camii'nin 50 m. kadar aşağısında ise Şeyh Edebâli ile Mal Hatun türbeleri ve mescidi bulunur. İl sınırları içindeki başlıca tarihî eserler ise, Gölpazarı'nda Mihal Bey Camii, Söğüt'te Ertuğrul Gazi Mescidi ve Türbesi ile Çelebi Mehmed'e izâfe edilen cami, Osmaneli'nde rüstem Paşa Camii, İnönü'de Hoca Yâdigâr Camii, Köprülü Mehmed Paşa Camii ve Kervansarayı'dır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1991 yılı istatistiklerine göre Bilecik'te il ve ilçe merkezlerinde 55, bucak ve köylerde 316 olmak üzere toplam 371 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise on birdir.

Bilecik şehrinin merkez olduğu il Kocaeli, Sakarya, Bolu, Eskişehir, Kütahya ve Bursa illeri ile kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Bozüyük, Gölpazarı, İnhisar, Osmaneli, Pazaryeri, Söğüt ve Yenipazar adlı yedi ilçeye

ve on bir bucağa ayrılmıştır; sınırları içerisinde 253 köy bulunmaktadır. 4307 km² genişliğindeki Bilecik ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 175.526, nüfus yoğunluğu ise 41 idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 438, s. 220-223; nr. 515, s. 72-82; BA, D.MKF, nr. 27479; BA, MD, nr. 14, s. 452/636; nr. 26, s. 136/353; nr. 27, s. 248/ 576; nr. 31, s. 56/143; BA, KK, Ruus, nr. 209, s. 74; BA, KK, Mevkufat, nr. 2567, vr. 30ª-32b; TK, TD, nr. 145, vr. 106ª-108b; Şükrullah, "Behçetü't-tevârîh" (nşr. Atsız), Osmanlı Tarihleri, İstanbul 1949, s. 52; Karamanî Nişancı Mehmet Paşa, "Osmanlı Sultanları Tarihi" (trc. İ. Hakkı Konyalı), a.e., s. 345; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 93, 99, 102, 105, 115; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 21, 25, 27, 32, 34, 44-45, 55, 228; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 82-83, 109, 120-130, 140, 193; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 229; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 643; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1444; Cuinet, IV, 168; Texier, Küçük Asya, I, 259; A. D. Mordtmann, Anatolien, Skizzen und Reisbriefe aus Kleinasien (1850-1859), Hannover 1925, s. 63, 295; Necmi Güney, Bilecik Tarih ve Coğrafya Etüdü, Bilecik 1937; Fahri Dalsar, Türk Sanayi ve Ticaret Tarihinde Bursa'da İpekçilik, İstanbul 1960, s. 53, 75, 101; S. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor, London 1971, s. 253, 259, 301; Bilecik İl Yıllığı, Ankara 1973; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Çandarlı Vezir Ailesi, Ankara 1974, s. 3, 18-19; Suraiya Faroqhi, Towns and Towansmen of Ottoman Anatolia 1520-1650, Cambridge 1984, s. 144, 154, 171, 184, 186-187; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 140; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolunun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 128, 137, 140-141, 186; Ankara 1990, s. 2, 3, 14; S. Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İctimai Bir Müessesesi, Zaviyeler ve Zaviyeli-Camiler", İFM, XXIII/1-2 (1963), s. 34; Besim Darkot, "Bilecik", İA, II, 611-612; V. J. Parry, "Biledjik", EI² (İng.), I, 1218.

Feridun Emecen

BİLGE, Kilisli Rifat

(bk. KİLİSLİ RİFAT BİLGE).

BİLGEGİL, Mehmet Kaya

(ö. 1921-1987)

Edebiyat tarihi araştırmacısı, edip.

Sivas'ın Gürün ilçesinde doğdu. Gürün'de Mollavelioğlu diye tanınan bir aileye mensuptur. Üç yaşında babası Abdullah Bey'in, bir yıl sonra da annesi Zeliha Hanım'ın vefatıyla küçük yaşta yetim kaldı, dedesi ve dayılarının himayesi altında yetişti. İlk öğrenimini bu kasabada yaptı, ortaokulu Sivas'ta bitirdi. Erzurum'da başladığı lise tahsilini İstanbul'da Kabataş Erkek Lisesi'nde tamamladı (1942). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ile Yüksek Öğretmen Okulu'nun Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerini bitirdikten sonra (1947) İzmit, Trabzon ve Adana liseleriyle Gazi Eğitim Enstitüsü'nde edebiyat öğretmenliği yaptı. 1951'de Paris Sorbonne Üniversitesi Mukayeseli Edebiyat Kürsüsü'nde "Lamartine'de İstanbul" konusu üzerine hazırladığı "doctorat d'université" ile edebiyat doktoru unvanını aldı (tezinin özet olarak Türkçe neşredilen bir kısmı için bk. Kaya Bilgegil, "Lamartine'e Göre İstanbul", İstanbul Enstitüsü Dergisi, I, İstanbul 1955, s. 109-122). Dönüşünde bir müddet daha Gazi Eğitim Enstitüsü'nde öğretim faaliyetine devam ettikten sonra 1966'da yeni Türk edebiyatı doçenti olarak Erzurum Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne tayin edildi. 1970'te profesörlüğe yükseldi. Aynı üniversitenin İslâmî İlimler Fakültesi'nde kurucu dekan olarak görev yaptı. İstanbul kütüphanelerinde daha iyi çalışabilmek için Mimar Sinan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'ne geçti (7 Kasım 1984). Sağlık durumu dolayısıyla 21 Temmuz 1986'da emekli oldu. 21 Ekim 1987'de vefat etti, mezarı Karacaahmet'te Osman Şems Efendi'nin kabri yakınındadır.

Öğrencilik ve gençlik yıllarında Yedigün, Değirmen ve Türk Yurdu gibi dergilerde şiirler yayımlayan Bilgegil, hayatı boyunca bu ilgisini bir sanat zevki olarak devam ettirmişse de bunları kitap haline getirmemiştir. Bir araştırmacı olarak çalışmaları daha önemlidir. Henüz fakülte öğrencisi iken Darendeli saz şairi Kusûrî hakkında hazırladığı ve kendisinin ilk kitabı olan araştırması, halk edebiyatı alanında metotlu ve ilmî bir çalışma olarak

dikkat çekti. Yine aynı yıllarda neşrettiği ve mensur şiir tarzının son güzel örneklerini veren Cehennem Meyvası adlı kitabının “Şiir ve Mâbâdi” adını taşıyan uzun giriş kısmı, mistik ve şairane tarafları ağır basan önemli bir şiir estetiği nazariyatıdır (poetika). Kaya Bilgegil’in ilmî araştırmada verimli yılları Gazi Eğitim Enstitüsü ile Atatürk

Üniversitesi’ndeki öğretim üyeliği yıllarına rastlar (1959-1980).

Dar bir alanda ihtisas sahibi olmak yerine diğer disiplinlere yabancı kalmamak gerektiği kanaatinde olan Kaya Bilgegil Türk edebiyatının çeşitli alanlarına ilgi duyduğu gibi ayrıca edebiyat ve siyaset tarihimizi ilgilendiren arşiv vesikaları üzerinde de önemli çalışmalar yapmıştır. Ziyâ Paşa hakkında hazırladığı monografisi ve özellikle Yeni Osmanlılar üzerindeki çalışmaları onun bu taraflarını aksettiren örneklerdir. Yerli arşivimizin yanı sıra Avrupa arşivlerinde de araştırmalarda bulunan Kaya Bilgegil Yeni Osmanlılar tarihine de değerli bilgiler kazandırmıştır. Son olarak 1981’de Fransa’da yaptığı etraflı arşiv çalışmasının neticelerini ortaya koymaya imkân bulamamıştır. Gazi Eğitim Enstitüsü İnceleme ve Araştırma Dergisi, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi, Kubbealtı Akademi Mecmûası gibi dergilerle Zafer, Son Havadis, Orta Doğu gibi gazetelerin sayfalarında kalmış diğer yazıları da onun bazan âlimane, bazan şairane taraflarını aksettiren ve ihmal edilmemesi gereken makaleleridir. Bunlar arasında Yeni İstanbul gazetesinde tefrika edilen “Kaybedilen Topraklar” (1966) adlı uzun yazısı, Osmanlılar’ın Rumeli’nden çekilişlerini anlatan duygu yüklü bir tarihî nesir örneğidir.

Eserleri. 1. XVIII.’nci Asır Saz Şairlerinden Kusûrî (İstanbul 1942). 2. Cehennem Meyvası (İstanbul 1944). 3. Abdülhak Hâmid’in Şiirlerinde Ledünnî Meselelerden Allah I: Allah ve Onun Vücûdunu İfade Eden İsimler (İstanbul 1959). Bilgegil bu kitabında, Hâmid’de genel olarak İslâmî ve metafizik problemleri ele aldıktan sonra, bütün şiirlerinde Allah kelimesiyle Allah’ın diğer isim ve sıfatlarının morfoloji, sentaks ve semantik açılarından kullanılış şekillerini gözden geçirmiş, ayrıca bu kavramın fesahat ve belâgat bakımından gösterdiği özellikleri incelemiştir. Esere bu bahisleri değerlendiren şemalar ve istatistik cetvelleriyle daha da müşahhas bir özellik kazandırılmıştır. Yazar tarafından eserin Hâmid’de dinî ve metafizik meselelerin kaynağının araştırılacağı bildirilen ikinci

cildinin neşri ise gerçekleşememiştir. Yakın devir edebiyatımız için teoloji-stilistik bağlantılı bir çalışma olarak önem taşıyan eser alanında benzeri yapılmamış bir araştırma örneğidir. 4. Türkçe Dilbilgisi. Önce Türkçe Dilbilgisi, Edebiyat Bilgi ve Teorilerine Giriş adıyla iki fasikül halinde yayımlanan eserde (Ankara 1964) yalnız dilbilgisi konuları yer almış, daha sonra aynı muhtevayla Türkçe Dilbilgisi adıyla tekrar yayımlanmıştır (İstanbul 1982, 1984). 5. Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma (İstanbul 1970; Ankara 1979). 6. Tevfik Fikret'in İlk Şiirleri (Erzurum 1970). 7. Mehmed Âkif, Resmî Hal Tercümesi, Basılmamış Bazı Mektup ve Manzûmeleri (1971). 8. Harâbât Karşısında Nâmık Kemâl (İstanbul 1972). Bu çalışma edebiyat tarihimizde Ziyâ Paşa'nın Harâbât adındaki antolojisi etrafında cereyan eden çok ünlü polemiğin kronolojik ve her bakımdan tenkidî bir dosyasını ortaya koymaktadır. Meseleyi özellikle fesahat ve belâgat ilimleri açısından değerlendiren eser, yaygın kanaatlerin aksine, Nâmık Kemal'in Ziyâ Paşa'yı tenkitlerinde haklı olmadığını, eski edebiyat kültürüne de zannedildiği gibi tam bir hâkimiyet ve vukufu bulunmadığını meydana çıkarmıştır. 9. Şâir Şinâsi, Hal Tercümesi Üzerinde Küçük Bir Araştırma (İstanbul 1972). 10. Rönesans Çağı Cihan Edebiyatında Türk Takdirkârlığı (Erzurum 1973). Çok zengin ve geniş bir literatüre ve kütüphane araştırmalarına dayanan bir çalışmadır. 11. Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I: Yeni Osmanlılar (Ankara 1976). 12. Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar II: Müteferrik Makaleler (Erzurum 1980). 13. Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat (Ankara 1980; İstanbul 1989). Bilgegil'in bu kitabı Hâmid ve Nâmık Kemal hakkındaki araştırmalarına temel teşkil eden bilgileri veren ve belâgat meselelerini derli toplu olarak bir araya getiren bir eserdir. Kaya Bilgegil, Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk'ının yeni bir neşri münasebetiyle yazdığı uzun tanıtma yazısında ise (O. Okay ve H. Ayan'ın Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk neşrine önsöz, İstanbul 1975, s. VII-XLVII) Şeyh Galib'i, devrini ve mesnevisini yeni bir yorumla ele almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Orhan Okay, “Prof. Dr. Kaya Bilgegil İçin”, TDl., sy. 431 (1987), s. 263-265; Kemal Yavuz, “Kaya Bilgegil’in Ardından”, Türk Edebiyatı, sy. 170, İstanbul 1987, s. 45-47; Nermin Suner Pekin, “Kaya Bilgegil”, a.e., sy. 171 (1988), s. 45; Belkir Gürsoy, “Hocam Kaya Bilgegil”, a.e., sy. 171 (1988), s. 46-48; Kadir Mısıroğlu, “Biz Yokken Vefat Edenler: Prof. Dr. Mehmed Kaya Bilgegil”, Sebil, sy. 9-10 (258-259), Limburg 1989, s. 10-11; TDEA, I, 430-431.

M. Orhan Okay

BİLGİ

Doğruluğu gerekli ve yeterli delillerle temellendirilmiş şuur muhtevaları.

İslâmî terminolojide genel olarak el-ilm ve el-ma'rife terimleriyle ifade edilen bilgi daha ziyade bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasındaki ilişki, yahut bilme eyleminin belli bir ifade şekline bürünmüş sonucu olarak anlaşılmıştır. Aynı şekilde sonuç olarak "bilinmiş" olduğu için bilginin mâlumat kelimesiyle de karşılandığı görülür. Bilenin, yöneldiği konuyu bütün yönleri ve alanlarıyla kuşatıp anlamasına ihata, onu tam olarak kavramasına vukuf, aynı konuda derinleşip uzmanlaşmasına da rüsuh denilmektedir. Bilgide kesinliği ifade etmek üzere kullanılan yakīn terimine karşılık zan, şek (şüphe-reyb), vehim gibi terimler de bilgide kesinliğe yaklaşılan veya uzaklaşılan durumları ifade etmek üzere kullanılır. Bilginin tam zıddı olan bilgisizlik ise cehl kelimesiyle ifade edilir.

Klasik felsefî kaynaklarla terminoloji sözlükleri bilgi terimini İslâm düşüncesi tarihinde ortaya çıkmış çeşitli akımlar açısından tanımlar. Bu akımlar arasındaki farklılıkların bilgi tanımlarına çeşitlilik ve zenginlik kazandırdığı görülür. İlk İslâm filozofu Kindî, bilgiyi "eşyanın hakikatleriyle kavranması" şeklinde tarif etmektedir (Resâʾil, I, 169). Fârâbî'ye göre bilgi, "varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan varlıkların mevcudiyetiyle ilgili olarak akılda kesin hükmün hâsıl olmasıdır" (Fusûl müntezeʿa, s. 51). İhvân-ı Safâ'nın bilgi tarifi ise "bilenin zihninde bilinenin formunun oluşması" şeklindedir (Resâʾil, III, 385). Görüldüğü gibi bu son tarifte bilgi olayı bir soyutlama işlemi olarak düşünülmüştür. İhvân-ı Safâ'nın, "nesneyi (şey) hakikatine uygun olarak tasavvur eden" şeklindeki âlim tarifleri ise felsefî bilgiden çok ilmî bilgi dikkate alınarak yapılmış bir tariftir. Seyyid Şerif el-Cürcânî'ye göre bilgi "düşüncenin gerçeğe tam uygun olmasıdır" (et-Taʿrîfât, "ʿilm" md.). Bu tarif, bilme olayının yöneldiği konuyla tam bir uygunluk içinde olmasını şart koşmaktadır. Cürcânî'nin aktardığına göre filozoflar (hükemâ) bilgiyi, "bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olması" şeklinde tanımlamışlardır. Bilginin hayli yaygın olan bu tarifindeki "sûret" terimi anahtar kelimedir ve bilginin,

nesneye ait formun bilme eylemiyle nesneden soyutlanması şeklinde oluştuğuna

işaret eder. Cürcânî'nin aktardığı "bilinenden gizliliğin (hafâ) kalkması" şeklindeki bilgi tanımı da bilginin akılda üretilen bir form olmayıp fiilen ve fakat gizli olarak var olduğu düşüncesine dayanır ve tasavvuftaki "örtülü olanı açmak" anlamına gelen keşf terimini hatırlatır. Müellifin bilgiyi, küllî ve cüz'î şeylerin kendisiyle idrak edildiği bir meleke şeklinde tanımladığı da görülmektedir. Bu meleke insan varlığının derinliklerinde mevcut olan bir nitelik (sıfatün râsıha) yani akıldır. Böylece akıl ile bilgi aynîleştirilmektedir. Bu güçle nefis "bir şeyin anlamına ulaşmaktadır". Bu ulaşmanın (vusûl) kendisi de bilme eyleminin sonucu olarak bilgiyi ifade eder. Sözü geçen tanımlar arasında modern bilgi tarifine en uygun olanı, "akleden (özne) ile akledilen (nesne) arasındaki özel ilişki" şeklindeki tariftir (bk. et-Taʿrîfât, "ʿilm" md.). Tehânevî ise filozoflara ait şu tanımı aktarır: "Kesinlik ifade etsin veya etmesin bir kavram veya bir önermenin algılanmasıdır." Bu tanımın sınırlarının bazı düşünürlerce "kesinlik arzeden önerme" şeklinde daraltıldığını belirten Tehânevî, böylece "idrak"in psikolojik anlamda bir duyu algısından ziyade epistemolojik bir kavrama olayı olduğuna da işaret etmiş olmaktadır. Müellif tıpkı Cürcânî gibi bilginin tevehhüm, tahayyül, taakkul gibi kelimelerle de ifade edildiğini hatırlatarak bilme ile diğer zihin faaliyetleri arasındaki paralelliği göstermektedir. Ancak nihaî olarak bilgi bu faaliyetlerin bir hükme ulaşmış veya bir kavram oluşturmuş neticesinden ibarettir (bk. Keşşâf, "ʿilm" md.).

Mârifet kavramı ilim karşılığında kullanılmakla beraber (Fârâbî, Kitâbü'l-Burhân, vr. 175ª-b; krş. a.mlf., ʿUyûnü'l-mesâʾil, s. 65) ilme göre daha özel anlamlar taşır. Mârifetin konusu basit varlıklar iken ilim birleşik varlıkların bilgisidir. Bu sebeple Allah'ı bilmekle ilgili olarak "alime" (bildi) fiili değil "arafe" (mârifet hâsıl etti) fiili kullanılmaktadır (Tehânevî, "maʿrife" md.). Bilgi konusunun küllî ve cüz'î olması da ayırım sebebidir. Nitekim İsmail Fennî'nin işaret ettiği gibi mârifet cüz'î-basit varlıkları, ilim ise küllî-birleşik varlıkları idrak anlamında kullanılabilmektedir; bu gerekçeyle Allah'a "âlim" (alîm) denmekte, fakat "ârif" denmemektedir. Ayrıca mârifet, ancak var olduğu bilinen şey hakkında gerçekleşen bir tanımadır. Bu anlamda mârifetle aynı olan irfan, eserleri idrak edilip kendisi (zâtı) idrak olunamayan hakkındaki bilgi anlamında kullanılmaktadır. Söz konusu

ayırımlar ilmin mârifetten daha güçlü ve geniş bir anlam taşıdığını göstermektedir (bk. İsmail Fennî, “connaissance”, md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de bilgi (ilim), en sık kullanılan anlamıyla ilâhî vahiyden kaynaklanan yani bizzat Allah’ın verdiği bilgidir. Burada kelime tam mânasıyla tek gerçek olan hakka, hakikate dayandığı için mutlak ve objektif bir geçerliliğe sahiptir. Vahiyle özdeşleşen anlamıyla ilim kesin bilgi demektir ve bu bilgi sayesinde Câhiliye (bilgisizlik) çağının kapatıldığı imasıyla kelimenin anlamı “değer” mefhumunu da ihtiva edecek şekilde genişletilir. İlâhî mesaj olarak ilim başlı başına bir kanıt olma özelliğini de taşır: “Sana ilim geldikten sonra onların heveslerine uyarsan...” (el-Bakara 2/ 120, 145) âyetindeki ilim ile, “Ey insanlar, size rabbinizden bir burhan geldi...” (en-Nisâ 4/174) âyetindeki burhan kesin ve kanıtlanmış bilgiyi ifade eder. Bunun yanı sıra ilâhî mesajın insan bilgisine kılavuz olma özelliği de vardır. Öncelikle vahiy, muhatabı olan insanı düşünme ve bilme melekeleriyle donanmış olarak tasvir ettiğine göre bilme eylemini sevkedip yönlendiriyor olmalıdır. Dolayısıyla vahyedilmiş bilgi insanın bilme eylemini artık gereksiz kılan bilgiye değil bu eylemi doğruya, iyiye, güzele ve daha mükemmele sevkeden nihaî ve mutlak bir karaktere sahip olan ilke ve hükümleri ifade eder. Bu vahyedilmiş bilgiler karşısında insanın yine Kur’an’da açıkça belirtilen bilgi vasıtalarını kullanması da ısrarla istenir.

Bilgi problemi açısından bakıldığında Kur’an’ın bilgi kaynağını, vahiy başta olmak üzere duyular, akıl yahut bunun ötesinde kalbî sezgi olarak tesbit ettiği görülmektedir. Kur’an’da yer yer göz, kulak ve kalbin (bazan “fuâd” şeklinde) birlikte anılması yanında kalbin akledici fonksiyonunun vurgulanması dikkat çekicidir (bk. el-A‘râf 7/179; Yûnus 10/31; en-Nahl 16/78, 108; el-İsrâ 17/36; el-Hac 22/46; Secde 32/9; el-Câsiye 45/23).

Vahiy karşısında bilme ve inanmanın birbirine dönüşmesi de tabiidir. Zira ilke olarak vahiy mutlaktır; duyu ve akıl idrakleri ise onu destekleyen ve doğrulayan tecrübî ve nazarî bilgilerdir. Buna karşılık duyu ve akıl seviyesindeki bilgi mutlak bilgiyi kuşatma kudretine sahip değildir. İnsan zihninin başlangıçta bir tür “boş levha” (tabula rasa) olduğunu haber veren Kur’an (bk. en-Nahl 16/78), aklı yapan şuur muhtevalarının tecrübelerle sonradan oluştuğuna işaret etmektedir. Bu tesbit bazı deneyci bilgi teorilerini bir ölçüde haklı çıkarmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’e bilginin değeri açısından bakıldığında “bilgide kesinlik” mefhumunun öne çıktığı görülür. İlme’l-yakīn (kesin zihnî bilgi), ayne’l-yakīn (kesin, açık seçik gözlem), hakka’l-yakīn (kesin tecrübe, bilginin yaşanarak tahakkuku) terimlerinin geçtiği âyetler bu bakımdan dikkat çekicidir (bk. et-Tekâsür 102/5, 7; el-Hâkka 69/51). Zan, şek ve reyb terimlerinin de yine “kesinlik” kavramıyla ters yönden alâkalı olduğu hemen farkedilebilir (bk. el-Bakara 2/2; Âl-i İmrân 3/9; en-Nisâ 4/157; el-En‘âm 6/116; Hûd 11/62; İbrâhim 14/10; en-Necm 53/28). Ayrıca bilginin hissî veya aklî idrakle ilişkisini gösteren veya bu iki çeşit idraki özdeş kılan şuur, fehm ve fıkh gibi terimlere de dikkat çekilmelidir (bk. el-Bakara 2/154; el-İsrâ 17/44; el-Enbiyâ 21/79). Kur’ân-ı Kerîm’deki duyma, algılama, düşünme, kavrama, bilme ve inanma hadiselerine ait çok sayıda âyeti bilgi kavramı açısından yorumlamak mümkündür. Bu âyetler, bilgi hakkında ortaya atılabilecek meselelerin disiplinli ve sistemli bir şekilde tahlilini mümkün kılar.

Kaynakları, değeri ve objeleri ne olursa olsun dinî, felsefî, ilmî, teknik ve amiyane bilgiler genel bilgi kavramının belli derece ve tarzlarıdır. Bu anlamda bilgi insanlık kadar eskidir veya bir özne olarak insan var olduğundan beri ona ait bilgi hep var olmuştur. Ancak bilginin bizzat kendine yönelmesi, yani bilgi olayını inceleme çabası felsefî düşüncenin ortaya çıkışıyla başlar. Meselâ milâttan önce VI ve V. yüzyıllarda Grek felsefesinde sofistler, Eflâtun ve Aristo’da bilginin bir problem olarak ele alındığı görülür. Bu meselelerin XIX. yüzyılda J. F. Ferrier tarafından konulan adıyla “epistemoloji” (bilgi teorisi) disiplini altında incelenmesinden önce XVII. yüzyılda John Locke ve XVIII. yüzyılda David Hume adlı filozofların insan zihni ve anlama melekesi üzerine giriştikleri tahliller, bilginin kaynağı meselesini modern felsefenin tartışma gündemine getirmişti. Bu tartışmalar insan aklı ve bilgisini bütün yönleriyle eleştiren Immanuel Kant’ın (1724-1804) hareket noktasını oluşturdu.

Aynı konularda İslâm düşünce tarihi boyunca geliştirilen düşünceler, öncelikle Kur’ân-ı Kerîm’in sunduğu perspektiflere sahip olmakla birlikte, çeşitli fikir akımlarının insan, âlem ve Tanrı tasavvurlarının hâkimiyeti altında farklılık arzetmiştir. İslâm düşüncesinde fizikle metafiziğin iç içe algılanışı, bilgi ile inancın

birbiriyle yakın ilişkisi, insanın bilme eylemiyle ilâhî mesajın sahip olduğu otoritenin birlikte değerlendirilişi, bilgi probleminin hem kelâmî hem felsefî hem de psikolojik muhtevalar kazanmasına yol açmıştır. Kelâmî muhtevayı tayin eden en önemli meselelerden birini Allah'ın ilmi ile insanın bilgisi arasındaki karşılaştırmalar oluşturmuştur. Allah'ın ilmi ve kelâmı, ilâhî sıfatlar bahsi içinde yer yer hararetlenen tartışmalarla yorumlanmış ve çeşitli fırkaların doğmasına yol açmıştır. İslâm filozofları ise Allah'ın ilmi ile yaratmasını neredeyse özdeş sayarak meselenin teolojik muhtevasına ontolojik bir öz katmışlar, mutasavvıflar da ilâhî ilme daha ziyade bilginin gerçek kaynağı açısından yaklaşmışlardır.

Kelâmcıların, epistemolojik çalışmalarını öncelikle bilginin imkânı meselesi üzerinde yoğunlaştırdıkları ve daha sonra bilginin kaynağını incelediklerí görülür. Filozoflar ise epistemolojik meseleleri rasyonel psikoloji çerçevesinde incelemişlerdir. Mutasavvıfların yaklaşımında ilk göze çarpan husus, onların nazarî bilme eylemiyle "kazanılmış" (kesbî) bilgiye karşılık ledünnî bilgiye (tasavvufî sezgi) daha çok önem atfedici tavırlardır. İslâm düşünce tarihinin epistemoloji alanında sahip olduğu birikim içinde bu üç ana akımın mensupları arasında cereyan eden fikrî tartışmalar önemli bir yer tutmaktadır.

Kelâmcıların en genel anlamıyla bilginin insan için mümkün olduğu fikri üzerinde önemle durmaları, hem nazarî karakterli kelâm ilmi için sağlam bir temel tesis etmek, hem de "sûfestâiyye" (sofistler) adı altında inceledikleri akımların, objektif bilginin imkânından kuşku duyan veya onu tamamen imkânsız gören septik ve relativist tutumlarını şiddetle reddetmek içindir. Kelâmcılar, "eşyanın hakikati sâbittir" şeklindeki kategorik hükümleriyle eşyanın objektif ve bilinebilir bir gerçekliğe sahip olduğunu belirtirken esasen bilginin mümkün olduğunu vurgulamak istemişlerdir. Bu esası anlamlı kılan bir diğer görüş de Allah'ın bu âlemi bütünüyle belli bir nizam içinde yaratmış olduğu inancıdır. Bilginin kaynağı meselesi ise duyumculuk, akılcılık gibi kesin sınırlandırmalara gitmeksizin genellikle "bilgi edinme yolları" (esbâbü'l-ilm) başlığı altında incelenmiş ve bunlar sıhhatli işleyen duyular, sağlıklı akıl ve doğru haber şeklinde tesbit edilmiştir. Bir bilgi kaynağı olarak aklın gücü ve önceliği üzerinde ısrar eden Mu'tezile bir tarafa bırakılırsa sözü geçen konuya Mâtürîdî'den (ö. 333/944) önceki kelâmcıların önem verdiği söylenemez. Ondan itibaren

bilgi meselesi müstakil başlıklar altında hemen bütün kelâmcılar tarafından ele alınmaya başlanmıştır. Nitekim Mâtürîdî'nin çağdaşı olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin bilgi meselesini müstakil olarak ele almamasına karşılık daha sonra gelen ünlü kelâmcıların eserlerinde bu konunun ağırlık kazandığı görülür. Bunlar arasında Bâkıllânî'nin (ö. 403/1012) Kitabü't-Temhîd'i, Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/ 1037) Usûlü'd-dîn'i, Cüveynî'nin (ö. 478/ 1085) el-İrşâd'ı ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) el-Muhassal'ı sayılabilir.

Mâtürîdî'ye göre bilen insan ile bilinen eşya arasında irtibat kurulabilir; bu irtibat gerçektir ve bunun sonunda meydana gelen bilgi ârızî, hayalî veya izâfî olmayıp hakikati yansıtır. Çünkü eşyanın sabit bir gerçekliği vardır. İnsanın Allah ve gayb hakkındaki bilgilerini de kâinatın bizzat kendi varlığı temin eder; çünkü gözlenebilen kâinat görünmeyen bir âleme ve nihayet Allah'a delâlet etmektedir (Kitâbü't-Tevhîd, s. 45, 129-130, 153 vd.).

Gazzâlî öncesi Eş'arî kelâmcılarından Bâkıllânî ve Cüveynî'nin üzerinde ittifak ettikleri tarife göre ilim, "bilgiye konu olan şeyi olduğu gibi bilmektir", yani bilginin objesine tam uygun olmasıdır (et-Temhîd, s. 25; el-İrşâd, s. 12). Cüveynî'nin aktardığı tariflerden birine göre bilgi "bilinen nesnenin mahiyeti hakkında aydınlanmadır". Ancak Cüveynî bu tarifi eksik bulmuştur. Çünkü "aydınlanma" (tebeyyün), nesne hakkında bilgisizlik veya gaflet halinden sonra bilgiye ulaşma anlamına gelir. Oysa kuşatıcı bir bilgi tarifi hem kadîm ilmi (Allah'ın bilgisi) hem de hâdis ilmi (insan bilgisi) kapsamalıdır. Bu şekilde Cüveynî bilginin teolojik muhtevasına da işaret etmektedir. Abdülkahir el-Bağdâdî ise "ilim hayatla nitelenen varlığın, sayesinde âlim olduğu bir sıfattır" şeklinde bir tarif vermek suretiyle bilenle hayat sahibi oluş arasındaki kopmaz ilgiyi, bir başka deyişle insan açısından akıl ile bilgi arasındaki sıkı ilişkiyi vurgulamaktadır (Usûlü'd-dîn, s. 5). Eş'arîler geleneklerine uygun olarak özellikle Mu'tezile'nin ileri sürdüğü tariflere karşı kesin bir tavır almaktadırlar. Bunun gerekçesi Mu'tezile'nin bilgi ile inancı aynı saymasıdır. Nitekim Kâ'bî, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi Mu'tezile kelâmcıları bilgiyi, "bir şeyi realitesine uygun bir şekilde tanıyıp benimsemektir" diye tanımlamışlardır. Bu tanımla taklidî imanın bilgi kavramının dışında tutulmak istendiği ortadadır ve buna Eş'arîler karşı çıkmışlardır. Ayrıca onlara göre bilgi bir çeşit özel inanç olsaydı her bilenin

aynı zamanda inanan kişi olması gerekirdi; halbuki Allah için âlim denildiği halde inanan denilemez (Bağdâdî, s. 5-6).

Kelâm ilminde duyularla elde edilen bilgi zorunludur. Duyular dolaysız bilginin, akıl yürütme (nazar) ise kazanılmış (iktisâbî) bilgilerin kaynağıdır. Akıl veya şuur insandaki mantık ve matematik ilkeler gibi ilk bilgiler yanında haz, elem, sevinç, sağlık vb. tecrübelerin idrakini de sağlar (Bâkıllânî, s. 7-8; Bağdâdî, s. 8-9; Râzî, s. 16 vd.). Mu‘tezile idraki özel bir bünyenin varlığına bağlamakla esasta onun maddî olduğunu savunurken (bk. Eş‘arî, s. 339-340) Eş‘arîler idrakin mânevî bir keyfiyet olduğu fikrinde ısrar etmişlerdir. Onlara göre idrak Allah tarafından yaratılmış bir arazdır; bir şeyin varlığının şuurudur. Aynı şekilde beş duyu ile elde edilen duyumlar bu âlemde Allah'ın âdeti gereği belli bir düzen içinde meydana gelirler, yani dış dünyaya ait duyumlar da Allah'ın sürekli yaratmasının konusudurlar. Bu yüzden onlara ancak mecazi anlamda duyum denebilir. Akıl ile elde edilen bilgi de ya zorunludur, yani aklın doğrudan doğruya verisidir, yahut da akıl yürütme ile elde edilir. Bu sonuncusuna nazarî bilgi de denir. Yine kelâmcılara göre gerçeğe uygun haber (haber-i sâdık) doğru bilgidir. Çünkü burada da realiteye uygunluk şartı gerçekleşmektedir. Bu haber ya yalan söylemek üzere bir araya gelmeleri imkânsız bir topluluk tarafından verildiği (mütevâtir haber), yahut da peygamber tarafından bildirildiği için doğrudur ve kesin bilginin ifadesidir. Ancak mütevâtir haberin akıl ve gözleme dayalı bilgilerle çelişmemesi gerekir. Peygamberin getirdiği haberin yorumunda aklın ne nisbette ölçü alınacağı hususu kelâmcılar arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar aklın sınırlı oluşuyla ilgilidir. Mu‘tezile, Ehl-i sünnet kelâmcılarına nazaran akla daha geniş yetkiler tanıyarak bir şeyin iyi yahut kötü olduğunu şeriat gelmeden önce aklın bilebileceğini öne sürer. "Hüsün-kubuh" meselesini doğuran bu tartışmada Ehl-i sünnet, bütün dinî bahislerin sem‘î (naklî) olduğu inancını vurgular. Ancak Mâtürîdî, Allah'ın varlığı ve birliği hakkındaki bilgiye ulaşmanın insan aklı için mümkün olduğunu belirtmiştir.

Ne var ki bu, imanın bütünüyle bilgiden ibaret olduğu anlamına gelmez. Zira bir şeyi bilmek onun zorunlu olarak tasdiki demek değildir. Aynı şekilde bilmemek de inkârı gerektirmez. Fakat bilgi kalp ile tasdikin oluşmasında çok büyük rol oynayabileceği gibi bilgisizlik de inkâr ve yalanlamaya yol açabilir (Kitâbü't-Tevhîd, s. 380-381).

İslâm felsefesinde bilgi meselesi bir ölçüde mantık, daha geniş olarak da "ilmü'n-nefs" (psikoloji) çerçevesinde ele alınmıştır. Bu son disiplin, bilen özne olarak insanın fizyolojik yapısını da hesaba katar ve onu bir bütün olarak kabul eder. Dolayısıyla insanın bilgiye nasıl ulaştığı meselesi bütün duyu, algı, vehim, hayal, düşünce ve bilme merhaleleri dikkate alınarak sistematik bir doktrin içinde çözümlenebilmektedir. Bu doktrin içinde akılcılık, duyumculuk, deneycilik, sezgicilik denilen mutlak sınırlamalara gerek duyulmaksızın duyu, akıl, deney, sezgi ve ilham yollarına fonksiyonel anlamlar kazandırılır. Şu var ki akıl, insanı diğer canlılardan ayıran nefis cevherinin düşünme melekesi (en-nefsü'n-nâtıka) olarak bilgiyi asıl mümkün kılan güçtür. Ana hatlarıyla Fârâbî tarafından ortaya konan (bk. el-Medînetü'l-fâzıla, s. 87-104), ancak İbn Sînâ tarafından eş-Şifâʾ adlı eserin "Kitâbü'n-Nefs" bölümünde ayrıntılarıyla açıklanan İslâm psikolojisi, düşünme ve bilme eylemlerinin tahliline hareket noktası teşkil edecek çok ciddi bir felsefî doktrine sahip olmuştur. Her şeyden önce düşünen ve bilen bir özne olarak nefsin (mânevî ben) mevcudiyetini temellendiren İbn Sînâ felsefesi, dış dünyanın hem mümkün hem de zorunlu olan objektif gerçekliğini ispat etmekle bilgiyi mümkün kılan özne ve nesne arasındaki ilişkiyi felsefî bir esasa bağlamayı başarmıştır. Dış dünyanın gerçekliğini kavramada vazgeçilmez görünen illiyyet doktrinini de gerek tabiatın gerekse zihnî yapının özüne yerleştiren İbn Sînâ, eserden illete ve nihayet ilk illete ulaşmak suretiyle fizik ve metafizik âleme ait bilgilere ulaşılabileceğini belirtmiştir (bk. DETERMİNİZM; İLLİYYET).

En genel ifadesiyle fizik dünya hakkındaki bilgi, insan aklının dış dünyaya yönelmesi ve fizikî nesnelerin formlarını maddesinden soyutlayarak kavramasıyla oluşmakta, varlığın maddesi yani kendisi ise bilinmez olarak kalmaktadır. Bu anlamda bilme bir soyutlama işlemidir. Bu işlemle önce nesnelerin sûretleri kavranarak tasavvurlara (tasavvurât), bu tasavvurlar yardımıyla da önermeler şeklindeki tasdiklere (tasdîkāt) ulaşılır. Tasavvurât, nesneleri tarif etmede kullanılan ilk bilgiler veya kavramlardır. Olumlu ya da olumsuz önermelerle ifade edilen tasdîkāt ise kıyas şekillerinin meydana getirilmesini sağlar. Soyutlama işlemi, duyuların dış dünya hakkında sağladığı verilerden başlar; bu cüz'î (tikel) verilerin hayalî ve fikrî konular haline gelmesi beş duyu, ortak duyu, tasavvur, hayal, vehim ve hâfıza güçlerinin iştirakiyle gerçekleşir. Hayal ve fikir seviyesinde nesneler

maddesinden zihnen soyutlanmış olsalar da maddî özellik ve şartlarından tamamıyla soyutlanmamışlardır. Bu yüzden hâlâ cüz'î formlar halindedirler. Son merhalede bu formları tam bir soyutlama ile küllî ve soyut bilgiye ulaştıran güç teorik akıldır. Şu halde soyut kavramlar, akıl kendilerine ulaşmadığı sürece fiilen akledilmiş olmadıkları için kuvve halinde "mâkuller" olmaktadır. Ancak aklın bilme, mâkulün de bilinme sürecinde kuvve halinden fiil haline geçebilmeleri için hiçbir zaman kuvve halinde bulunmayan, daima aktif (faal) olan bir dış desteğe ihtiyaç vardır. İslâm felsefesinde "faal akıl" denilen bu destek ile insan aklının ilişkiye girmesi sayesindedir ki aklın fonksiyonunu yerine getirip bilgiye ulaşması mümkün olur (İbn Sînâ, s. 221-250). Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından Cebrâil ile özdeşleştirilen faal aklın İbn Rüşd tarafından dış dünyanın sürekli ve fiilî gerçekliği olarak yorumlandığı görülmektedir (bk. İTTİSÂL). İlk iki filozofa göre ilham ve vahye dayalı bilginin de kaynağı olan bu "melekî güç" bilge (hakîm) ile peygamberi, bulundukları farklı epistemolojik alanlara rağmen aynı bilgi kaynağında buluşturur.

Bilginin nebevî kaynağı ve imkânı konusundaki bu telakkileriyle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bir ölçüde İşrâkîliğe yaklaştıkları gözlenmektedir. Aklın istidlâlî (discursive) işleyişine gerek kalmadan sonuca ulaşmasını hads (sezgi) ve ilham terimleriyle açıklayan İbn Sînâ, aklî-kalbî sezginin zirveye ulaştığı insan olarak peygamberi görür. Peygamber, filozofun "kudsî akıl" adını verdiği bir güç sayesinde ve melekî bir aydınlanma ile öğrenime gerek kalmadan varlığın işleyişini bir hamlede kavrayan insandır. İlham ise vahyin özel bir şekli olarak hakîmin mazhar olduğu bir aydınlanmadır.

Tasavvuf, keşif ve ilhamı entellektüel bir çabanın sonucu olarak değil ahlâkî bir arınma ve yaşama sonunda sağlanan ilâhî bir lutuf olarak görür. "Tatmayan bilmez, ulaşmayan idrak edemez" özdeyişinin işaret ettiği tasavvufî bilgi (Gazzâlî, Miʿyârü'l-ʿilm, s. 141), tamamıyla şahsî bir zevk ile ulaşıldığı için başkalarına aktarılamaz. Ancak bu bilgiye ulaşmanın yolu gösterilebilir ki bu da tamamen mânevî bir seyrü sülûk*ten ibarettir. Bu yola intisap etmek, kişiyi belli tasavvufî tecrübeler eşliğinde bilginin ilâhî kaynağına götürür. Bu kaynak nihayette Allah'tır; bu yüzden o "ledünnî" (Tanrı katından olan) bir bilgidir. Mutasavvıfın gözünde bu kaynağa nisbetle duyular ile istidlâlî aklın aczi apaçık olduğundan inceleme ve araştırmaya dayalı, dolaylı ve güvensiz olan nazarî yola girmektense kalbi

her türlü kötü duygulardan temizleyerek ilâhî ilhama hazırlamak daha kestirme ve daha güvenilir bir yoldur. Tasavvufî bilgi, kısaca kalbin Allah'ın nuruyla aydınlanmasıdır ve sûfînin kazancı değil Allah'ın lutfudur (Gazzâlî, İhyâʾ, III, 19).

İslâm düşünce tarihinin büyük sentezcilerinden Gazzâlî kelâm, felsefe ve tasavvufun temel epistemolojik yaklaşımlarını tek bir sistem halinde birleştirmiş görünmektedir. Bilgi için güvenilir bir kaynak bulma, bilgiye konu olan alanların birbirine karıştırılmaması için bilgiye bir sınır tayin etme, nihayet akıl, duyu ve ilham gibi bilgi kaynaklarını tenkit etme çabası en güçlü ve sistemli bir şekilde bu düşünür tarafından gösterilmiştir. "İçinde şüphenin asla bulunmadığı bilgi" diye nitelendirdiği kesin bilgiyi arayan Gazzâlî'nin (bk. el-Münkız mine'd-dalâl, s. 4-5) meseleye daha ziyade bilginin değeri açısından yaklaştığı görülmektedir. Gazzâlî'nin geniş ölçüde İbn Sînâ'dan aldığı, sonraki mantıkçılarca da bazı küçük farklarla benimsenen bir tasnife göre bütün bilgi türleri kesin bilgiler (yakīniyyât), kanaatler (i'tikādât) ve zannî bilgiler (zanniyyât) olmak üzere üç esaslı terim altında toplanır. Bunlar da kaynağı ve değeri bakımından yedi kategoriye ayrılır. 1. İlk bilgiler (evveliyyât). Saf akıldan çıkan a priori bilgiler. 2. İç gözlemler (el-müşâhedâtü'l-bâtıniyye). İnsanın kendi açlık, susuzluk, sevinç, keder gibi beş duyudan kaynaklanmayan psikolojik idrakleri. 3. Dış dünyaya ait duyumlar (el-mahsûsâtü'z-zâhire). Duyu organlarından edinilen intibalar. 4. Tecrübî bilgiler (mücerrebât). Birbirini takip eden iki olayın defalarca tekrarlanmasından sonra ortaya çıkan zihnî alışkanlıklara

dayalı tecrübeler. 5. Tevâtür yoluyla edinilen bilgiler (el-ma'lûmât bi't-tevâtür). Algı ile ilgisiz olan, çok sayıda güvenilir kişinin verdiği haberin akıl tarafından benimsenmesiyle edinilen bilgiler. 6. Varsayımlar (vehmiyyât). Gerçekte var olup olmadığı bilinmeyen şeylerin var sayılmasıyla oluşan bilgiler (meselâ idrak edilen varlıklara kıyas yapılarak ulaşılan, "Her varlığın mekânı vardır" önermesi gibi). 7. Yaygın kabüller (meşhûrât). Doğru kabul edilecek kadar üzerinde ittifak edilmiş bilgi ve önermeler (meselâ, "Yalan kötüdür" hükmü gibi).

Bilgi konusunda gerek Gazzâlî gerekse ondan önce ve sonra ortaya konan fikrî birikim, İbn Rüşd ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi büyük düşünürlerin

de katkılarıyla, hâlâ bütün yönleriyle tahlile muhtaç ve bütün farklılıklarıyla modern epistemoloji için dahi ilham kaynağı olabilecek önemli doktrinlere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿilm”, “ihâta” md.leri; et-Taʿrîfât, “ilm” md.; Tehânevî, Keşşâf, “ʿilm”, “maʿrife” md.leri; İsmail Fennî, Lugatçe-i Felsefe, “connaissance” md.; Kindî, Resâʾil, I, 169; Fârâbî, Kitâbü’l-Burhân, Tahran Üniversitesi Aga Muhammed Mişkât Kütüphanesi, nr. 10/240, vr. 175ª-b; a.mlf., el-Medînetü’l-fâzıla, Beyrut 1985, s. 87-105; a.mlf., ʿUyûnü’l-mesâʾil (el-Mecmûʿ içinde), Kahire 1325/1907, s. 65; a.mlf., Fusûl münteze ʿa (nşr. Fevzi M. en-Neccâr), Beyrut 1986, s. 51; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, III, 385; Eş‘arî, Makālât (Ritter), s. 158-163, 337-343, 490-491; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, s. 3-17, 45, 129-130, 153 vd., 380-381; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 7-8, 25-31; İbn Sînâ, De Anima (nşr. Fazlur Rahman), London 1970, s. 221-250; Bağdâdî, Usûlü’d-dîn, Beyrut 1981, s. 5-33; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 12; Gazzâlî, İhyâʾ (Beyrut), III, 18-20; a.mlf., el-Munkız mine’d-dalâl (trc. Hilmi Güngör), İstanbul 1948, s. 4-5; a.mlf., Miʿyârü’l-ʿilm, s. 46-48, 60-62, 138-153; a.mlf., Mihakkü’n-nazar fi’l-mantıḳ (nşr. Muhammed Bedreddin en-Na‘sanî), Beyrut 1966, s. 57-66; Fahreddin er-Râzî, Muhassal: Kelama Giriş (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 13-33; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 217-227; Hanifi Özcan, Matüridi’de Bilgi Problemi (doktora tezi, 1985, AÜ İlâhiyat Fakültesi); Necip Taylan, Gazzalî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri, İstanbul 1989; Hüseyin Atay, “Kur’an’da Bilgi Teorisi”, AÜİFD, XVI (1968), s. 155-176; Marie Bernard, “İlk Mu‘tezilîlerde İlim Kavramı” (trc. Şerafettin Gölcük), İİFD, sy. 2 (1977), s. 321-339; Mehmed Dağ, “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV, Ankara 1980, s. 97-114; a.mlf., “İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 5, Samsun 1991, s. 3-34; D. B. Macdonald, “İlim”, İA, V/2, s. 973-974; Ed., “ʿIlm”, EI² (İng.), III, 1133-1134.

Necip Taylan

BİLGİ MECMUASI

Türk Bilgi Derneği tarafından I. Dünya Savaşı öncesinde yayımlanan akademik hüviyette aylık fikir dergisi.

İstanbul'da Teşrînisâni 1329-Haziran 1330 (Ekim 1913-Haziran 1914) tarihleri arasında toplam olarak yedi sayı yayımlanan derginin müdürü Celâl Sahir'dir (Erozan). Dergi, eski Maarif Nâzırı Emrullah Efendi, Akçuraoğlu Yusuf, Ahmed Agayef (Ağaoğlu), Celâl Sahir, Ziya Gökalp, Köprülüzâde Mehmed Fuad ve Doktor Nâzım gibi II. Meşrutiyet sonrası yıllarında şöhret kazanan Osmanlı aydınlarının, Fransız Akademisi'ni (Académie Française) örnek alarak doğrudan doğruya araştırmaya ve bilgi birikimine yönelik bir akademi oluşturma amacıyla kurdukları Türk Bilgi Derneği'nin yayın organıdır.

"Türkiyat", "İslâmiyat", "Hayâtiyat", "Felsefe ve İçtimâiyat", "Riyâziyat ve Maddiyat" ile "Türkçülük" adları altında altı şubeden meydana gelen dernek ilk planda "memlekette hakiki usul ve ihtisas üzerine müesses ilmî bir cereyan vücuda getirmek" amacıyla kurulmuş olup o dönemin kendi alanlarında isim yapmış fikir ve ilim adamlarıyla yazar ve siyasî şahsiyetlerini bir araya toplamıştır. Bu isimler arasında dergi yazarlarından başka Necib Âsım (Yazıksız), Ahmed Refik (Altınay), Hüseyinzâde Ali (Turan), Bursalı Mehmed Tâhir, Fuad Râif (Köse) (Türkiyat şubesi); Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım, Halim Sâbit (Şibay), Ebü'l-Ulâ, Mansûrîzâde Said, Halil Nimet (İslâmiyat şubesi); Bahâeddin Şâkir, Âkil Muhtar (Özden), Tevfik Rüşdü (Aras), Adnan (Adıvar) (Hayâtiyat şubesi); Emrullah Efendi, Fâik Sabri (Duran), Lutfi Fikri (Tozan), Mehmed Câvid (Felsefe ve İçtimâiyat şubesi); Sâlih Zeki (Riyâziyat ve Maddiyat şubesi); Ömer Seyfeddin, Celâl Esad (Arseven), Hüseyin Câhid (Yalçın), Hamdullah Subhi (Tanrıöver), Salâh Cimcoz, Kâzım Nâmi (Duru), Mehmed Emin (Yurdakul) (Türkçülük şubesi) ile 1910-1915 yılları arasında İstanbul'da bulunan Rus asıllı Parvus (Alexandre Helphand) ve İttihatçılar'la yakın münasebetleri bulunan Dârülfünun müderrislerinden Moiz Kohen (Tekin Alp) bulunmaktadır.

Başta tarih, dil, edebiyat ve felsefe olmak üzere sosyoloji, sanat tarihi, mimari, siyaset, İslâmiyet, eğitim, pedagoji, tıp, iktisat ve matematik konularında devrine göre oldukça ileri bir seviyede akademik hüviyette ilmî makalelerin yer aldığı derginin hemen her sayısı bir kitap hacmindedir. Daha çok kültürel mahiyette Türkçülük ideolojisinin hâkim olduğu dergide iktisadî konulardaki yazılar derneğin fahrî üyesi Parvus tarafından kaleme alınmıştır. Derginin ilk sayısında Türk edebiyatı tarihinde tezkirecilik anlayışından modern anlamda edebiyat tarihine geçişte bir dönüm noktası kabul edilen Fuad Köprülü'nün meşhur "Türk Edebiyatı Tarihinde Usul" adlı makalesi, altıncı sayısında da derneğin nizamnâmesiyle her şubede görev alan üyelerin adları ve ayrıntılı bir çalışma programı yayımlanır.

Dergide yer alan diğer önemli makaleler arasında Ahmed Agayef'in "İslâmiyet'ten Evvel Arablar" (nr. 1, s. 53-62), Akçuraoğlu Yusuf'un "Osmanlı Saltanatı Müessesatı Tarihine Dair Bir Tecrübe" (nr. 1, 2, s. 82-96, 117-134), Muallim İsmâil Hakkı'nın (Baltacıoğlu) "El İşlerinin Terbiye Nokta-i Nazarından Tedkiki" (nr. 3-4, s. 197-224, 329-363), Parvus'un "Türkiye'nin Mâlî Esareti" (nr. 3, s. 225-253) ve "Türkiye İçin Mâlî Esaretten Kurtuluş Yolları" (nr. 5, s. 437-477), Rızâ Tevfik'in "Felsefe-i Umumiyyeye Medhal" (nr. 6, 7, s. 541-552, 676-703), Köprülüzâde Mehmed Fuad'ın "Hoca Ahmed Yesevî" (nr. 6, s. 611-645) ve Andon B. Tıngır'ın "Türk Dilinde 'ne' Edât-ı Selbi" (nr. 6, s. 664-667) adlı yazıları bulunmaktadır.

İslâmiyet'ten önceki Araplar'dan Osmanlılar'da saltanat müessesesine, eski Yunan'da ahlâk felsefesinden felce, kalp hastalıklarına ve tifoya, Galata borsasından Türk atasözlerine kadar çok değişik konularda araştırma ve incelemelerin bulunduğu derginin oldukça geniş bir yazar kadrosu vardır. Yazarları arasında yukarıda zikredilenlerden başka şu

isimler de yer almaktadır: Abdullah Cevdet, Selânikli Doktor Rifat, Şerefeddin (Yaltkaya), Oktay Kaan (Akçuraoğlu Yusuf), M. Zekeriya (Sertel), Mimar Mukbil Kemal, Seyyid Hâşim, Mehmed İzzet, A. Zeki Velidi (Togan), Ali Muhtar, Müfid Râtıb ve Mustafa Şeref.

BİBLİYOGRAFYA

Zafer Toprak, “Türk Bilgi Derneği (1914) ve Bilgi Mecmuası”, Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri, İstanbul 1987, s. 247-254; a.mlf., “II. Meşrutiyet’te Fikir Dergileri”, TCTA, I, 128; Ziya Bakırcıoğlu, “Bilgi Mecmuası”, TDEA, I, 431.

Abdullah Uçman

BİLGRÂMÎ

(bk. ABDÜLCELÎL-i BİLGRÂMÎ).

BİLİRKİŞİ

(bk. EHL-i VUKUF).

BİLMEN, Ömer Nasuhi

(ö. 1883-1971)

Türkiye Cumhuriyeti'nin beşinci Diyanet İşleri başkanı, fıkıh ve tefsir âlimi.

1883'te (hicrî Rebîülevvel 1300, Rûmî 1299) Erzurum'un Salasar köyünde doğdu. Babası Hacı Ahmed Efendi, annesi Muhîbe Hanım'dır. Küçük yaşta iken babasının vefatı üzerine Erzurum Ahmediyye Medresesi müderrisi ve nakîbüleşraf kaymakamı olan amcası Abdürrezzak İlmî Efendi'nin himayesinde yetişti. Amcasından ve Erzurum müftüsü Narmanlı Hüseyin Efendi'den ders okudu. İki hocası da yakın aralıklarla ölünce İstanbul'a gitti (1908) ve Fatih dersiâmlarından Tokatlı Şâkir Efendi'nin derslerine devam edip icâzet aldı (1909). Ayrıca Ders Vekâleti'nce açılan imtihanı kazanarak dersiâmlık şehâdetnâmesi aldı (1912). Bu arada okumakta olduğu Medresetü'l-kudât'ı da bitirdi (1913). Arapça ve Farsça'yı çok iyi bilen, Türkçe ile birlikte üç dilde şiir yazabilen Ömer Nasuhi Bilmen bir ara Fransızca'ya da merak sarmış ve bu dili de tercüme yapacak kadar öğrenmişti.

Eylül 1912'de Beyazıt dersiâmı olarak göreve başladı. Temmuz 1913'te Fetvâhâne-i Âlî müsevvid mülâzımlığına tayin edildi. Bir yıl sonra başmülâzımlığa terfi edip Ağustos 1915'te Hey'et-i Te'lîfiyye üyesi oldu. 18 Mayıs 1916'da Dârülhilâfe Medresesi Kısm-ı Âlî fıkıh müderrisliğine, Nisan 1917'de Mahkeme-i Temyîz Şer'iyye Dairesi terekeye müteallik İ'lâmât telhîs mümeyyizliğine nakledildiyse de Mayıs 1920'de tekrar Hey'et-i Te'lîfiyye üyeliğine getirildi. 1922 yılında Meclisi Tedkîkāt-ı Şer'iyye üyeliğine nakledildi ve aynı yıl bu dairenin kaldırılması üzerine dersiâmlığa devam etti. 1923'te Sahn Medresesi kelâm müderrisi oldu; fakat bu medrese de bir yıl sonra kapatıldı. 14 Şubat 1926'da İstanbul Mütfülüğü müsevvidliğine, 16 Haziran 1943'te de İstanbul mütfülüğüne getirildi. 30 Haziran 1960 tarihinde Diyanet İşleri başkanlığına tayin edildi ve henüz bir yılını doldurmadan 6 Nisan 1961'de emekliye ayrıldı. Uzun memuriyet hayatı boyunca öğretmenlik hizmetinde de bulunan Ömer

Nasuhi Bilmen, Dârüşşafaka Lisesi'nde yirmi yıla yakın bir süre ahlâk ve yurttaşlık dersleri okuttu. İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda ve Yüksek İslâm Enstitüsü'nde usûl-i fıkıh ve kelâm dersleri verdi. Hayatının sonuna kadar ilmî çalışmalarını sürdürdü ve sekiz ciltlik tefsirini emekli olduktan sonra yazdı. 12 Ekim 1971'de İstanbul'da vefat eden Ömer Nasuhi Bilmen Edirnekapı Sakızağacı Şehitliği'ne defnedildi.

Ömer Nasuhi Bilmen İstanbul müftülüğüne tayin edildiği tarihten itibaren vefat edinceye kadar gerek ilmî ve ahlâkî otoritesi, gerekse samimi dindarlığı ve tevazuu ile dinî konularda Türkiye'de müslüman halkın başlıca güven kaynağı olmuştur. İnançta, ibadet ve ahlâkta Ehl-i sünnet mezhebini şahsında tam bir liyakatla temsil ettiği için herkesin saygı ve sevgisini kazanmıştı. Şüphesiz bunda yaşadığı sürece aktif politikanın dışında kalmasının da önemli rolü vardır. Aslında Diyanet İşleri başkanlığından on ay gibi çok kısa bir süre içinde ayrılmasının gerçek sebebi, o günkü yönetimin Türkçe ezan ve benzeri konularda Ömer Nasuhi Bilmen'i kendi politik amaçlarına alet etmeye kalkışmasıdır. Zira Bilmen de selefleri gibi dinî meseleler söz konusu olunca asla taviz vermeyen bir yapıya sahipti. Nitekim 1960'lı yıllarda dinde reform imajını Türkiye'nin gündeminde tutmak için büyük çaba gösteren çevrelere karşı, "Bozulmayan bir dinde reform mu olur" diyor ve İslâm'ın ortaya koyduğu iman, ahlâk ve hukuk ilkelerinin orijinalliğini, evrenselliğini kendinden beklenen liyakat ve cesaretle savunuyordu.

Beş yıl süreyle bulunduğu Hey'et-i Te'lîfiyye üyeliği Ömer Nasuhi Bilmen'e tam bir hukuk formasyonu kazandırmıştır. Burada derleyip tanzim ettiği malzemeyi Hukūk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kāmûsu adlı eserinde değerlendirdi. Bu kitap yayımlandığı zaman akademik çevrelerde büyük bir yankı uyandırmıştı. Onun Türkiye çapında tanınmasını sağlayan diğer önemli bir eseri de Büyük İslâm İlmihali'dir. Ömer Nasuhi Bilmen, eski dersiâmlardan Cumhuriyet döneminde telifle meşgul olan birkaç âlimden biridir. Kendisi Erzurum ağzı ile konuştuğu halde eserlerinde kullandığı üslûp ağdalı fakat mükemmel denecek kadar sağlamdır. Gençlik döneminde yazdığı Türkçe ve Farsça şiirlerinde de duygu, düşünce ve ölçü açısından oldukça başarılıdır.

Eserleri. Hayatının büyük bir kısmını telifle geçiren ve temel İslâmî ilimler

alanında çok sayıda eser veren Ömer Nasuhi Bilmen'in başlıca eserleri şunlardır: 1. Hukūk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kāmûsu*. Mezhepler arası mukayeseli sistematik bir İslâm hukuku kitabı olup Latin harflerinin kabulünden sonra Türkiye'de İslâm hukuku sahasında kaleme alınmış ilk ve en muhtevalı eserdir. İlk olarak İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi tarafından basılan eserin (I-VI, İstanbul 1949-1952) daha sonra sekiz cilt halinde birçok baskısı yapılmıştır. 2. Büyük İslâm İlmihali. Akaid hakkında özet bilgilerle başlayan kitapta ibadetle ilgili konulara geniş yer verilmiş ve fıkıh kitaplarında "Kerâhiyyet ve İstihsan" başlığı altında ele alınan yeme, içme, giyim ve alışverişle ilgili dinî hükümler açıklanmıştır. Eserin son kısmı İslâm ahlâkına ve siyere ayrılmıştır. Önce fasiküller halinde neşredilen (İstanbul 1947-1948) kitap daha sonra tek cilt olarak birçok defa basılmıştır. Dilinin ağır olmasına rağmen şimdiye kadar 2.5 milyonun üstünde basılarak erişilmesi güç bir rekor kırmış bulunan eser, Türkiye'de uzun yıllar

ihmal edilen halkın dinî bilgilerle ilgili ihtiyacının giderilmesinde önemli bir boşluğu doldurmuştur. 3. Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri (I-VIII, İstanbul 1963-1966). Eserde önce sûreler ve muhtevaları hakkında kısa bilgi verildikten sonra âyetlerin meâli yer almakta, ardından her âyetin sade bir üslûpla izah ve tefsiri yapılmaktadır. Tefsirin daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır. 4. Büyük Tefsir Tarihi (I-II, Ankara 1955-1961). İki kısımdan oluşan eserin birinci kısmı (I, 9-176) usûl-i tefsire, ikinci kısmı ise tefsir tarihine ayrılmıştır. Bu kısımda önce "mümtaz tabaka" diye adlandırdığı ashabı ele alan müellif, daha sonra, vefat tarihlerine göre on dört tabakaya ayırdığı müfessirler hakkında bilgi vermektedir. II. cildin sonunda 663 tefsir kitabıyla bunların müelliflerini ihtiva eden alfabetik bir liste vardır. Bunu kırk altı tefsire ait ek bir liste takip etmekte, daha sonra da Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili çeşitli ilimlere dair 489 kitabı ve bunların müelliflerini kapsayan bir liste yer almaktadır. Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır. 5. Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler (İstanbul 1947). 6. Sûre-i Fethin Türkçe Tefsiri İ'tilâ-yı İslâm ile İstanbul Tarihçesi (İstanbul 1953, 1972). 7. Hikmet Goncaları. 500 hadisin tercüme ve izahını ihtiva etmektedir (İstanbul 1963). 8. Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul 1955). Geniş bir girişle altı bölüm ve sonuç kısmından oluşan ve yeni ilm-i kelâm çığırında yazılmış olan eserde başlıca itikadî ve kelâmî konular yanında İslâm inançlarına ters düşen bazı modern felsefî akımlar da tenkit edilmeye

çalışılmıştır. 9. Mülehhas İlm-i Tevhid Akaid-i İslâmiye (İstanbul 1962, 1973). 10. Yüksek İslâm Ahlâkı (İstanbul 1949, 1964). 11. Dinî Bilgiler (Ankara 1959). Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çeşitli görevler için yapılan imtihanlara girecek kimseler için sorulu cevaplı olarak hazırlanmış bir eser olup tefsir, hadis, kelâm, usûl-i fıkıh, vakıf, ferâiz ve siyer konularını ele almaktadır. Eserin daha sonra da birçok baskısı yapılmıştır.

Beyânülhak, Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd mecmualarında çeşitli makaleleri yayımlanan Ömer Nasuhi Bilmen'in ayrıca gençlik yıllarında Farsça olarak yazıp Türkçe'ye çevirdiği Nüzhetü'l-ervâh (İstanbul 1968) adlı bir divançesiyle 1322'de (1904) yazdığı İki Şükûfe-i Taaşşuk (bk. Ahmet Selim Bilmen, s. 99-168) adlı bir romanı da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ömer Nasuhi Bilmen'in Diyanet İşleri Başkanlığı'nda bulunan sicil dosyası; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 797; Osman Öztürk – Bekir Topaloğlu, Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslâmî Eserler Bibliyografyası (1923-1973), Ankara 1975, s. 154; Ahmet Selim Bilmen, Ömer Nasuhi Bilmen: Hayatı-EserleriAnılar, İstanbul 1975; Veli Ertan – Hasan Küçük, Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi, Din Müesseseleri ve Din Alimleri, İstanbul 1976, s. 103-107; Albayrak, Osmanlı Ulemâsı, V, 379-380; Vehbi Vakkasoğlu, Osmanlıdan Cumhuriyete İslâm Alimleri, İstanbul 1987, s. 79-110; Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü: 1924-1989 (nşr. Diyanet İşleri Başkanlığı), Ankara 1989, s. 20; Hulusi Yavuz, "Erzurumlu Ömer Nasuhi Bilmen'in İlim ve Kültür Tarihimizdeki Yeri ve Te'siri", Siyaset ve Kültür Tarihi Açısından Osmanlı Devleti ve İslâm, İstanbul 1991, s. 207-218; Orhan Balcı, "Diyanet İşleri Başkanlarımız", Diyanet Gazetesi, sy. 336, Ankara 1987, s. 14, 17.

Rahmi Yaran

BÎMARHÂNE

(bk. BÎMÂRİSTAN).

BÎMÂRİSTAN

بيمارستان

İslâm dünyasında klasik hastahanelerin genel adı.

Bîmâr (hasta) kelimesinden yer adı yapmakta kullanılan -istân ekiyle türetilmiş Farsça bir isimdir. Halk arasında ve daha çok “tımarhane” anlamında bu kelimeden bozulmuş mâristan adının kullanıldığı, bunun da müslüman İspanya’da malastan/marastan, Mısır’da murustan, Mağrib’de morstan / mestran şekline dönüştüğü görülür. İlk islâm hastahanelerinin gelişmesinde büyük rol oynayan ve Hz. Peygamber döneminin ünlü hekimi Hâris b. Kelede’nin de tıp tahsil ettiği İran’daki Cündişâpûr hastahane ve tıp okulunun bîmâristan adıyla anılmasının, bu deyimin erken dönemlerden itibaren Araplar arasında da benimsenmesine yol açtığı söylenebilir. İlk müslüman Karahanlı hakanı Tamgaç Buğra Han’ın 1065’te Semerkant’ta tesis ettiği hastahanenin Arapça vakfiyesinden, Orta Asya müslümanlarının bîmâristan yerine dârülmerza, Selçuklular’ın ise dârülâfiye, dârüşşifâ tabirlerini kullandıkları anlaşılmaktadır. Osmanlılar dârüşşifâ ile birlikte daha çok dârüssıhha, şifâhâne, bîmârhâne ve tımarhane kelimelerini kullanmışlar, XIX. yüzyıldan itibaren de özellikle Avrupa’daki gibi modern sağlık kuruluşlarının tesisiyle buralara hastahane demeyi tercih etmişlerdir. Bugünkü Arap dünyasında ise müsteşfâ kelimesi yaygın bulunmaktadır.

İlk Bîmâristan Tesisleri ve Doğu İslâm Dünyası. İlk İslâm bîmâristanının Hz. Peygamber tarafından, Hendek Gazvesi sırasında yaralanan Sa‘d b. Muâz ve diğer yaralılar için seyyar savaş hastahanesi olarak kurulduğu eski İslâm kaynaklarında şöyle anlatılmaktadır: “Hz. Peygamber yaralanan Sa‘d b. Muâz’ı, kendi mescidinde bulunan ve Eslem kabilesinden Rufeyde el-Ensâriyye adındaki kadına ait olan çadıra yerleştirdi. Rufeyde yaralıları tedavi ederdi; kendisini müslümanlardan yaralı ve hasta olanların hizmetine vakfetmişti. Hz. Peygamber, Hendek Gazvesi’nde Sa‘d b. Muâz’a ok isabet ettiği zaman yanında bulunanlara, “Sa‘d’ı Rufeyde’nin çadırına kaldırın ki onu sık sık ziyaret edebileyim” demişti (İbn Hişâm, II, 239; Ahmed Îsâ, s. 9).

İslâmiyet'ten önce dünyada ilk hastahanenin, mitolojik Kıptî Mısır Hükümdarı Manakyus (Menâkiyûş b. Uşmûn) veya ünlü Yunan hekimi Hipokrat tarafından evinin yanında İhsinüdûkiyün (إخسندوكين , Xenodokeion) adı altında açıldığından bahseden Makrîzî, İslâm'da ilk hastahaneyi 88 (707) yılında Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik'in kurduğunu ve buraya hekimler tayin ederek onlara maaş bağladığını, diğer taraftan cüzzamlı hastaların ortalıkta gezinmelerini önlemek için bunların tecrit edilmesini emrettiğini, cüzzamlılara ve körlere erzak tayin ettiğini söyler (el-Hıtat, II, 405). Osmanlı tarihçisi Bostanzâde Yahyâ Efendi de Tuhfetü'l-ahbâb (Târîh-i Sâf) adlı eserinde, İslâm ülkelerinde ilk defa akıl ve beden hastalıklarının tedavisine mahsus hastahaneler yaptıran kişinin Halife Velîd b. Abdülmelik olduğunu kaynak zikretmeden kaydeder (s. 134). İbn Dokmak ise Emevîler döneminde Mısır'da Fustat'ın Kanâdîl sokağındaki Ebû Zübeyd'in evinin bîmâristana çevrildiğini yazmaktadır (el-İntisâr li-vâsitât ʿikdi'l-emsâr, IV, 99).

Emevîler döneminde kurulmaya başlanan bîmâristanların ilk parlak devri Abbâsî halifeleri zamanına rastlar. Bağdat'ın kurucusu olan ikinci Abbâsî halifesi Mansûr'un hastalığı sırasında, Sâsânîler döneminden beri faal olan Cündişâpûr hastahane ve tıp okulundan ünlü hekim Curcîs b. Buhtîşûʻun 148 (765) yılında Bağdat'a çağrılmasından sonra bu hastahaneden yetişen hekimlerin İslâm

tabâbetinin ve bîmâristanların gelişmesine önemli katkıları olmuştur.

Cündişâpûr tıp okulunun Sâsânî Hükümdarı I. Şâpûr tarafından 260 yılı dolaylarında, yanındaki hastahanenin de II. Şâpûr tarafından 350'de kurulup X. yüzyılın sonuna kadar hizmet gördüğü bilinmektedir. I. Hüsrev Enûşirvân zamanında (532-579), yani Hz. Muhammed'in doğduğu yıllarda hayli parlak bir devir yaşayan bu hastahane ve tıp okulunun gelişmesinde, 489'da Bizans'tan kovulan Nestûrî hekimlerle Buda zamanından beri ileri bir düzeye ulaşmış bulunan Hint tıbbının büyük rolü olmuştur. Abbâsîler döneminde de faal olan Cündişâpûr'daki tıp okulunu ve hastahaneyi Ahmed Îsâ Bey ilk İslâm hastahanelerinin başında zikrederse de (Târîhu'l-bîmâristânât fi'l-İslâm, s. 61-62) yapılan son araştırmalarla burada tıp tahsili yapabilmek için Nestûrî mezhebinde hıristiyan olmak şartının

arandığı tesbit edilmiş, dolayısıyla bu müessesenin İslâmî sayılamayacağı ortaya konulmuştur (Schöffler, s. 42). Ancak buranın İslâm tıbbının gelişmesinde ve ilk İslâm hastahanelerinin kuruluşunda büyük bir rol oynadığı muhakkaktır. Çünkü Hârûnürreşîd'in (786-809) yine Buhtîşû' ailesinden Cibrâîl b. Buhtîşû' b. Curcîs'i Bağdat'a çağırarak Kerhâyâ Kanalı kenarında Cündişâpûr'daki gibi bir hastahane kurdurduğu ve başına Cündişâpûr'dan ünlü hekim Ebû Yuhannâ Mâseveyh'i getirttiği, sonra da onun yerine oğlu Ebû Zekeriyyâ Yuhannâ b. Mâseveyh'in geçtiği bilinmektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 242-243, 246 vd.). Ayrıca Bermekî vezir ailesinin de Bağdat'ta kendi adlarıyla anılan bir hastahane kurdukları ve Hint tabâbetine rağbet ettiklerinden dolayı başına İbn Dehn adlı bir Hintli hekimi getirerek ona Sanskritçe tıbbî eserleri Arapça'ya tercüme ettirdikleri kaynaklarda belirtilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 305). Bağdat'ta ilk bîmâristanı tesis eden Hârûnürreşîd'in, kendisini tedavi için Cündişâpûr'dan getirttiği Hintli hekim Menkeh'e (Mankah) ünlü Hint hekimi Çanakya'nın (Şanak) eserini ve yine Hintliler'in ünlü Susruta-Samhita'sını tercüme ettirmesi (İbnü'n-Nedîm, s. 305; İbn Ebû Usaybia, s. 474-475), o dönemde antik Yunan ve Nestûrî tıbbının yanı sıra Hint tıbbının da İslâm tıbbı üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Hârûnürreşîd'in kurduğu bu hastahanenin faaliyetini ne zamana kadar sürdürdüğü bilinmiyorsa da daha sonra Bağdat'ta ve diğer şehirlerde açılan bîmâristanlara örnek teşkil ettiği muhakkaktır.

Halife Mütevekkil-Alellah'ın vezirlerinden Türk asıllı Feth b. Hâkān'ın 861'de Mısır'da Fustat'ın Meâfir semtinde (Makrîzî, II, 406), vezir Ali b. Îsâ b. Cerrâh'ın 914 yılında Bağdat'ın Harbiye semtinde işletmeye açtıkları bîmâristanlardan sonra gerek Bağdat'ta gerekse diğer yörelerde inşa edilen hastahanelerin sayısının arttığı ve X. yüzyılda İslâm hastahaneciliğinin ve tabâbetinin parlak bir devir yaşadığı görülmektedir. Ali b. Îsâ, Bağdat'takilerden başka Mekke ve Medine'deki bîmâristanların da yönetimiyle ünlü hekim Ebû Osman Saîd b. Ya'kub ed-Dımaşkī'yi görevlendirmişti (İbn Ebû Usaybia, s. 316). Daha önce ise Halife Mu'tazıd-Billâh devrinde (892-902) onun gulâmı Bedr tarafından Bağdat'ta Dicle'nin doğu yakasındaki Muharrem semtinde bir bîmâristan tesis edilmişti (a.g.e., s. 301). Büveyhîler'den Mecdüddevle'nin annesi adına Bağdat'ın Sûku Yahyâ semtinde kurulan Bîmâristânü's-Seyyide, ünlü hekim Sinân b. Sâbit tarafından 1 Muharrem 306'da (14 Haziran 918) hizmete açılmıştı. Bu

bîmâristanın aylık masrafları 600 dinara ulaşmaktaydı (İbnü'l-Kıftî, s. 195; İbn Ebû Usaybia, s. 302). Hekim Sinân b. Sâbit'in tavsiyesi üzerine Halife Muktedir-Billâh, Bağdat'ın Bâbüşşâm tarafında 918 yılında kendi adıyla anılan Bîmâristânü'lMuktedirî'yi kurdu ve masrafları için buraya ayda 200 dinar tahsis etti (İbnü'l-Kıftî, s. 194-195; İbn Ebû Usaybia, s. 302). Muktedir-Billâh'ın vezirlerinden İbnü'l-Furât Bağdat'ın doğu yakasındaki Derbülmufaddal semtinde bir bîmâristan kurmuş, kendisinden sonra vezir olan Hâkanî, hekim Sâbit b. Sinân b. Sâbit'i 925'te buranın başına getirmişti (İbn Ebû Usaybia, s. 304-305). Türk asıllı Emîrü'l-ümerâ Ebü'l-Hasan Beckem de Vâsıt şehrinde bir dârüzziyâfe (aşevi) ile 941'de Bağdat'ta Dicle'nin batı kenarında eskiden Hârûnürreşîd'in sarayının bulunduğu küçük tepeye, hekim Sinân b. Sâbit'in tavsiyesi üzerine kendi adıyla anılan bir bîmâristan tesis etmişti (İbnü'l-Kıftî, s. 193; İbn Ebû Usaybia, s. 304; Mez, s. 357).

Taşradaki hastahaneler hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte bu devirde Vâsıt, Rakka, Anadolu'nun güneyinde Meyyâfarikın, Harran, Antakya, Nusaybin, Türkistan'ın Merv, İran'ın Rey, Şîraz, İsfahan ve Sicistan'ın Zerenc şehirlerinde çeşitli bîmâristanların mevcut

olduğu bilinmektedir (Terzioğlu, Diss. TU, s. 42-52; Ahmed Îsâ, s. 198, 201-202, 204, 266-269). Abbâsîler döneminde hastahanecilik ve halk sağlığı alanındaki gelişmenin bir kanıtı da ünlü hekim Sinân b. Sâbit'in tavsiyesi ve vezir Ali b. Îsâ'nın emriyle hekimlerin her gün hapishanelere gidip hasta muayene etmeleri ve onlar için çeşitli ilâçlar hazırlamalarıdır (İbn Ebû Usaybia, s. 301). Yine vezir Ali b. Îsâ'nın bir fermanı ile Aşağı Irak'ta Sevâd bölgesi köylerine hekimlerle birlikte bir seyyar hastahanenin gönderildiği ve tabip Sinân b. Sâbit'le vezir Ali b. Îsâ'nın yazışmalarından bu seyyar bîmâristanda müslümanlarla birlikte gayri müslimlerin de muayene ve tedavilerinin yapıldığı öğrenilmekte (İbnü'l-Kıftî, s. 193; İbn Ebû Usaybia, s. 301), böylece o dönemdeki bîmâristanları seyyar ve sabit olarak ikiye ayırmak mümkün olmaktadır.

O dönemde her türlü hastalığın tedavi edildiği tam teşekküllü birer hastahane görünümünde olan bîmâristanlardan başka sadece akıl hastaları ile meşgul olan tekke niteliğinde hastahanelerin de bulunduğu, Halife Mütevekkil-Alellah zamanında (847-861) ünlü dilci Müberred tarafından

Bağdat ile Vâsıt arasındaki Deyrihizkıl'da kurulmuş böyle bir müessesenin ziyaret edilmesinden anlaşılmaktadır. Deyrihizkıl'daki bu hastahane hakkında IX ve X. yüzyıl müellifleri tarafından geniş bilgi verildiğine göre (Ya'kūbî, s. 321; Mes'ûdî, IV, 89; Yâkūt, II, 540-541) hiç şüphesiz burası, sadece delilerin tedavisine tahsis edildiği belgelerle ispat edilebilen en eski psikiyatrik hastahane olma vasfına, Avrupalılar'ın bu hususta ileri sürdükleri 1409'da İspanya'da kurulan Hospital General Valencia'dan veya 1404'te altı akıl hastasının yatırıldığı bilinen Londra'daki Bethlehem Hastahanesi'nden daha lâyıktır (Terzioğlu, Diss. TU, s. 42). IX. yüzyılda bîmâristanlarda diğer hastaların yanı sıra akıl hastalarının da tedavi edildiğini gösteren en güzel örnek olarak, 872 yılında Türk asıllı Ahmed b. Tolun'un Mısır'da Fustat'ta kurduğu kendi adıyla anılan bîmâristanı zikretmek mümkündür. Bugün hâlâ ayakta duran İbn Tolun Camii'nin yanında bir çifte hamamla birlikte yaptırılan İbn Tolun Bîmâristanı hakkında Makrîzî'nin verdiği bilgilerden, burada hastaların özel hastahane elbiseleriyle yattıkları, hekimler tarafından tedavi edildikleri, ilâç ve yemeklerinin önlerine getirildiği öğrenilmektedir. İbn Tolun'un, inşası için 60.000 dinar tahsis ettiği bu bîmâristana köle ve askerler dışında zengin fakir herkes kabul edilirdi. İbn Tolun her cuma hastahaneye giderek inceleme yapar, hekim ve hastalarla görüşürdü. Bu ziyaretlerinden birinde, deli olmadığı halde tedavi altına alındığını iddia eden akıl hastalarından birisi kendisinden Arîş'te yetişen bir elma arzu ettiğini söyler. Bunun üzerine Ahmed b. Tolun hemen elmanın temin edilmesini emreder. Fakat deli elmayı eline alır almaz hükümdarın göğsüne fırlatır. Ahmed b. Tolun delinin hemen tecrit edilmesini emrederek hastahaneyi terkeder (el-Hıtat, II, 405-406). Yine Makrîzî'nin verdiği bilgilerden, tıp ve psikiyatri tarihinde büyük bir öneme sahip olan bu bîmâristanın 872 yılında kurulmasına rağmen, teknik imkânlar bir tarafa bırakılırsa, hasta bakım ve hizmetleri yönünden bugünkü modern hastahanelerin vasıflarını taşıdığı anlaşılmaktadır. Mısır'da İbn Tolun'dan sonra devlet kuran İhşîdîler'in dördüncü hükümdarı Kâfûr el-İhşîdî de 957 yılında Fustat'ta Bîmâristânü'l-Esfel adıyla anılan bir hastahane tesis etmişti (Makrîzî, II, 406; Ahmed Îsâ, s. 74).

İslâm dünyasının X. yüzyılda kurulan en ünlü hastahanesi, Bağdat'ın batısında Dicle'nin kenarında Büveyhî Emîri Adudüddevle'nin 981 yılında yaptırdığı Bîmâristân-ı Adudî'dir (İbn Ebû Usaybia, s. 211, 342, 349, 415-

416; Ebü'l-Ferec, s. 299). Burasının Halife Mansûr tarafından inşa ettirilen Huld Sarayı'ndan hastahaneye çevrildiği de söylenir (İA, II, 199). Bîmâristân-ı Adudî, Dicle nehrinden özel bir sistemle suyunu alan konforlu bir klinik niteliğindeydi. Bir rivayete göre hastahane kurulmadan önce Ebû Bekir er-Râzî şehrin çeşitli yerlerinde ağaçlara et parçaları asarak bir süre bekletmiş ve etin en geç çürüdüğü semtte bu hastahanenin yapılmasını istemiştir; ayrıca Adudüddevle Râzî'yi 100'den fazla hekim arasından bizzat seçmiştir. Ancak Râzî bîmâristanın kuruluşundan elli yıl önce ölmüş olduğundan burada çalışmasına imkân yoktur. İbn Ebû Usaybia'nın da işaret ettiği gibi (s. 415) bu yanlışlığın sebebi, Bîmâristân-ı Adudî ile Râzî henüz hayatta iken Bağdat'ta kurulan Bîmâristânü'l-Mu'tazıdî'nin yazılışının (العضدي- المعتضدي) benzerliği olsa gerektir (EI², I, 1224). İlk kurulduğu zaman hastahanede, aralarında dahiliyeci, göz hekimi (kehhâl), cerrah ve ortopedist (mücebbir) gibi uzmanların da bulunduğu yirmi dört hekim çalışıyordu (İbnü'l-Kıftî, s. 235-236; İbn Ebû Usaybia, s. 415). Bîmâristanda haftada iki gün ve iki gece nöbet tutan hekim Cibrâîl b. Ubeydullah b. Buhtîşû'un aldığı maaş ayda 300 dirhemdi (İbnü'l-Kıftî, s. 148). Selçuklular zamanında Sultan Tuğrul'un (1040-1063) emriyle veziri Amîdülmülk el-Kündürî veya Bağdat'ın ileri gelenlerinden Şeyh Abdülmelik b. Yûsuf tarafından yeniden düzenlenen hastahanede hekim sayısı yirmi sekize çıkarılmış ve yoğun bir şekilde tıp eğitimine de başlanarak burası o dönemin en büyük tıp merkezine dönüştürülmüştür (Bündârî, s. 32-33; İbnü'l-Fuvâtî, s. 64; Ahmed Îsâ, s. 189-190). 17 Mayıs 1184 tarihinde Bağdat'ı ziyaret eden İbn Cübeyr, bir saraya benzettiği bu hastahanede hekimlerin pazartesi ve perşembe günleri hastaları muayene ederek gereken ilâçları tavsiye ettiklerini belirtmektedir (erRihle, s. 201). Moğollar'ın 1258'de Bağdat'ı zaptetmesine kadar faal olan Bîmâristân-ı Adudî'den bugüne hiçbir iz kalmamıştır. Selçuklular döneminden önceye ait herhangi bir İslâm hastahanesi günümüze kadar harabe halinde dahi ulaşmadığı gibi Ebû Bekir er-Râzî'nin Kitâb fî sıfâti'l-bîmâristânî'si ve XI. yüzyılda Meyyâfarikın Hastahanesi'nin başhekimi olan Zâhidü'l-ulemâ el-Fârikī'nin Kitâbü'l-Bîmâristânât'ı gibi hastahaneler hakkında yazılmış çeşitli kitaplar da zamanımıza kadar gelmemiştir (bk. İbnü'l-Kıftî, s. 272; İbn Ebû Usaybia, s. 341, 414-415).

Kuzeybatı Afrika ve İspanya'da Bîmâristan Tesisleri. Mağrib ve Endülüs'te kurulan bîmâristanların hemen hiçbiri eski haliyle bugüne kadar

ulaşmamıştır. Tunus'ta bulunan en eski bîmâristan, Ağlebî Emîri I. Ziyâdetullah (817-838) tarafından Kayrevan şehrinin Dimne mahallesindeki büyük caminin yakınında tesis edilmişti. Bu bîmâristan hasta koğuşları, ziyaretçilerin bekleme odaları ve bir küçük mescidle dinî derslerin verildiği bir dershaneden meydana geliyor ve burada tayin edilmiş hekimlerle Sudanlı hasta bakıcı kadınlar hastaların tedavileriyle meşgul oluyorlardı (Hasan Abdülvehhâb, s. 907, 916; Hamarneh, s. 375). Zerkeşî'ye göre Tunus'ta hasta ve sakat müslümanlar için ilk hastahaneyi Hafsî sülâlesinden Ebû Fâris yaptırmış ve binanın inşaatı 1420'de tamamlanmıştı (Târîhu'd-devleteyn, s. 102).

Fas'taki ilk büyük bîmâristan hakkında mevcut yegâne bilgi, Merakeş'te Muvahhidler Sultanı Ya'kūb el-Mansûr (1184-1199) tarafından kurulmuş olduğudur. Hastahanelerin yapımına büyük önem veren bu sultan sarayına İbn Tufeyl, İbn Rüşd, İbn Zühr el-Hafîd ve oğlu Abdullah b. Hafîd gibi devrinin en ünlü hekimlerini çağırdıktan sonra müslümanlar için büyük bir hastahane inşa ettirdi; bu hastahane Abdülvâhid el-Merrâküşî'nin de tarif ettiği gibi muhteşem bir bina idi (el-Muᶜcib fî telhîsi ahbâri'l-Magrib, s. 209). Aynı hükümdarın ülkesinin çeşitli yerlerinde akıl hastaları, cüzzamlılar ve körler için de hastahaneler yaptırdığı bilinmektedir. Büyük Merînî sultanları Ebû Yûsuf Ya'kūb, Ebü'l-Hasan el-Merînî ve Ebû İnân el-Merînî bu tesisleri korumuşlar ve kendileri de ayrıca çeşitli hastahaneler inşa ettirmişlerdir. 1349-1358 yılları arasında hükümdarlık yapan Ebû İnân'ın çağdaşı İbn Battûta (ö. 1383), bu sultanın ülkesinin hemen her şehrinde bir hastahane yaptırdığını, buralarda çalışan hekimlerin ve kullanılan ilâçların masraflarını karşılamak üzere de çok sayıda vakıf kurduğunu belirtmektedir (erRihle, s. 43, 663). Daha sonra başa geçen hükümdarlar bu vakıfların gelirlerini kendileri almışlar, böylece hastahaneler gerileyerek ortadan kalkmışlardır. Merakeş'teki meşhur Muvahhid Hastahanesi hiçbir iz bırakmadan yok olmuş, aynı yerde Sa'dî Sultanı Abdullah el-Gālib Billâh'ın (1557-1574) kurduğu hastahane ise faaliyeti durduktan sonra kadınlar hapishanesi olarak kullanılmıştır (Selâvî, V, 39). Leo Africanus, XVI. yüzyılın başında Fas şehrindeki bir hastahaneyi tamamen harap halde gördüğünü, burasının mahkûmlarla tehlikeli akıl hastaları için tecrit yeri olarak kullanıldığını belirtmektedir (Description de L'Afrique, II, 78). Alevî Sultanı Mevlâ Abdurrahman 1247'de (1831-32) Selâ'da Seydî b. Âşir Türbesi'ne bitişik bir hastahane yaptırmıştı; fakat

yakın zamana kadar faaliyette olan bu hastahanede hastalar iyileşme umudunu hekimlerden değil türbede yatan ermişten bekliyorlardı.

Fas'ta cüzzamlılar genellikle şehrin dış mahallerinde hâre denilen semtlere yerleştirilirlerdi. Önceleri Fas-Tilimsân (Tlemsen) yolu üstündeki Bâbülhavha civarında toplanan bu hastalar, XIII. yüzyılın ilk yarısında Bâbüşşerîa'nın dışındaki mağaralara götürülmüşlerdir. Müslümanların hâkimiyeti altındaki İspanya'da ise cüzzamlıları tecrit için şehirlerin dışında özel hastahaneler (leprosarium) tesis edilmişti. Meselâ Kurtuba (Cordova) yakınlarında Vâdilkebîr'in (Guadalquivir) sol kenarındaki Münyetü Aceb Sarayı'nın yakınında böyle bir tesisin kurulduğu bilinmektedir (Lévi-Provençal, III, 434).

Makkarî'nin belirttiğine göre İslâmî devirde Kurtuba'da elli bîmâristan faal durumda idi (Nefhu't-tîb, II, 97; Schmidt, s. 5). Fakat İspanya'daki bu İslâm hastahaneleri hiçbir iz bırakmadan yok olmuşlardır. Yalnız Nasrî Sultanı V. Muhammed'in 1375 yılında Gırnata'da inşa ettirdiği bir bîmâristan İspanyollar tarafından darphâne olarak kullanılmaya devam etmiştir. Bu bina da 1844'te ortadan kaldırılmış, ancak Fransız mimarı Gailhabaud rölövelerini yapmıştır. Bu yaptığı rölöveden, bîmâristanın bir iç avlu etrafında sütunlu galerilerle çevrili iki katlı bir yapı olduğu ve kendisinden 100 yıl önce 1274'te Tokat'ta Muînüddin Süleyman Pervâne tarafından yaptırılan ve halen Gökmedrese adıyla ayakta duran Selçuklu hastahanesine (bugün müze) çok benzediği anlaşılmaktadır (Terzioğlu, Diss.TU, s. 58-62; Gailhabaud, VI, 414). Her ne kadar bugün Granada Müzesi'nde bulunan kitâbesinde buranın her türlü hastalığın tedavi edildiği, o güne kadar eşi görülmemiş güzellikte bir hastahane olduğu söyleniyorsa da bu ifade biraz mübalağalı gibidir; çünkü yalnız Endülüs genelinde değil Gırnata'da dahi buna benzer pek çok binanın varlığı bilinen bir husustur. İslâm sanatları tarihçisi E. Kühnel'in eski kaynaklara dayanarak yaptığı Nâsırîler dönemi Gırnata planında, şehrin surlarındaki kapılardan büyük camiye yakın olan batıdakine "Bâbülmâristan" denildiği görülmekte ve bu husus Elhamra Sarayı'nın yakınında yer alan V. Muhammed'in yaptırdığı bu bîmâristandan başka o civarda da bir bîmâristanın bulunduğunu göstermektedir (Terzioğlu, Diss.TU, s. 57, 58).

Endülüs'te İslâmî devir sona erdikten sonra da müslüman mimarlar

İspanyol prens ve prensesleri hatta papazları için sarayların yanı sıra hastahaneler de yapmışlardır. Meselâ Madrid'de Hospital de Latina, İspanyolca vakfiyesinde belirtildiğine

göre müslüman mimar Hasan tarafından inşa edilmiştir (Juan, s. 241). Bu hastahanenin cümle kapısı bugün hâlâ ayakta olup o zamanki İslâm ve Avrupa mimarisinin bir sentezidir.

Selçuklu Döneminde Bîmâristan, Bîmârhâne ve Dârüşşifâ Adı Altında Kurulan Hastahaneler. Selçuklular'ın 1055'te Doğu İslâm dünyasının hâkimi ve koruyucusu olarak Çin ve Hindistan'dan Akdeniz'e kadar yayılmalarının sadece Türk-İslâm tarihi için değil Avrupa tarihi için de bir dönüm noktası teşkil ettiği, ancak son zamanlarda yapılan araştırmaların ışığında anlaşılmaya başlamıştır. Avrupa'da Rönesans devrinin doğmasında Türkler'in oynadığı rol etraflıca incelendiğinde Selçuklular'ın Avrupa kültürünü, özellikle Avrupa tıbbını, hastahanelerini ve üniversite kuruluşlarını ne kadar çok etkiledikleri daha belirli bir şekilde ortaya çıkacaktır.

Bazı kaynaklarda belirtildiğine göre ilk Selçuklu hastahanesi ve tıp medresesi Alparslan'ın (1063-1072) veziri Nizâmülmülk tarafından Nîşâbur'da kurulmuştur (Sübkî, IV, 314). Ne yazık ki bu ilk Selçuklu medrese ve hastahanesi de Karahanlı Hükümdarı Tamgaç Buğra Han tarafından Semerkant'ta tesis edilen hastahane ve Bîrûnî'nin (ö. 1061 [?]) Kitâbü's-Saydele adlı eserinde zikrettiği Gazneliler döneminde Gazne'de bulunan hastahane gibi bugün ortadan kalkmış durumdadır (Terzioğlu, KOr., X/1-2, s. 144). Selçuklular'ın 1055'ten itibaren Bağdat, Şîraz, Berdesîr, Kâşan, Ebher, Zencan, Gence, Harran ve Mardin'de kurdukları bîmâristanlar da ortadan kalkmıştır.

Bugüne ulaşabilen Selçuklu bîmâristanlarından Şam'daki Nûreddin Hastahanesi (1154), Kayseri'deki Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Gıyâseddin Keyhusrev Tıp Medresesi (1206), Sivas'taki Keykâvus Dârüşşifâsı (1217), Divriği'deki Behram Şah'ın kızı Turan Melik'in hastahanesi (1228), Tokat'taki Gökmedrese denilen Pervâne Bey Dârüşşifâsı (1275) ile Çankırı'da Atabey Ferruh (1235) ve Kastamonu'daki Ali b. Pervâne hastahanelerinin (1272) incelenmesiyle Selçuklular'ın, bunların haç

şeklindeki dört eyvanlı planları ile sonradan Avrupa'da gotik mimarinin gelişmesinde rol oynayan kubbe konstrüksiyon özelliklerinin yanı sıra on iki hayvanlı takvimlerinden esinlenen hayvan figürleriyle ay ve güneş motiflerini birlikte Ön Asya'ya eski vatanları Türkistan'dan getirdikleri anlaşılmaktadır. Selçuklu bîmâristanları, sadece günümüze ulaşan en eski İslâm hastahaneleri oldukları için değil aynı zamanda Avrupa'da İslâm kültürünün en etkili dönemini teşkil eden Haçlı seferleri sırasında faal bulundukları için de dünya hastahane tarihi ve hastahanelerin genealojisini araştırma açısından büyük öneme sahiptirler.

Selçuklular döneminde genel bîmâristanlardan başka sadece akıl hastalarının tedavisiyle uğraşan Bağdat'taki Deyrihizkıl Tekkesi gibi müesseselerle cüzzamlıların tecrit edilerek bakıldığı miskinler tekkesi veya cüzzamhâne denilen hastahaneler de kurulmuş ve bunlardan Anadolu'da bulunanlar Osmanlılar tarafından yakın zamanlara kadar işletilmiştir. Meselâ Afyon dolaylarındaki Karacaahmet Tekkesi ile Burdur yakınlarında Onacak'taki Melek Dede Türbesi bunlardandır. Erzurum civarında şimdiki adı Deli Baba olan köyde akıl hastalarının tedavisiyle uğraşan Selçuklular'a ait böyle bir tekkenin XV. yüzyılın başlarında faal olduğu, İspanya kralının Timur'a gönderdiği elçi Klavijo'nun seyahatnâmesinden öğrenilmektedir. Semerkant'a giderken buradan geçen Klavijo'nun yazdığına göre Deli Baba köyünde akıl hastalarının tedavisiyle meşgul olan dervişler yaşıyor ve buraya getirilen hastalar onların telkinleriyle ve meşguliyet tedavileriyle şifa buluyorlardı. Bu tekkenin kapısında bir püskül ve bir ay tasviri görülmekteydi (Klavijo, s. 79). Kayseri ve Sivas'taki Selçuklu şifâhânelerinde de ay ve güneş tasvirlerinin kazılı olması, Klavijo'nun verdiği bu bilgiye büyük bir değer kazandırmaktadır. Selçuklular döneminde Konya'da cüzzamlıların tecrit edildiği Sıracalılar Tekkesi denilen bir müessese

kurulduğu ve Sultan Alâeddin Bîmâristanı'ndan iki hekimin muayenesinden sonra cüzzamlı olanların buraya alındığı, F. Nafiz Uzluk'un Konya şer'iyye sicilleri üzerinde yaptığı araştırmalardan öğrenilmektedir (Terzioğlu, Heilkunst, s. 1). Selçuklular döneminde Kayseri, Sivas, Kastamonu ve Tokat'ta da buna benzer tesislerin bulunduğu Başbakanlık Arşivi'ndeki belgelerden anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 2).

Çeşitli hastalıkların tedavisi için birçok hamam ve kaplıcanın da kurulduğu Anadolu'daki esas Selçuklu hastahanelerini eski kaynaklardan elde edilen bilgilerin ışığında şu dört sınıfa ayırarak incelemek mümkündür:

1. Seyyar Bîmâristanlar. Selçuklu Sultanı Melikşah'ın ordusunda, tabiplerle hastaların ve alet edevatın 100 deve ile taşındığı bir seyyar bîmâristan vardı (Ünver, Selçuklu Tababeti, s. 11). Kaynaklara göre ünlü hekim Ebü'l-Hakem el-Bâhilî el-Endelüsî (ö. 1155), Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd'un (1118-1131) ordusundaki kırk deve ile taşınan ve karargâh yerlerinde kurulan seyyar bîmâristanda tabipti (İbnü'l-Kıftî, s. 405; İbn Hallikân, III, 123-124). Ayrıca Selçuklu Sultanı Mahmûd'un ordusunda Azîzüddin Ebû Nasr Ahmed b. Hâmid tarafından başka bir seyyar hastahane daha tesis edilmişti ki bunun hekim ve ağırlıkları da 200 deve ile taşınıyordu (Bündârî, s. 129-130). Mısır'da Memlük sultanlarının Selçuklular'ın bu geleneğini sürdürdükleri ve bir yere giderken seyyar hastahanelerini yanlarında götürdükleri bilinmektedir (Makrîzî, II, 200; Ahmed Îsâ, s. 14-15).

2. Kervansaray Bîmâristanları. Selçuklu İmparatorluğu'nun hemen her yöresinde, özellikle Anadolu'da kurulmuş olan kervansaraylarda, hastalanan yolcular için birer bîmâristan bulunduğu Kalkaşendî ve İbn Fazlullah el-Ömerî tarafından belirtilmektedir (Subhu'l-aʿşâ, XIV, 152-157; Mesâlikü'l-ebsâr, s. 10-14). Kayseri yakınlarındaki Karatay Hanı'nın vakfiyesinde yer alan hasta yolcuların tedavisi için ilâç ve meşrubat tayini hakkındaki şartlar, bu iki müellifin verdiği bilgiyi doğrulamaktadır (bk. Turan, s. 58).

3. Saray Bîmâristanları. Selçuklular döneminde saraylarda da bîmâristanlar kurulmuştu. Meselâ Kirman Selçukluları'ndan I. Turan Şah'ın (1085-1097) başşehri Berdesîr'in dışında bir saray ile onun güneyinde bir cami ve hepsi birbirine bitişik olmak üzere bîmâristan, medrese, hankah, hamam ve ribâttan oluşan bir yapı kompleksini 478 (1085-86) yılında tesis ettiği bilinmektedir (Bedâyiʿu'l-ezmân fî vekayiʿi Kirmân, s. 19). Turan Şah'ın sarayında kurduğu bu hastahane herhalde saray mensupları ve muhafızları için olsa gerektir. Çünkü daha sonra I. Muhammed de (1142-1156) şehir halkının ihtiyaçlarını karşılamak üzere Berdesîr'in dışında medrese, ribât, mescid ve kendi türbesiyle birlikte bir de bîmâristan inşa ettirmişti (a.g.e., s.

27). Selâhaddîn-i Eyyûbî, Selçuklu Atabegi Nûreddin Zengî'nin kumandanı iken Kahire'yi zaptettiğinde (1181) oradaki Fâtımî sarayının bir bölümünde bir hastahane kurmuştu (Ahmed Îsâ, s. 76-77). Şeref Han da bu hastahanenin bir saray hastahanesi olduğunu belirtmektedir (Şerefnâme, I, 92). Selçuklu saray hastahaneleri geleneği Osmanlılar'a ve Moğollar döneminde de Çin'e kadar tesir etmiştir.

4. Halkın Sağlığı ve Tıp Eğitimi İçin Kurulan Genel Hastahane Niteliğindeki Bîmâristanlar. Selçuklular döneminde ilk medrese ve ilk bîmâristanı Nîşâbur'da yaptıran vezir Nizâmülmülk, 1066 yılında Bağdat'ta yaptırdığı ünlü Nizâmiye Medresesi'nde bir hastahane kurmuştu (Hâfız-ı Ebrû, vr. 53[a]). Yine Bağdat'ta Alparslan'ın oğlu Melik Tutuş adına kurulan Bîmâristânü'l-Tutuşî de Tutuşiye Medresesi ile birlikte Nizâmiye Medresesi'nin yer aldığı Dicle'nin doğu yakasında bulunuyordu (Streck, I, 142; Sarre-Herzfeld, II, 161).

Selçuklular'dan bir süre önce Büveyhoğulları'ndan Adudüddevle tarafından Bağdat'ta kurulan Bîmâristân-ı Adudî'nin Cündişâpûr okulu gibi ünlü bir tıp merkezi olduğu ve Selçuklular zamanında Sultan Tuğrul'un emriyle Amîdülmülk el-Kündürî tarafından yeniden düzenlenmesinden sonra burada tıp eğitiminin de yapıldığı ve o dönemin en büyük tıp merkezine dönüştüğü kaynaklardan öğrenilmektedir (yk. bk.). Hastaların tedavisi yanında burada ayrıca devrin en ünlü hocaları tıp öğrencilerine ders veriyorlardı (Ahmed Îsâ, s. 188, 193 vd.; Elgood, A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate, s. 161-238). Cündişâpûr'daki tıp okulunda yetişen Sâbûr b. Sehl'in yazdığı Kitâbü'l-Akrâbâzîn el-kebîr'in, Selçuklular döneminde Bîmâristân-ı Adudî'de ilâçların hazırlanması için ana kaynak olarak kullanıldığı ve bu hastahanede Selçuklu Sultanı Sencer devrinde başhekimlik yapan İbnü't-Tilmîz'in de böyle bir akrâbâzîn ile diğer bazı eserler yazdığı ve tıp dersleri verdiği bilinmektedir (geniş bilgi için bk. AKRÂBÂZÎN).

Selçuklular döneminde ünlü bir tıp akademisi haline dönüşen Bîmâristân-ı Adudî'de eğitim gören öğrencilerin doktora tezi mahiyetinde bir risâle hazırladıkları, 1178 yılında Galenos'un hıfzıssıhhası

üzerine yazılan ve önsözünde baştabip Ebû Saîd el-Herevî tarafından okunup tez olarak kabul edildiği belirtilen Kitâbü Câlînûs fî tedbîri’s-sıhha adlı bir eserden anlaşılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3594). Bugüne ulaşmış en eski tıp doktora tezi olan bu çalışma, bu usulün Avrupa’daki tıp fakültelerini de etkilediği Selçuklular döneminde İslâm hastahanelerinin tıp eğitiminde ulaştıkları gelişmeyi göstermesi bakımından önemlidir.

Bağdat’ta 1223’te Halife Müstansır-Billâh tarafından inşa ettirilen Müstansıriye Medresesi de diğer ilimlerin yanı sıra içindeki hastahanede tıp eğitiminin yapıldığı bir üniversite mahiyetinde idi. Bu medresenin tesisinden sonra Bîmâristân-ı Adudî’nin önemini kaybetmeye başladığı ve Nizâmiye Medresesi ile birlikte her ikisinin de Hülâgû’nun Bağdat’ı zaptı sırasında harabeye döndüğü bilinmektedir.

Selçuklular döneminde Şam’da Atabeg Nûreddin Zengî’nin 1154’te kurduğu kendi adıyla anılan bîmâristan çok önemli bir tıp merkezi olarak ortaya çıkmıştır. Nûreddin Zengî bu hastahaneyi, Haçlı seferleri sırasında esir aldığı bir Frank kralından alınan fidye ile yaptırmıştı. İslâm dünyasında Bîmâristân-ı Âzam adıyla büyük bir üne sahip olan Nûreddin Bîmâristanı’nı kuruluşundan otuz yıl sonra ziyaret eden İbn Cübeyr, burada yapı bakımından birbirine benzeyen biri yeni, diğeri eski iki bîmâristanın bulunduğunu, yeni olanında yani Nûreddin Bîmâristanı’nda hekimlerin her gün sabahın erken saatlerinde viziteye çıktıklarını ve hastalara verilecek ilâçlarla yiyecekleri tayin ettiklerini söylemektedir (erRihle, s. 255-256). İbn Cübeyr’in sözünü ettiği eski bîmâristan, 1104’te ölen Suriye Selçuklu Hükümdarı Dukak b. Tutuş’un Şam’ın Bâbülberîd kesiminde tesis ettiği hastahane olsa gerektir; çünkü tarihçi İbn Asâkir de (ö. 1176) eserinde Dukak b. Tutuş’un Şam’daki bîmâristanından bahseder (Elisséeff, s. 267). Nûreddin Bîmâristanı, Orta Asya Türk evleri ve Selçuklu medreseleri gibi bir iç avlu etrafında çift eksenli haç şeklinde kurulmuş dört eyvanlı bir yapı olup orijinal haliyle bugüne kadar ulaşan en eski Selçuklu hastahanesidir. Burası aynı zamanda, XIII. yüzyılda yetiştirdiği ünlü göz hekimi ve tıp tarihçisi İbn Ebû Usaybia’nın Tabakātü’l-etibbâʾ adlı eserinde yazdıkları sayesinde tıp eğitiminin nasıl yapıldığına dair en geniş bilgiye sahip olduğumuz kurumdur.

İbn Ebû Usaybia, Nûreddin Zengî tarafından bu hastahanenin başhekimliğine getirilen Ebü'l-Mecd b. Ebü'l-Hakem'den bahsederken onun önce yanında asistanları olduğu halde koğuşlarda hastaları nasıl muayene ettiğini, onlara gerekli perhiz ve ilâçları tavsiye ettikten sonra girişin karşısındaki büyük eyvanda öğrencilerine çeşitli hastalık vak'alarını, Galenos, Râzî, İbn Sînâ gibi eski üstatların eserlerine ve kendi görüşlerine göre değerlendirerek nasıl açıkladığını ve günde üç saat pratiğe dayalı teorik dersleri nasıl verdiğini ayrıntılı bir şekilde anlatır ('Uyûnü'l-enbâ', s. 628). Burada hangi sınıflarda hangi derslerin ve kitapların okutulduğu belirtilmiyorsa da öğrencilere hasta yatağı başında pratik tıp eğitiminin verildiği ve buna dayalı teorik derslerde de özellikle Hipokrat, Galenos, Râzî ve İbn Sînâ'nın eserlerinin esas alındığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu hastahanede hocalık yapan Dahvâr'ın da Fahreddin el-Mardînî'den İbn Sînâ'nın el-Kanûn fi't-tıbb'ını okuduğu bilinmektedir. Nûreddin Bîmâristanı'nda önce göz hekimi, sonra müderris olan Dahvâr'ın burada yetiştirdiği öğrencilerden İbnü'n-Nefîs, el-Kānûn fi't-tıb'daki anatomi bölümü için yazdığı Şerhu teşrîhi'l-Kānûn li'bni Sînâ adlı eserinde İbn Sînâ'nın anatomiyle ilgili düşüncelerinin tenkidini yaparken Miguel Servedo (ö. 1558) ve Realdo Colombo'dan (ö. 1560'tan sonra) çok önce akciğer kan dolaşımını keşfetmiş ve doğru olarak tanımlamıştır (Meyerhof, s. 42; Ullmann, s. 176-177). Dahvâr'ın öğrencileri İbnü'n-Nefîs ile İbn Ebû Usaybia'nın yine bu hastahanede yetiştirdikleri öğrencilerden İbnü'l-Kuf da İbn Sînâ'nın el-Kanûn'una bir şerh yazmış ve William Harvey ile Malpigi'den önce kan dolaşımında kılcal (kapiler) sistemin varlığını ileri sürmüştür (Ullmann, s. 177).

Nûreddin Bîmâristanı örnek alınarak 1284'te Kahire'de Memlük Sultanı Mansûr el-Kalavun'un kurduğu Kalavun Bîmâristanı'nda da aynı şekilde teori ve pratiğe dayalı tıp eğitimi yapıldığı ve buranın

İbnü'n-Nefîs'in bağışladığı kitapları da ihtiva eden büyük bir kütüphaneye sahip olduğu bilinmektedir. Bu bîmâristan Kalavun tarafından, 8000 kişinin yaşadığı Kutbiyye adlı bir Fâtımî sarayı bazı değişiklikler ve ilâveler yapılmak suretiyle dört eyvanlı bir hastahane şekline sokularak yanında yer alan bir tıp medresesi ve kendi türbesiyle birlikte külliye biçiminde kurulmuştu (Makrîzî, II, 406-408; Herz, s. 1-43). Fransız mimarı Pascal Coste'in 1817-1826 yılları arasında planını yaptığı bu hastahane dört

eyvanlı olup bunların haçvari kesiştikleri merkezî mekânın bir kubbe ile kapalı olduğu da Evliya Çelebi'nin tarifinden anlaşılmaktadır (Seyahatnâme, Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 452, X, vr. 45[a]; Terzioğlu, Diss.TU, s. 91-97). Kaynaklara göre, Bîmâristânü'l-Mansûrî adıyla da tanınan Kalavun Bîmâristanı'nda Selçuklu hastahanelerindeki gibi her türlü hasta, hatta deliler dahi tedavi edilir ve çok sayıdaki hekim tarafından tıp öğrencilerine dersler verilirdi. Buranın Osmanlılar döneminde XVII. yüzyılda bile İslâm dünyasının en ünlü hastahane ve tıp merkezi olarak görev yaptığı bilinmektedir (Ahmed Îsâ, s. 44-48).

Selçuklular döneminde teori ve pratiğe dayalı tıp eğitiminin verildiği diğer bir önemli müessese de Kayseri'de 1204'te, Anadolu Selçuklu Hükümdarı Gıyâseddin Keyhusrev ile kız kardeşi Gevher Nesibe Hatun'un yan yana yaptırdıkları kendi adlarıyla anılan tıp medresesi hastahane kompleksidir (Gabriel, I, 90). Bugüne kadar eski halini muhafaza eden bu tıp merkezinde, Sultan Veled'in Kayseri hakkındaki bir şiirinden ünlü hekim ve astronom Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin de bir süre çalışmış olabileceği anlaşılmaktadır (Uzluk, s. 5). Şam'daki Nûreddin Bîmâristanı 1239'da genişletildiğinde Kayseri'deki bu hastahane ve tıp medresesinin örnek alındığı görülmektedir. Ayrıca bu dönemde Basra'da da bir tıp medresesinin tesisi, tıp eğitiminin artık tam olarak akademik bir mahiyet aldığını göstermesi bakımından önemlidir. Tahsilini Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde yapan ve Galenos'un osteolojiye ait yanlışlarını bulan ünlü hekim Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin (ö. 1231), Erzincan'da Mengücükoğulları'ndan Alâeddin Dâvud b. Behrâm'ın yanında çalışırken hükümdarın kızı Turan Melik'in Divriği'de yaptırdığı kendi adıyla anılan ve bugün hâlâ ayakta duran şifâhânenin inşasında hekim sıfatıyla fikir beyan etmiş olması, Selçuklu döneminde hastahanelere verilen önemin bir işaretidir.

Selçuklular'ın son döneminde Amasya'da kurulan hastahanede (1309) tıp eğitiminin İlhanlılar'dan sonra Osmanlılar'da da devam ettiğini gösteren güzel bir örnek, bu hastahanede on dört yıl hekim ve hoca olarak çalışan Türk âlimi Sabuncuoğlu Şerefeddin'in 1465 yılında Ebü'l-Kāsım ez-Zehrâvî'nin meşhur Kitâbü't-Tasrîf'ine ve kendi tecrübelerine dayanarak hasta ve hekim resimleriyle ameliyatların gösterildiği Cerrâhiyye-i İlhâniyye adıyla Türkçe bir eser yazması ve bu hastahanede öğrencisi olan Muhyiddin Efendi'nin daha sonra Osmanlı sarayında hekimbaşı, diğer bir

öğrencisi ve Mirʾâtü's-sıhha adlı eserin müellifi Gıyâs b. Muhammed İsfahânî'nin de vatanı İran'a döndüğünde Safevî şahının saray hekimi olmasıdır (Terzioğlu, TT, s. 28-32; Elgood, Safavid Medical Practice, s. X-XII).

Selçuklu hastahanelerinde İbn Sînâ, Râzî, Galenos ve Hipokrat'ın eserlerinin yanı sıra İsmâil b. Hasan el-Cürcânî'nin Zahîre-i Hârizmşâhî adlı akrâbâzîninin de ders kitabı olarak okutulduğu tesbit edilmiş bulunmaktadır. Sultan Sencer dönemi (1117-1157) hekim ve astronomlarından Türk asıllı Nizâmî-i Arûzî'nin Çehâr Makāle adlı eserinin dördüncü makalesinde ve yine Selçuklular döneminde 1082'de yazılan Kābûsnâme adlı Farsça eserde tıp öğrencilerine hangi sınıfta, hangi eserlerin okutulduğuna dair ayrıntılı bilgilere rastlanmaktadır. Bunlarda ve diğer kaynaklarda verilen bilgiler, Ortaçağ'da Salerno, Montpellier ve Paris gibi Avrupa'nın önemli şehirlerindeki tıp fakültelerinde okutulan kitapların listesiyle (bk. Schipperges, s. 105-109) karşılaştırıldığında Selçuklular dönemindeki hastahanelerin Avrupa'da yalnız tıbbı ve hastahane mimarisini değil tıp eğitimini de etkilemiş olduğu görülür.

Ortaçağ'da Selçuklu Hastahanelerinde ve Avrupa Tıp Mekteplerinde Okutulan Kitaplar. Selçuklular Dönemi (XI-XIV. yüzyıllar). 1. yıl. Huneyn b. İshak, el-Mesâʾil fi't-tıb, Medhal fi't-tıb; Hipokrat, Aforizmalar (Fusûlü Bukrâṭ), Mâʾü'ş-şaʿîr; Nîşâbûrlu Nîlî'nin bu üç eser hakkında yazdığı şerh. 2. yıl. Râzî, Kitâbü't-Tıbbi'l-Mansûrî; Galenos, Summeria Alexandrinorum (Galen'in on altı makalesi), Teşrîh-i Büzürk; Sâbit b. Kurre, Zahîre; Ebû Bekir Ecvînî, Hidâye; Ahmed Ferec, Kifâye (yahut Ehliye); Seyyid İsmâil b. Hasan el-Cürcânî, Zahîre-i Hârizmşâhî; Sehlî Mesîhî, Sad Bâb. 3. ve daha ileriki yıllar. Râzî, Kitâbü'l-Hâvî; Ali b. Abbas al-Mecûsî, el-Kitâbü'l-Melekî; İbn Sînâ, el-Kanûn fi't-tıb.

Salerno, Montpellier, Paris (XII-XVI. yüzyıllar). 1. yıl. Huneyn b. İshak (Johannitus), Isagoge in artem parvam Galeni; Hipokrat, Aphorismen, Prognostikon, De regimine acutorum. 2. yıl. Râzî (Rhazes), Liber de medicina admansorem; Galenos, Summeria Alexandrinorum; De malicia complexionis, De ingenio complexionis, De ingenio sanitatis, De simplici medicina, De morbo et accidenti, De crisi et critis diebus. 3. ve daha ileriki yıllar. Râzî, Liber Continens; Ali b. Abbas el-Mecûsî (Haly Abbas), Liber

regius; İbnü'l-Cezzâr, Viaticum; İbn Sînâ (Avicenna), Canon medicinae (XVII. yüzyılda Vallodolid'de Özel Avicenna Kürsüsü kurulmuştur). Selçuklular döneminde Bağdat'a kadar gelerek orada topladığı Râzî ve Ali b. Abbas el-Mecûsî gibi ünlü İslâm hekimlerinin eserlerini Salerno'da Latince'ye tercüme eden Constantin Africanus vasıtasıyla bu eserlerin Salerno ve diğer Avrupa tıp fakültelerinde ders kitabı olarak okutulması, Selçuklular döneminde kurulan hastahanelerde tıp eğitimi alanında erişilen ilmî seviyenin Avrupa'yı etkilediğini göstermesi bakımından önemlidir.

Selçuklu döneminde 1072'de hekimlik ahlâkı üzerine Kitâbü't-Teşvîki't-tıbbî adlı bir kitap yazan Saîd b. Hasan el-Mütetabbib, on iki bab ve bir hâtimeden oluşan eserinde hekim - hasta ilişkilerini anlatırken hekim adaylarının hastahanedeki eğitimleri sırasında nasıl davranmaları gerektiği hususuna ayrı bir bölüm ayırmıştır. XII. yüzyıl âlimlerinden Abdurrahman b. Nasr eş-Şeyzerî'nin hisbe* teşkilâtına dair yazdığı Nihâyetü'r-rütbe fî talebi'l-hisbe adlı eserde, hekimlerin mesleklerini icra edebilmeleri için muhtesibin huzurunda reîsületibbâ tarafından imtihan edilmeleri ve daha sonra "Hipokrat andı" içmeleri gerektiğinden söz edilmesi ve yemin metninin verilmesi çok önemlidir. Hipokrat andının Arapça'ya iyi bir tercümesi olan metindeki değişiklik, Yunan sağlık tanrıları yerine Allah'a yemin edilmesinden ibarettir. Selçuklular'daki bu kontrol sisteminin Katolik İspanya'da ve II. Friedrich zamanında (1197-1250) Sicilya'da aynen uygulandığı bilinmektedir. İslâm kültürüne olan hayranlığı ile ünlü II. Friedrich'in 1231'de çıkardığı Melfi yasasının tabâbeti ilgilendiren kısmında (Constitutiones

medicinales), hekimlik yapacak kişilere Salerno Tıp Okulu'nun hocaları tarafından imtihana tâbi tutulmaları ve kazandıkları takdirde yemin etmeleri mükellefiyetinin getirilmiş olması, Hipokrat andının Avrupa'ya Bizans'tan değil İslâm dünyasından geçtiğini göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Selçuklu Bîmâristanlarının Mimari Karakterinin Menşei, Avrupa ve Doğu Asya'daki Hastahane Yapılarında Görülen Selçuklu Tesirleri. Günümüze orijinal halleriyle ulaşan Şam'daki Nûreddin ve 1248'de inşa edilen Kaymerî hastahaneleriyle Kayseri'deki Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve yanındaki Gıyâseddin Keyhusrev Tıp Medresesi'nde göze çarpan ortak mimari karakter, bir iç avlu etrafında gruplanmış çift eksenli tertip ile dört

eyvanlı oluşlarıdır.

İlk Selçuklu medrese ve hastahanesinin Alparslan zamanında Nîşâbur'da kurulduğu göz önünde tutulduğunda Selçuklu hastahane ve medrese yapılarının menşeinin aynı kaynaktan ve aynı kültür bölgesinden geldiği sonucu ortaya çıkmaktadır. A. Godard dört eyvanlı medrese, cami ve kervansarayların menşeini Horasan'da Bâmiyân'da bulunan, XI. yüzyılda yapılmış Terken Hatun'un sarayı olduğu anlaşılan dört eyvanlı ev tipinde arar (AI, XV-XVI, 1-9). Ayrıca Orta Asya'da yapılan kazılarda haç şeklinde ve ortadaki avlusu kubbe ile örtülü ev tiplerine rastlanması, merkezî kubbeli dört eyvanlı medrese ve hastahane tipinin menşeinin bu evlerde aranması gerektiğini gösterir (Pugaçenkova, s. 142-158). Karahanlılar'ın İslâmiyet'i kabul eden ilk hakanlarından Tamgaç Buğra Han'ın Semerkant'ta 1065-1066 yıllarında kurduğu hastahane ile medresenin vakfiyesinin 1967'de, medresenin ise Nemzova tarafından 1969-1972 yılları arasında kazılarla ortaya çıkarılarak ilmî raporunun 1974'te yayımlanması ile Selçuklular'ın Nîşâbur, Hargird ve Bağdat'ta ilk medreseleri tesis ettikleri dönemde Semerkant'ta da Tamgaç Buğra'nın medrese kurduğu, hatta bu vakfiyeye göre Semerkant'ta daha önce tesis edilen Kadî Hasan b. Ali'nin medresesinin mevcut olduğu kesinlik kazanmıştır. Tamgaç Buğra Han'ın hastahanesi de vakfiyesinden anlaşıldığı üzere onun vakfettiği bir evde kurulduğuna göre herhalde Nemzova'nın kazılarıyla ortaya çıkan ve hastahane ile aynı zamanda (1066) vakfedilen Tamgaç Buğra Han'ın medresesi gibi tipik dört eyvanlı bir Orta Asya evi karakterindeydi.

1154'te Şam'da Nûreddin Zengî'nin kurduğu ve bugün hâlâ ayakta duran Nûreddin Hastahanesi gibi bu tip dört eyvanlı yapıların menşeini, milâttan önce 150 yıllarında Mezopotamya'da Asur'da tesis edilen Partlılar dönemine ait sarayda aramak yerine yine Orta Asya ev ve saray yapılarında aramanın daha doğru olacağını, son yıllarda Orta Asya'da yapılan arkeolojik araştırmalar sonunda bulunan milâttan önce V-IV. yüzyıllara ait Kalalı - Gir Sarayı'nın böyle dört eyvanlı oluşu ispat etmektedir. Bir iç avlu etrafında çift eksenli dört eyvanlı bu yapı tipi, Tamgaç Buğra Han'ın medresesinde ve büyük bir ihtimalle hastahanesinde olduğu gibi, XI. yüzyılda Merv'deki Selçuklu sarayında ve Bâmiyân'daki Terken Hatun'un sarayı olan ev ile diğer Selçuklu medrese, kervansaray, cami ve hastahanelerinde görülmektedir. Bu Orta Asya evlerine has dört eyvanlı

yapı tipinin VII ve VIII. yüzyıllarda yapıldığı tahmin edilen Açina Tepe'deki Budist manastırında (vihara) görülmesi, medreselerin XI. yüzyılda teşekkülünde viharaların tesirini gösterir; ancak bunların her ikisinde de görülen dört eyvanlı yapı tipinin menşeini Orta Asya ev tipinden aldıklarını göz önünde tutmak gerekir.

Diğer taraftan çift eksenli dört eyvanlı ve bu eyvanların kesiştiği merkezî mekânı bir kubbe ile kapalı medrese ve hastahane yapılarının menşeini de yine Orta Asya'da aramak gerekir. Zira milâttan önce V ve IV. yüzyıllarda inşa edilen Orta Asya'daki Babiş Mulla II Anıtmezarı, merkezî mekânı kubbe ile örtülü dört eyvanlı yapılardan Creswell'in rekonstrüksiyonunu yaptığı Ebû Müslim-i Horasânî'nin Merv'deki dârülimâresi, Abbâsîler'in Bağdat'taki el-Kubbetü'l-Hadrâ'sı ve yine Orta Asya'da Tirmiz'deki VIII ve IX. yüzyıllara ait âbidevî şekliyle Kırkkız Sarayı'nın olduğu kadar Divriği'de 1229'da inşa edilen Turan Melik Dârüşşifâsı ile bilhassa 1283'te Kahire'de yapılan merkezî kubbe ile örtülü dört eyvanlı Kalavun Hastahanesi'nin ve 1457'de Milano'da inşasına başlanan Ospedale Maggiore Hastahanesi'nin, hatta Bramanté'nin ideal planına göre inşa edilen St. Peter Kilisesi gibi Rönesans'ın mimari şaheserlerinin bile menşeini teşkil edecek karakterdedir. Bu sebeple Selçuklu devri hastahanelerinden Şam'daki Nûreddin Hastahanesi ve Memlük Sultanı Kalavun'un Kahire'de kurduğu hastahanenin Orta Asya evleri gibi dört eyvanlı haçvâri planlarıyla İtalya, İspanya ve dolayısıyla diğer Avrupa ülkelerindeki planları haç şeklinde olan Rönesans hastahanelerini etkiledikleri muhakkaktır (Terzioğlu, Acta Congressus Internationalis, II, 873-879).

Selçuklu hastahanelerinin Avrupa'da Rönesans hastahanelerine tesirleri sadece dört eyvanlı plan bakımından değil çok belirgin bir şekilde konstrüksiyon ve iç süslemeler bakımından da olmuştur. Meselâ İspanya - Fransa sınırında bulunan Hospital Saint - Blaise'in kubbe

konstrüksiyonu Turan Melik Dârüşşifâsı'ndakinin bir kopyası gibidir. Nûreddin Bîmâristanı'nda bulunan Nûreddin Zengî'nin arması zambak motifi, Kalavun Bîmâristanı'nda Sultan Kalavun'un arması olarak yer aldığı gibi Haçlı şövalyelerinin 1440-1489 yılları arasında Rodos'ta inşa ettirdikleri iki katlı hastahanenin üst katındaki hasta koğuşunda da süsleme

motifi olarak kullanılmıştır; daha sonra bu Selçuklu armasının Fransa krallarına geçtiği görülmektedir. Ayrıca Rodos şövalyeleri hastahanesinin planının Tokat'taki iki katlı Selçuklu şifâhânesine (Gökmedrese) benzemesi, Selçuklu hastahanelerinin kültür ve hastahane tarihi bakımından önemini gösterir (Terzioğlu, Fifth International Congress of Turkish Art, s. 828-829).

Selçuklu hastahanelerinin tesirleri yalnız Avrupa'ya münhasır kalmamış, Yakındoğu'nun hemen tamamından Uzakdoğu'ya kadar yayılmıştır. Bunda İlhanlılar döneminden itibaren Selçuklu hastahanelerini örnek alarak Amasya, Sivas, Tebriz, Hemedan, Sultâniye, Şîraz ve Bağdat gibi birçok şehirde çeşitli hastahaneler kuran Moğollar'ın büyük rolü olduğu muhakkaktır. İlhanlılar'dan Olcaytu Han'ın veziri hekim ve tarihçi Reşîdüddin Fazlullah Tebriz'de hastahaneleri, eczahaneleri, bahçeleriyle Rab'-i Reşîdî adıyla anılan bir üniversite şehri kurmuştu. Burada Bizans dahil dünyanın her yerinden gelen öğrenciler için yurtlar mevcuttu. 1310 yılında inşa edilen bu yerleşme merkezi bugünkü modern üniversite kampüslerinin bir öncüsü gibidir. Bu kuruluşta Selçuklular döneminde tesis edilen Nizâmiye, Tutuşiye, Müstansıriye medrese ve hastahaneleriyle Doğu Bağdat'ın örnek alındığı anlaşılmaktadır (Terzioğlu, Zeitschrift für Geschichte der arabisch - islamischen Wissenschaften, s. 199).

Timur'un bir ilim ve kültür merkezi haline getirdiği Semerkant'ta bir saray ve bir hastahane inşa ettirdiği bilinmektedir. Bu hastahane (Elgood, A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate, s. 173), Karahanlı Hükümdarı Tamgaç Buğra Han'ın XI. yüzyılda kurduğu hastahaneden sonra Semerkant'taki ikinci büyük sağlık tesisi olsa gerektir. Timur'un oğlu Şâhruh Mirza'nın da Herat'ta bir hastahane yaptırdığı bilinmektedir. Herat'ta yine Timur soyundan gelen Sultan Hüseyin Baykara döneminde de ünlü Türk şairi ve devlet adamı Ali Şîr Nevâî, İncil Kanalı üzerinde kurduğu, içinde kendi sarayı ile havuzlu bahçelerinin de yer aldığı büyük külliyede bir tıp medresesiyle birlikte bir de hastahane inşa ettirmişti (İA, I, 352).

Timur istilâsından sonra İran'da ve Doğu Anadolu'da Akkoyunlu Devleti'ni kuran Uzun Hasan'ın yerine geçen oğlu Yâkub, 1488 yılına doğru Tebriz'de Sâhibâbâd bahçesinde Heşt-Bihişt Sarayı'nı yaptırırken yanında da 1000

hastanın tedavi edildiği bir hastahane inşa ettirmişti. Bu sarayla yanındaki hastahane, 1507-1514 yılları arasında Şah İsmâil zamanında Tebriz'i ziyaret eden bir Venedikli tâcir tarafından etraflıca tasvir edilir (Ramusio, s. 83-85). Akkoyunlular'dan sonra Safevî hânedanı döneminde, özellikle XVI-XVII. yüzyıllarda ilim ve sanatta parlak bir devir yaşayan İran'da Tebriz'den başka İsfahan, Şîraz, Kazvin, Yezd ve Erdebil gibi büyük merkezlerde Selçuklu dönemindekilere benzer hastahanelerin faaliyette olduğu çeşitli seyyahların seyahatnâmelerinden anlaşılmaktadır. Ancak bunlar günümüze kadar ulaşamadan yok olmuşlardır; yalnız bir Farsça el yazması eserde o devirdeki bir İslâm hastahanesinin minyatürü yer almaktadır (Elgood, A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate, s. 28-29).

Hindistan'da Bâbürlü İmparatorluğu'nun kurucusu Bâbür'ün torunu olan Ekber Şah'ın 1569'da inşa ettirdiği Fetihpûr Sikri Sarayı'nda çok lüks bir hastahane bulunmaktaydı. Günümüzde sağlam olarak duran bu saray hastahanesinin haremdeki kadınlara tahsis edildiği, XVII. yüzyılda burada çalışan Niccolao Manucci adlı bir İtalyan hekiminin hâtıratından öğrenilmektedir (Burgham, Ciba - Zschr., s. 2185-2186). Hastahanede on iki hasta odası ile yeteri kadar tuvalet, banyo ve el yıkama yeri bulunmaktadır. Hâlâ güzelliğini kaybetmemiş olan işlemeli tavanlar, bu saray hastahanesinin o zaman çok görkemli bir şekilde tezyin ve dekore edildiğini göstermektedir. Hasta odalarının güneşten korunması için önlerine üstü örtülü verandalar yaptırılmıştı. Hekimler için inşa edilen dairelerle sarayın hamamları da hastahaneden pek uzak olmayan bir köşede bugün de sağlam olarak durmaktadır. Ekber'in oğlu Cihangir, şehirlerde halk için hastahaneler

kurulmasını ve buralarda hastaların ücretsiz tedavi edilmesini emretmişti; bu umumi hastahanelerden birinin harabesi bugün Agra şehrinde bulunmaktadır (Burgham, a.e., s. 2192).

Hindistan'da daha önce Delhi Sultanlığı zamanında da pek çok âbidevî hastahane kurulmuş, ancak bunların hemen hiçbiri bugüne ulaşamamıştır. Muhammed b. Tuğluk zamanında Kalkaşendî'ye göre yalnız Delhi'de yetmiş bîmâristan vardı (Spies, s. 29). Firişte, Sultan Fîrûz Şah'ın bunlara beş tane daha eklediğini bildirmektedir. Hastahanelere cerrah ve göz uzmanı gibi ihtisas sahibi hekimlerle hemşire ve hasta bakıcılar tayin

edilmiş, hastalara bedava ilâç ve yiyecek verilmesi sağlanmıştı. Bu hastahaneler her sınıf halka açıktı. Fîrûz Şah, yıllık geliri muayyen bir miktarı aşan köylerden para toplatarak hastahane masraflarını karşılamış, ayrıca fakirler için başka çalışmaların da yapılmasını istemişti. Bu hükümdarın saltanatının yirminci yılında (772 / 1370) tamamlanan ve bugün tek nüshası Hudâbahş Kütüphanesi'nde (Bankipûr) bulunan Abdülmuktedir'in Sîret-i Fîrûz Şâhî adlı eserinin dördüncü bölümünde hastahanede kullanılan ilâçlar hakkında ayrıntılı bilgi verilmekte ve terkipleri açıklanmaktadır.

Kutubşâhî hükümdarlarından Muhammed Kulı Kutubşah (1580-1596) Haydarâbâd'da, Nevvâb Hayr Andeş Han da Etavah'da (Itâve) birer hastahane tesis etmişlerdir. Kendisi de hekim olan Hayr Andeş Han, bu müesseselerde görevlendirilen ehliyetli hekimler hakkında Kayru't-Tajaribi adlı bir kitap yazmıştır (Sıddıqi, s. 168-169).

Selçuklu bîmâristanlarının Hindistan'daki Türk-Moğol hastahanelerine olan mimari etkilerini tesbit edebilmek, bu kuruluşların çoğunun ortadan kalkmış olması sebebiyle hayli güçse de Selçuklu tesirinin Moğollar vasıtasıyla Çin'e kadar yayıldığı göz önüne alındığında bunun Hindistan'da da kendini hissettirmiş olması gerektiği kabul edilebilir. Moğollar Türkistan, İran, Irak ve Anadolu'daki Selçuklu İslâm medeniyetini çok sarsmışlar, fakat bu kültürün tesirlerini de Rusya'dan Hindistan'a ve Çin'e kadar yaymışlardır. Kubilay Han zamanında (1259-1294) Çin'de, Türkistan ve İran'daki Selçuklu hastahaneleri tarzında üç hastahanenin tesis edildiği bilinmektedir. Bunlardan biri Kubilay'ın Ciandu'daki (Shanktu) yazlık sarayında, diğeri de Ta - tu'da (Hanbalık, Pekin) idi. Bu hastahaneler 1292 yılından beri İslâm hekimlerinin idaresinde işletmeye açılmış durumdaydılar. Daha büyük olan üçüncü hastahane ise Kuang-hui-sze adıyla Selçuklu hastahaneleri şeklinde Pekin'deki sarayda kurulan saray hastahanesiydi. Sadece bu hastahanelerde değil Çin'deki saray eczahanelerinde bile İslâm hekimleri çalışmakta idiler.

Moğollar döneminde Amasya'da kurulan (1309) ve günümüze kadar gelen hastahane de Selçuklu hastahane mimarisinin bütün özelliklerini taşımaktadır (Rall, s. 30; M. Sabûro, s. 159-160).

Selçuklu döneminde ve sonrasında Asya ve Avrupa'da kurulan hastahanelerin sadece çeşitli mimari özelliklerinin ve hasta yatağı başında klinik dersler verilmesinin menşeini değil akıl hastalarının ilâç ve müzikle tedavi edilmelerinin esaslarını da Selçuklu hastahanelerinde aramak gerekir.

Osmanlı Döneminde Kurulan Hastahaneler. Bugüne ulaşabilen İslâm hastahanelerinin çoğu Osmanlılar'a ait olanlardır. Özellikle XVI-XVII. yüzyıllarda dünya tarihinin en büyük devletlerinden biri haline gelen Osmanlı İmparatorluğu'nun geniş topraklarında da yine halk, ordu ve saray mensupları için bîmâristan, bîmârhâne, tımarhane, şifâhâne veya dârüşşifâ denilen hastahaneler tesis edilmiştir.

XVI. yüzyılda İstanbul Kasımpaşa Tersanesi'nde Osmanlı donanması için kurulmuş bir hastahanenin varlığı, 1591 yılında Avusturya elçilik heyetiyle İstanbul'a gelen Baron Wenceslaw Wratislaw'ın hâtıralarından öğrenilmektedir (Anılar, s. 15). Osmanlı donanmasına bağlı Kasımpaşa'daki Sakızağacı ve Aynalıkavak hastahanelerinden başka Girit'te, Basra'da ve Preveze'de bahriye hastahaneleri olduğu gibi Gemlik, İzmit, İznik, Rusçuk, Tulci, Vidin, Suda (Girit), Süveyş ve Basra tersanelerinde de buralarda çalışanlar için hastahanelerin varlığı arşiv belgelerinden öğrenilmektedir (Terzioğlu, Actes Proceeding of XXX. International Congress of the History of Medicine, s. 53-61). Faal olan Selçuklu ve Memlük hastahanelerinin bulunduğu yerlerde yenilerini yapmaya ihtiyaç duymayan Osmanlılar, bunları vakıflarına uygun biçimde işleterek fethettikleri Bursa, Edirne, İstanbul, Selânik, Belgrad ve Budapeşte gibi şehirlerde yeni hastahaneler inşa etmişlerdir.

Niğbolu Savaşı'nda Türkler'e esir düşüp 1402 yılına kadar Yıldırım Bayezid'in hizmetinde bulunan Alman Johannes Schiltberger'in hâtıralarında belirttiğine göre, o devirde Osmanlı başşehri Bursa'da faaliyette olan sekiz hastahanede din ve ırk farkı gözetilmeden bütün hastaların tedavileri yapılıyordu (Schiltberger, s. 94). Bugün bu sekiz hastahanenin yalnız 1390-1394 yılları arasında Yıldırım Bayezid'in inşa ettirdiğinden 1 m. kadar yükseklikte bazı duvar harabeleri kalmıştır. Mimar Sedat Çetintaş harabeyi

inceleyerek rekonstrüksiyonunu yapmış, böylece hiç olmazsa ilk devir Osmanlı hastahane mimarisine bir ışık tutmuştur (Türk Mimari Anıtları, s. 38-40). Bazı kaynaklarda, Edirne'nin başşehir olmasından sonra II. Murad tarafından Kirişhâne mahallesinde cüzzamlılar için bir cüzzamhâne ve Muradiye mahallesinde de "Hastalar Odası" denilen saraya ait bir hastahanenin tesis edildiği ileri sürülmektedir (Terzioğlu, Die Hofspitäler, s. 58). Osmanlılar devrinde özellikle İstanbul'da çok sayıda hastahane kurulmuş olup bunların ilki, Fâtih Sultan Mehmed tarafından 1470'te kendi adıyla anılan külliyenin içinde yaptırılan şifâhânedir. Fâtih Külliyesi'nde hastahane ve camiden başka, astronomi, matematik gibi fen bilimlerinin de tahsil edildiği fakülte niteliğinde medreseler de yar alıyordu. Buradaki tıp medresesinin başına Ahmed Kutbüddin'i getiren Fâtih Sultan Mehmed, İspanya'dan Kastilya Kralı V. Alfons'un hekimi Ephraim b. Sandschi'yi, İtalya'dan Maestro İacopo'yu (sonradan müslüman olup Yâkub Paşa adını almıştır), Türk hekimleri Altuncuzâde, Ahî Çelebi, Beşir Çelebi'den başka İran'dan Şirvanlı Şükrullah'ı ve hekim Lârî'yi, Semerkant'tan astronom ve matematikçi Ali Kuşçu'yu, İtalya'dan Gentille Bellini, Costanzo de Ferrara gibi ressamları, mimar Antonio Filarete'yi ve Trabzon'un zaptından sonra Yunanlı ilim adamı Georgios Amirutzes'i sarayına toplayarak İtalya'daki gibi ilim ve sanat alanında bir Türk rönesansı başlatmıştı (Babinger, RSO, XXVI, 87-88; Terzioğlu, Historia Hospitalium, s. 14-24).

İmparatorluğun en parlak devrinde Mimar Sinan tarafından İstanbul'da inşa edilen ve bugüne sağlam durumda ulaşan Haseki Hastahanesi (1538-1550), Süleymaniye Külliyesi'ndeki şifâhâne ile tıp medresesi (1550-1557) ve Atik Vâlide Hastahanesi (1583-1587), her türlü hastanın yanı sıra akıl hastalarının da tedavi edildiği ünlü Osmanlı hastahaneleridir. Süleymaniye Külliyesi'nin vakfiyesine göre şifâhânede bir başhekim, iki hekim, iki kehhâl, iki cerrah, bir eczacı, bir eczacı yardımcısı ve çok sayıda hastahane personeli 30 akçe ile 3 akçe arasında günlük ücretle, tıp medresesinde ise bir tıp müderrisi 20 akçe gündelikle, sekiz dânişmend, bir kapıcı, bir hizmetçi ve bir mubassır da 3 akçe ile 2 akçe arasında değişen gündeliklerle görevlendirilmişlerdi. Vakfiyeye göre tıp medresesine tayin edilecek tıp müderrisi "EflâtUn, Aristo veya Galenos gibi âlim bir zat" olmalı idi. Tıp medresesinde haftada dört gün teorik tıp dersleri verilir, yanındaki hastahanede ise öğrenciler klinik bilgilerini tamamlarlardı. Hastahanenin açıldığı zamandaki durumuna ait ayrıntılı bilgileri Celâlzâde Mustafa

Çelebi'nin Tabakātü'l-memâlik ve derecâtü'l-mesâlik adlı eserinde bulmak mümkündür (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3296, vr. 414). Bu hastahanede XIX. yüzyılın başına kadar tıp eğitimi yapılmış, XX. yüzyıla kadar da hasta tedavi edilmiştir (Terzioğlu, Historia Hospitalium, s. 28-33).

İstanbul dışındaki klasik Osmanlı hastahanelerinden yalnız Edirne'deki II. Bayezid Dârüşşifâsı (1484-1488) ile Manisa'daki Hafsa Sultan Dârüşşifâsı bugüne gelebilmişlerdir. Manisa'da 1539 yılında hizmete açılan ve Yavuz Sultan Selim'in zevcesi Hafsa Sultan'ın vakfı olan bu hastahane günümüzde restore edilmiştir ve sağlık müzesi olarak kullanılmaktadır. Vakfiyesine göre hastahanede bir başhekim, bir cerrah, iki göz hekimi, bir akıl hastalıkları uzmanı, iki eczacı, iki eczacı yardımcısı, ikisi gece, ikisi gündüz çalışan dört hasta bakıcı, bir idareci, bir kâtip, iki aşçı ve bir çamaşırcıdan oluşan bir personel kadrosu çalışmaktaydı. Bu hastahanede her yıl Nevruz bayramında Manisa mesiri denilen bir macun (mithridatikum) hazırlanarak hastalara ve artarsa halka dağıtılırdı; IV. Mehmed zamanında (1648-1687) mesir için gerekli tahsisat 1200 akçeye yükseltilmişti.

Avusturya İmparatoru II. Rudolf'un Bartholomäus Petz başkanlığındaki elçilik heyetiyle birlikte 1587'de İstanbul'a gelen eczacı Reinhold Lubenau'nun hâtıralarında belirtildiğine göre o zamanki İstanbul'da 110 hastahane bulunmaktaydı (Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau, s. 168). Bu hastahanelerin çoğu 150, büyük olanları ise 300 hasta alabilmekte, bazıları din ayırımı yapmadan her türlü inanıştaki hastaları, bazıları da sadece kadınları kabul etmekteydi. Nicolaus Höniger tarafından Basel'de 1573

yılında Hofhaltung des Türkischen Kaisers und Ottomanische Reiches Beschreibung adıyla yayımlanan Cenovalı Antonius Menavinus'un eserinin on ikinci bölümünün 30 ve 31. sayfalarında Sultan II. Bayezid'in İstanbul'da yaptırdığı tımarhaneden bahsedilmekte ve orada her kırk akıl hastasının bir koğuştaki birbirinden uzak yataklarda yattığı ve hastahanede 150 hasta bakıcı bulunduğu anlatılmaktadır. Ancak bu tımarhanenin II. Bayezid'in İstanbul'daki hastahanesiyle aynı veya başka bir kuruluş olup olmadığı kesin biçimde anlaşılamamaktadır. II. Bayezid'in İstanbul'daki camiinin yanında bulunan hastahanesinden XVII. yüzyıl başında şehri

ziyaret eden Wilhelm Dilich de bahseder. Wilhelm Dilich'in Kassel'de 1606 yılında yayımlanan eserinde, Kanûnî'nin oğlu II. Selim'in saltanatının üçüncü yılında yaptırdığı şimdiye kadar bilinmeyen bir hastahaneden de kısaca söz ettiği görülür (Dilich, s. 52). Bu hastahanelerden başka İstanbul'da 1616'da tesis edilen Sultan Ahmed Külliyesi içindeki bîmârhâne son yüzyılda ortadan kalkmıştır (Ayvansarâyî, I, 18-19).

Osmanlı hastahanelerinin en bariz mimari özelliği cami, medrese, imaret, tabhâne, kervansaray, hamam, çarşı, çeşme ve benzerlerinden meydana gelen külliyelerin bir parçası olarak planlanmalarıdır. Bu külliyeler şehir içinde birer küçük şehir oluşturarak bir sosyal merkez gibi halkın her türlü sosyokültürel ve sağlıkla ilgili ihtiyaçlarını da karşılamaktaydı. Ne yazık ki XVI. yüzyıl İstanbul'unda çok olduğu bilinen hastahanelerden yalnızca Mimar Sinan'ın inşa ettikleriyle Topkapı Sarayı'nda bulunan Câriyeler Hastahanesi bugüne kadar gelebilmiştir.

Osmanlı hastahanelerinde Selçuklu geleneklerinin devam ettirildiği, ancak bu Rönesans dönemi hastahanelerinde yeni mimari fikirlerin de uygulandığı görülmektedir. Meselâ Bursa'daki Yıldırım Bayezid ve Manisa'daki Hafsa Sultan dârüşşifâlarında Selçuklu hastahanelerinin mimari özellikleri yaşatılırken Edirne'deki II. Bayezid Dârüşşifâsı'nda ve Mimar Sinan'ın İstanbul'da yaptığı hastahanelerde yeni mimari düşüncelere yer verilmiştir.

Edirne'deki Mimar Hayreddin'in inşa ettiği II. Bayezid Dârüşşifâsı, Rönesans devrinde ve hatta hastahane tarihinde bir eşi daha bulunmayan bir âbidedir. Bu hastahanenin külliyeye dahil medrese, cami, tabhâne, fırın ve imaretle birlikte Tunca nehrinin kenarında yeşil bir sahaya inşa edilişi, şehircilik bakımından bugünün modern İsveç hastahanelerindeki en ileri planlama yönteminin Türkler tarafından 500 yıl önce uygulandığını göstermektedir. Önceki Osmanlı külliyelerinde ağırlığın daha çok cami yapısına verilmiş olmasına karşılık bu külliyede ağırlık merkezini hastahane ile onun bitişiğinde yer alan ve Evliya Çelebi'ye göre (Seyahatnâme, Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 449, III, vr. 163ª-164ª) tıp tahsiline ayrılmış olan medrese teşkil etmektedir. Kayseri Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ile Sultan Gıyâseddin Tıp Medresesi'nde olduğu gibi yanyana inşa edilen Selçuklu hastahane ve medreselerinin planları arasındaki benzerlik, II. Bayezid Dârüşşifâsı ile yanındaki medresede görülmez. Bu hastahanenin,

Selçuklu ve diğer Osmanlı hastahanelerinin medreseleri andıran dört eyvanlı ve çift eksenli plan şemalarından farklı şekilde ve ilk defa hastahane fonksiyonlarına ve merkezî sisteme önem verilerek planlanmış olduğu görülmektedir. Bu külliyedeki hastahane, ortadaki büyük, diğer on ikisi küçük on üç kubbe ile örtülü altı köşeli ana bina, hemen onun yanındaki küçük iç avlu etrafında gruplanmış, muhtemelen poliklinik ve idare binası olarak kullanılan kısımla büyük avlu etrafına sıralanmış saldırgan akıl hastalarına mahsus altı odadan müteşekkil tımarhane bölümü, mutfak ve çamaşırhaneden oluşmaktadır. Bu son bölümde ayrıca yandaki tıp medresesine geçişi sağlayan ve içinde helâların da bulunduğu bir kısım yer alır.

Ana binada, ortası havuzlu ve üzeri büyük kubbe ile örtülü merkezî avlunun

etrafında altısı kış, altısı yaz için tasarlanmış hasta mekânları sıralanmakta ve bunlardan girişin karşısındakinin müzik odası olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır; bina kusursuz bir akustik yapıya sahiptir. Rönesans devrinde hastahane mimarisinin bir dönüm noktası olarak kabul edilen, 1457'de Antonio Filarete'nin merkezî sistem sağlamak için haç şeklinde planladığı Milano'daki Ospedale Maggiore'den otuz yıl sonra Mimar Hayreddin tarafından Edirne'de inşa edilen II. Bayezid Dârüşşifâsı, gerek müzikle tedavi için akustiğin sağlanması, gerekse merkezî sistemde inşa edildiği bilinen ilk hastahane olması sebebiyle ondan daha üstün bir konuma sahiptir. L. Ch. Sturm tarafından 1720'de Augsburg'da yayımlanan Vollständige Anweisung Spitäler für Alte und Kranke adlı eserde, merkezî kubbe üzerine yerleştirilen havalandırma fenerinin (II, lv. XI-XII) yer aldığı merkezî şekilde planlanmış hastahane projesinin II. Bayezid Dârüşşifâsı'ndakine benzemesi, üzerinde durulacak önemli bir husustur. Sturm'un, merkezî mekânın ve etrafında gruplanan hasta odalarının yalnız ortadaki havalandırma feneriyle havalandırılmasını yetersiz bir çözüm olarak ortaya koymasına karşılık Mimar Hayreddin, sadece merkezî mekân ile ona açılan yaz odalarını ortadaki havalandırma fenerine bağlamış, kış odalarının ayrı birer baca vasıtasıyla havalandırılmasını temin ederek teknik açıdan çok daha iyi bir çözüm yolu bulmuştur (Terzioğlu, Bifaskop, [1985], s. 16-24). Az personelle yüksek randıman sağlamak gayesiyle yapılan merkezî planlamanın birer ürünü olan Antwerpen'deki Stuivenberg Hastahanesi (1855), Philedelphia'daki Presbyterian Hastahanesi (1885),

Bradford Çocuk Hastahanesi (1890) ve bilhassa Liverpool'daki Seaford Askeri Hastahanesi'nin (1884) planları, onlardan 400 yıl kadar önce Edirne'de inşa edilen II. Bayezid Dârüşşifâsı'na çok benzemektedir (Kuhn, s. 519, 884, şekil 420, s. 941, şekil 444).

Avrupa'da akıl hastalarının yakıldığı bir devirde, ruhî ve diğer hastalıklara müptelâ olanların tedavileri için müzik dahil gerekli her şey düşünülerek planlanan Edirne'deki II. Bayezid Dârüşşifâsı'na, gerek ilk defa az personelle yüksek randıman almayı amaçlayan merkezî sistemi ve gerekse o döneme göre çok ileri, hatta XVIII - XIX. yüzyıllardaki hastahane yapılarına ışık tutacak kadar mükemmel olan bir havalandırma sistemini getirmesi açısından Ospedale Maggiore'den daha fazla Rönesans devri hastahane mimarisinde çığır açmış örnek bir yapı olduğu söylenebilir.

Edirne ve İstanbul'daki Osmanlı saraylarında Enderun, Harem ve Bîrun mensupları için özel hastahanelerin kurulmuş olduğu görülür. Meselâ bunlardan biri, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Topkapı Sarayı'nda bostancılar için tesis edilmiş "Hastalık Odası" denilen hastahane idi ki bu yapı 1832'den yıktırılmasına kadar Cerrahhâne-i Âmire adı altında modern cerrah yetiştiren yüksek bir okul olarak kullanılmıştır.

Topkapı Sarayı'nda kurulan çok sayıdaki hastahanelerden yalnız Fâtih devrinde tesis edilip XVI. yüzyılda Kanûnî zamanında bugünkü duruma gelen Câriyeler Hastahanesi denilen Harem Hastahanesi günümüze kadar ulaşabilmiştir. Topkapı Sarayı'nda XV. yüzyılın sonlarında kurulan, XVI ve XVII. yüzyıllarda gelişen Enderun Hastahanesi'nin, Ali Ufkî Bey'in (Alberto Bobovio) 1665'te yazdığı Serai Enderum adlı İtalyanca eserindeki tariflerine ve planına göre, belli fonksiyonel düşünceler ön planda tutularak inşa edilmiş olduğu görülmektedir (Terzioğlu, Die Hofspitäler, s. 126-137). Edirne'deki II. Bayezid Dârüşşifâsı ile bu hastahane, Rönesans dönemi Osmanlı mimarlarının hastahaneleri fonksiyonel ve rasyonel esaslara göre planlayıp inşa ettiklerini göstermektedir. Ayrıca Osmanlı mimarlarının hastahane planlamasında hastalara uygulanacak müzikle ve banyo ile tedaviyi ve tehlikeli deliler gibi bazı hastaların tecrit edilmesini de dikkate aldıkları görülmektedir.

Viyana'da XVI. yüzyılda kurulan Ballhausplatz'taki saray hastahanesinin iç

avlu etrafında revaklarla çevrili mimari özelliği ve Dresden'de 1536'da inşa edilen St. Jakobs Hastahanesi'nin planının Bursa'daki Yıldırım Bayezid'in kurduğu hastahanenin planına çok benzemesi, XVI. yüzyılda Orta Avrupa'da Budapeşte'ye kadar yaygın olan Osmanlı hastahanelerinin tesirlerini kanıtlayıcı somut örneklerdir. Ali Ufkî Bey'in kitabının Nicolaus Brenner tarafından Almanca'ya tercüme edilerek Avusturya İmparatoru Leopold'un özel izniyle Viyana'da 1667'de bastırılması da hiç şüphesiz bu tesirlerin

devam ettiğinin bir kanıtı niteliğindedir.

XV - XVI. yüzyıllarda Osmanlı hastahane mimarisinde mevcut özellikle merkezî sistem, tehlikeli hastaların tecridi, havalandırma ve müzikle tedavi konularını göz önünde tutan tasarımlardaki ileri düzeye Batı'da XVIII - XIX. yüzyıllarda, hatta bazı ayrıntılar açısından ancak XX. yüzyılda ulaşılabilmiştir. Klasik Osmanlı hastahaneleri XVII. yüzyılda da Budapeşte'den Kırım'a, Selânik'ten Mekke'ye kadar bütün imparatorluk sathında faaliyette olup IV. Mehmed devrinde son parlak dönemlerini yaşıyorlardı (Evliya Çelebi [nşr. Z. Danışman], X, 35; XI, 216; XII 108; XIV, 266). Bu yüzyılda yalnız İstanbul'da 183 hastahanenin bulunduğundan bahseden Avrupa kaynaklarına rastlanmaktadır (bk. Stern, s. 100, 101).

Batılılaşma hareketinin başlamasından sonra XIX. yüzyılın başında Avrupa tarzında modern hastahanelerin ve modern tıp eğitimi için eğitim hastahanelerinin açılmaya başladığı görülür. Avrupa tarzında ilk müessese olarak Kasımpaşa'daki Tersâne-i Âmire'de hekim ve cerrahların yetişmesi için tesisi düşünülen modern tıbbiyenin eğitim hastahanesi niteliğindeki Spitalya'nın kurulduğu, oraya bir hekimbaşı ile bir cerrahbaşının tayini için Bahriye nâzırının Bâbıâli'ye yazdığı 18 Zilkade 1219 (19 Şubat 1805) tarihli bir yazıdan anlaşılmaktadır (BA, Cevdet - Bahriye, nr. 1259). Bu tesis Temmuz 1822 Kasımpaşa yangınına kadar faaliyetini sürdürmüştür. Daha sonra Viyana'da Josefinum örnek alınarak 17 Şubat 1839'da Galatasaray'da Mektebi Tıbbiyye-i Adliyye-i Şâhâne modern tıp eğitimi içinde eğitim hastahanesiyle birlikte tesis edilerek işletmeye açılmıştı (Terzioğlu, Acta Pharmaceutica Turcica, s. 129-133). Askerî hastahanelerin modernleştirilmesi için 1842'de İstanbul'a getirtilen Avusturyalı Dr. Lorenz Rigler, 1823'te II. Mahmud'un kurduğu Maltepe Askerî Hastahanesi'ni

Viyana’daki Josefinum tarzında yeniden düzenlemiş, ayrıca 1843-1846 yılları arasında yaptırılan altı yeni askerî hastahanenin de planlama ve teşkilâtlandırma çalışmalarında büyük rol oynamıştır. Sultan Abdülmecid’in annesi Bezm-i Âlem Vâlide Sultan yine 1843 yılında, büyük bir ihtimalle Münih’teki Allgemeine Krankenhaus’u örnek alarak ilk modern sivil Osmanlı hastahanesini Gurebâ-yi Müslimîn Hastahanesi adıyla tesis etmiştir. Şişli’de Haziran 1899’da açılan Hamidiye-i Etfâl Hastahanesi ise Berlin’deki Kaiser und Kaiserin Friedrich Kinderkrankenhaus örnek alınarak inşa edilmiş ilk modern çocuk hastahanesidir. Bunları diğer modern sağlık kuruluşları takip etmiş ve artık bîmâristan, bîmârhâne, tımarhane, şifâhâne ve dârüşşifâ yerine yalnız “hastahane” tabiri kullanılmaya başlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Klasik Kaynaklar.

BA, Cevdet - Bahriye, nr. 1259; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 239; Ya‘kūbî, Kitâbü’l-Büldân, s. 321; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), IV, 89; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 305; Keykâvus b. İskender, Kabusnâme (trc. Mercimek Ahmed, nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1975, s. 57-61; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Makale (trc. Abdülbâki Gölpınarlı, nşr. Süheyl Ünver), İstanbul 1936, s. 17-18; İbn Cübeyr, erRihle, Beyrut 1400/1980, s. 201, 255-256; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telhîsi ahbâri’l-magrib (nşr. R. Dozy), Leiden 1881, s. 209; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 540-541; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), s. 32-33, 129-130; İbnü’l-Kıftî, İhbârü’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 148, 193-195, 235-236, 272, 405; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 47, 211, 242-243, 246 vd., 274-275, 301, 302, 304-305, 316, 321, 341, 342, 349, 414-416, 474-475, 628; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 123-124; Ebü’l-Ferec, Muhtasaru târîhi’d-düvel (nşr. Salhânî), Beyrut 1890, s. 299; Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî, Mükâtebât-ı Reşîdî (nşr. Muhammed Şâfî), Lahor 1948, s. 183; İbnü’l-Fuvatî, el-Havâdisü’l-câmiʿa (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1351 / 1932, s. 64; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Taeschner), s. 10-14; İbn Battûta,

erRihle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 43, 663; Sübkî, Tabakat, IV, 314; Klavijo, Timur Devrinde Semerkand'a Seyahat (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1973, s. 79; Zerkeşî, Târîhu'd-devleteyn, Tunus 1289, s. 102; İbn Dokmak, el-İntisâr li-vâsitâti ʿikdi'l-emsâr (nşr. C. Vollers), Kahire 1893, IV, 99; Kalkaşendî, Subhu'l-ʿaşâ, XIV, 152-157; Hâfız-ı Ebrû, Zübdetü't-tevârîh, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 919, vr. 53ª; Makrîzî, el-Hıtat, II, 200, 405-408; Bedâyiʿu'l-ezmân fî vekāyiʿʾi Kirmân (nşr. Mehdî Beyânî), Tahran 1326 hş., s. 19, 27; G. B. Ramusio, Navigationi et Viaggi, Venetia 1583, s. 83-85; Léo L'Africains, Description de L'Afrique (trc. Schefer), Paris 1957, II, 78; Devletşah,

Tezkire (trc. Necati Lugal), Ankara 1963, I, 324; Şeref Han, Şerefnâme (trc. Mehmet Emin Bozarslan), İstanbul 1971, I, 92; Bostanzâde Yahyâ Efendi, Tuhfetü'l-ahbâb: Tarih-i Saf: Duru Tarih (s.nşr. Necdet Sakaoğlu), İstanbul 1978, s. 134; W. Dilich, Eigentliche kurze Beschreibung und Abriss dero welt berühmten Kaiserlichen Stadt Constantinopel, Cassel 1606, s. 52; Makkarî, Nefhu't-tîb, II, 97; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 449, III, vr. 163ª-164ª, nr. 452, X, vr. 45ª; a.e. (nşr. Zuhuri Danışman), İstanbul 1969-72, X, 35; XI, 216; XII, 108; XIV, 266; W. Wratislaw, Anılar (trc. M. Süreyya Dilmen), İstanbul 1981, s. 15; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 18-19; Selâvî, Kitâbü'l-İstiksâ, V, 39.

Diğer Kaynaklar.

J. J. Marcel, Précis historique et description sur le Maristan ou le Grand Hospital des fous du Kaire, Paris 1833; J. Schiltberger, Reisen des Johannes Schiltberger aus München in Europa, Asia und Africa von 1394 bis 1427, München 1859, s. 94; L. Leclerc, Histoire de la médicine arabe, Paris 1876, I, 557-577; J. Gailhabaud, Die Baukunst des 5.-16. Jahrhunderts, Leipzig 1866, VI, 414; O. Kuhn, Krankenhäuser, Stuttgart 1897, s. 519, 884, şekil 420, s. 941, şekil 444; M. Streck, Die alte Landschaft Babylonien nach dem arabischen Geographen, Leiden 1900, I, 142; K. E. Schmidt, Cordoba und Granada, Leipzig - Berlin 1902, s. 5; B. Stern, Medizin, Aberglaube und Geschlechtsleben in der Türkei, Berlin 1903, s. 100-101; C. Zeydan, Medeniyyet-i İslâmiyye (İstanbul 1973), III, 295-296, 398-402; R. Lubenau, Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau (ed. W. Sahm), 1. Teil (Schluss), Königsberg i. Pr. 1914, s. 168; 2. Teil (1. Lieferung),

Königsberg i. Pr. 1915; Sarre - Herzfeld, Archeologische Reise im Euphrat und Tigrisgebiet, Berlin 1920, II, 161; A. Mez, Die Renaissance des Islam, Heidelberg 1922, s. 357; A. Gabriel, Monuments Turc d'Anatolie, Paris 1931, I, 90; M. Meyerhof, Ibn an-Nafis und seine Theorie des Lungenkreislaufes, Berlin 1933, s. 42; O. Spies, An Arab Account of India in the 14th Centuri. A Translation of the chapters on India from alQalqashandi's-Subh ul'A'sha, Stuttgart 1936, s. 29; Süheyl Ünver, Selçuklu Tababeti, Ankara 1940, s. 11; a.mlf., "Büyük Selçuklu İmparatorluğu Zamanında Vakıf Hastanelerin Bir Kısmına Dair", VD, I (1938), s. 17-23; a.mlf., "Süleymaniye Külliyesinde Darüşşifa, Tıp Medresesi ve Darü'l-akakire Dair", a.e., II (1942), s. 195-207; Herzfeld, Ernst, "Damaskus, Studies in Architecture I", AI, 9 (1942), s. 1-53; a.mlf., "Damaskus, Studies in Architecture III und IV", a.e., 11-14 (1946-48), s. 172, 119-138; C. Elgood, A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate, Cambridge 1951, s. 28-29, 161-238; a.mlf., Safavid Medical Practice, London 1970, s. X - XII; Sedat Çetintaş, Türk Mimari Anıtları, İstanbul 1952, s. 38-40; a.mlf., Sivas Darüşşifası, İstanbul 1953; E. Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne Musulmane, Paris 1953, III, 335, 381-382, 433-435; Elie Lambert, "Les anciennes commanderies de l'hospital Saint - Blaise et de la Commande d'Aubertin", Études médiévales, III, Toulouse 1956, s. 223-234; G. A. Pugaçenkova, Puti Razvitiya Arhitekturi Yujnogo Türkmenistana, Moskva 1958; N. Elisséeff, La Description de Damas d'Ibn Asakir, Damascus 1959, s. 267; Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Edirne II. Bayezid Darüşşifası", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 257-264; a.mlf. – v.dğr., "Bımāristān", EI² (İng.), I, 1222-1226; Ch'en Yuan, Western and Central Asians in China under the Mogols, Los Angeles 1966, s. 60; M. Sabûro, Sôgen no i-ryô, Kyôtô 1966, s. 159-160; Feridun Nafiz Uzluk, Kayseri Şehri İçin Hatıralar, Ankara 1966, s. 5; Arslan Terzioğlu, "İlk Budist, Hıristiyan ve İslâm Hastaneleri ve Birbirleriyle Olan İlişkileri", TTK Bildiriler VII (1972), I, 295-312; a.mlf., "Türkler'in Orta Asya ve Hindistan'da Tesis Ettikleri Hastaneler", a.e., II (1981), s. 803-812; a.mlf., "Über Hospitäler und Hofärzte in den Palästen der Türkischen Osmanensultanen in Edirne und Istanbul", Medizinhistorische Journal, III / 3 (1968), s. 212-221; a.mlf., "Mittelalterliche islamische Krankenhäuser unter Berücksichtigung der Frage nach den Âltesten psychiatrischen Anstalten", Diss. TU, Berlin 1968, s. 42-52, 57, 58-62, 9197; a.mlf., "Ortaçağ İslâm - Türk Hastaneleri ve

Avrupa'ya Tesirleri", TTK Belleten, XXXIV / 133 (1970), s. 121-170; a.mlf., "Die ilkhanischen Krankenhäuser und die Einflüsse der islamischen Medizin auf Byzanz zu dieser Zeit", Proceeding of the XXIII. Congress of the History of Medicine, I, London 1974, s. 288-296; a.mlf., "Die architektonischen Merkmale der seldschukischen, mamelickischen und osmanischen Krankenhäuser und ihre Einflüsse auf die abendländischen Hospitäler", Fifth International Congress of Turkish Art (ed. G. Feher), Budapest 1975, s. 827-856; a.mlf., "Gründungsurkunden der Seldschukischen und Osmanischen Krankenhäuser", KOr., X / 1-2 (1975), s. 144-159; a.mlf., "Die Rolle der islamischen Krankenhäuser bei der Entstehung der kreuzförmigen Renaissance-Hospitaeler", Acta Congressus Internationalis XXIV Historiae Artis Medicinae (20-21 Augusti 1974 Budapestini), Budapest 1976, II, 873-899; a.mlf., "Die Frühislamischen Seldschukischen und Osmanischen Leprosorien", Heilkunst, 91, Jg., München 1978, s. 1-2; a.mlf., Die Hofspitäler und andere Gesundheitseinrichtungen der osmanischen Palastbauten, München 1979, s. 58, 122-137; a.mlf., "İbn Sînâ'nın Tedavi Metodlarını Eleştiren Abdüllatif el-Bağdâdî'nin Diabetes Hakkında Bir Risalesi", Bifaskop, VII / 17, İstanbul 1986, s. 18; a.mlf., "16. ve 17. Yüzyılda Türk-İslâm Hastane Yapıları ve Bunların Dünya Çapında Önemi", II. Uluslararası Türk ve İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi: 28 Nisan - 2 Mayıs 1986 (Bildiriler), İstanbul 1987, III, 155-197; a.mlf., "MarineKrankenhäuser des Osmanischen Reiches", Actes Proceedings of XXX. International Congress of the History of Medicine: Düsseldorf 31. VII-5. IX. 1986 (ed. von H. Schadewaldt – K. H. Leven), Düselldorf 1988, s. 53-61; a.mlf., "Türk-İslâm Psikiyatrisinin ve Hastanelerinin Avrupa'ya Tesirleri", Bifaskop, sy. 8, İstanbul 1982, s. 20-27; a.mlf., "Die Klassisch Osmanischen Krankenhäuser in Istanbul", Historia Hospitalium, sy. 15, Aachen 1983-84, s. 14-24, 28-33; a.mlf., "Temel Atılışının 500. Yıldönümü Münasebeti İle Edirne'deki II. Bayezid Hastanesi", Bifaskop, sy. 15 (1985), s. 16-24; a.mlf., "Selçuklu Hastaneleri ve Tababetinin Avrupa'ya Tesirleri", İlim ve Sanat, sy. 3, İstanbul 1985, s. 19-30; a.mlf., "Über die Architektur der Seldschukischen Kranken häuser in İran im Irak in Syrien und in der Türkei und ihre weltweite Bedeutung", Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften, VI, Frankfurt 1990, s. 195-208; a.mlf., "Galatasaray'da Mektebi Tıbbiye-i Şahane'nin 17 Şubat 1839'da Açılışına Dair Avusturya Arşiv Belgeleri", Acta Pharmaceutica Turcica, XXXII, 1990, s. 129-133;

a.mlf., “Şerefeddin Sabuncuoğlu: Fatih Döneminin Ünlü Türk Hekimi”, TT, sy. 94 (1991), s. 28-32; M. Ullmann, Die Medizin in Islam, Leiden-Köln 1970, s. 176-177; Jutta Rall, Die vier grossen medizinschulen der Mongolenzeit. Stand und Entwicklung der chinesischen Medizin in der Chin-und Yuan-Zeit, Wiesbaden 1970, s. 30; H. Schipperges, Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter, Heidelberg-New York 1976, s. 105-109; Yılmaz Önge v.dğr., Divriği Ulu Cami ve Darüşşifası, Ankara 1978; Ahmed Îsâ, Târîhu’l-bîmâristânât fi’l-İslâm, Dımaşk 1357, s. 9, 14-15, 44-48, 61-62, 74, 76-77, 188, 189-190, 193, 198, 201-202, 204, 266-269; H. H. Schöffler, “Zur Frühzeit von Gondischapur”, Festschrift zum 70. Geburstag von W. F. Daems (ed. G. Keil), Hannover 1984, s. 42; Ferdinand Wüstenfeld, “Maqrizi’s Beschreibung der Hospitäler in el-Cahira”, Janus, I, Breslau 1846, s. 28-39; Pascha M. Herz, “Die Baugruppe des Sultans Qalaun in Kairo”, Abhandlungen des Hamburgischen Kolonial-Instituts, sy. 42, Hamburg 1919, s. 1-43; Ernst Kühnel, “Islamische Einflüsse in der romanischen Kunst”, Sitzungs berichte D. Kunstgeschichtl. Ges., Berlin 1927, s. 1-3; Edward Burgham, “Europäische arzte im dienste der Moguldynastie”, Cibaéschr., 63 (1938), s. 2185-2186; a.mlf., “Hygiene und Medizin unter der Mogulherrschaft”, a.e., 63 (1938), s. 2192; İsmail H. Baykal, “Enderun Hastanesi”, Türk Tıp Tarihi Arkivi, V / 17, İstanbul 1940, s. 33-41; Sh. Inayatullah, “Contribution to the Historical Study of Hospitals in Medieval Islam”, IC, XVIII (1944), s. 1-14; Osman Turan, “Selçuklu Devri Vakfiyeleri III”, TTK Belleten, XII (1948), s. 58; a.mlf., “Selçuklu Devri Vakfiyeleri III”, a.e., XII (1948), s. 58; Franz Babinger, “Jéqub Pascha ein Leibarzt Mehmed II. Estratto della”, RSO, XXVI (1951), s. 87-113; Andre Godard, “L’Origine de la madrasa, de la mosquée et du carawanserail K quatre iwans”, AI, XV-XVI (1951), s. 1-9; S. H. Askari, “Medicines and Hospitals in Muslim India”, The Journal of the Bihar Research Society, sy. 43, Patna 1957, s. 7-21; Hasan Abdülvehhâb, “et-Tıbbü’l-Arabî fî İfrîkıyye”, el-Fikrü’l-Arabî, III / 10, Tarablus 1958, s. 907-916; Dieter Jetter, “Hospital-Gebäude in Spanien”, Sudhoffs Archiv, XLIV / 3, Wiesbaden 1960, s. 239-257; A. G. N. Juan, “Le Arquitectura espanola en sus monumentos desa paredides”, Espasa - Calpe, Madrid 1961, s. 241; Sami Hamarneh, “Development of Hospitals in Islam”, Journal of the History of Medicine, XVII, London 1962, s. 366-384; M. Z. Sıddıqi, “The Unani Tıbb (Greek Medicine) in Indian”, IC, XLII / 3 (1968), s. 165-169; A. Zeki Velidi Togan, “Ali Şîr”, İA, I, 352; M. Cavid Baysun, “Bagdad”,

a.e., II, 199.

Arslan Terzioğlu

BİNÂ

(bk. BİNÂÜ’l-EF‘ÂL).

BİNA EMİNİ

Padişah ve yakınları tarafından kamu yararına yaptırılan binaların inşa ve tamir işlerine bakmakla görevli kimseye verilen unvan.

Bina eminliği bir memuriyet veya bir makam değildi. Gerekli hallerde, başka görevlerde bulunan veya emekliye ayrılmış, güvenilir ve işten anlar yüksek dereceli memurlar bina eminliğine getirilirdi.

Osmanlı Devleti'nde inşaat işlerine bakan özel bir teşkilâtın ancak İstanbul'un fethinden sonra kurulduğu tahmin edilmektedir. Hassa Mimarları Ocağı adı verilen bu daire teşkilât bakımından şehreminliğe bağlı idi. Ocaktan yetişmeyen ve dolayısıyla bir fen adamı olmayan şehreminine, inşa veya tamir edilecek binanın malzemesinin tedariki, masraf ve yevmiyelerin ödenmesi gibi satın alma ve hesap işleri görevi verilmişti. Ocağın asıl âmiri mimarbaşı idi. Binanın keşif ve planının yapılması gibi teknik işler de ona aitti. İnşa veya tamir edilecek binanın planı ve keşif bedeli hassa mimarları tarafından hazırlanırdı. Projeler kabul edildikten sonra inşaatı buna göre yürütmek de onların göreviydi. Küçük binaların inşaatında harcanan paraların defterleri mimarbaşı veya bu işe memur hassa mimarı tarafından tutulur, aynı zamanda şehreminlerin rûznâmelerine de kaydedilirdi. Ancak büyük inşaatlarda hesapları görmek üzere ayrıca bir de bina emini tayin edilirdi. Büyük binaların inşaat ve tamirinde mimarbaşı veya onun uygun göreceği hassa mimarı sadece inşaatın plana göre yapılıp yapılmadığına nezaret eder, para işine karışmazdı. Binanın bütün masrafları bina emini eliyle ödenirdi. Bina için gerekli malzemeyi ve işçileri tedarik etmek, yevmiyelerini ödemek onun görevi idi. Bunun için yanında birkaç adam çalıştıran bina emini en küçük masrafı dahi deftere yazar, gerektiğinde ve ayrıca bina bittiğinde hesap verirdi. Hesabı tam çıkan bina eminine bir "temiz kâğıdı" verilirdi.

Bina eminleri tarafından tutulan bu masraf defterleri büyük binaların ne zaman yapıldığını, malzemesinin nereden, ne miktarda ve kaç liraya getirildiğini, kaç işçi çalıştığını, bunlara ne kadar ücret ödendiğini, binanın kaça mal olduğunu gösteren değerli belgelerdir. Bina eminlerinin bazan

masrafları kısarak mimarbaşıları güç durumda bırak malarına rağmen bu sistem son derece faydalı olmuştur. Zira birer sanatkâr olan mimarların para işlerine karıştırılmayıp sorumluluktan uzak tutulmaları, onların sanatlarını huzur içinde uygulamalarına imkân sağlamıştır. Nitekim Mimar Sinan Süleymaniye Camii'ni inşa ederken pek çok para çalındığı konusunda çıkarılan söylentileri işitince bunun hesabının kendisinden sorulamayacağını, bu konuda bina emininin cevap vermesi gerektiğini rahatlıkla söyleyebilmiştir (Sâî, s. 72).

BİBLİYOGRAFYA

Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 52; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Araştırmalar (haz. Salih Özbaran), İzmir 1984, s. 11-12; Sâî, Tezkiretü'l-bünyân, s. 72; Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Mimari Tarihinin Arşiv Kaynakları", TD, III / 5-6 (1953), s. 95-122; a.mlf., "Osmanlı Mimarisi Tarihinin Otantik Yazma Kaynakları", VD, VI (1965), s. 111-136; Şerafettin Turan, "Osmanlı Teşkilâtında Hassa Mimarları", TAD, I / 1 (1964), s. 157-179; R. Ekrem Koçu, "Binâemini", İst.A, V, 2784; Pakalın, I, 234.

Cevdet Küçük

BİNÂÜ’l-EF‘ÂL

بناء الأفعال

Arapça’daki fiil kalıplarına dair müellifi meçhul bir eser.

Daha çok Binâ diye tanınan bu eser, fiillerin mâzi ve muzâride gösterdiği ses, yapı ve mâna değişikliği esas alınarak Arapça öğrenmek isteyenlere temel sarf bilgisi vermek için hazırlanmıştır. Mevcut kaynaklarda yazarına rastlanmayan kitabın Şerhu’l-Mufassal’a yapılan bir atfından dolayı 538’den (1143) sonra yazıldığı anlaşılmaktadır.

Arapça’daki fiil kalıplarının sülâsîden südâsîye doğru ve dildeki işleklik sırasına göre masdarlarıyla birlikte verilmesi, ayrıca her kalıbın müteaddî ve lâzım mânalarına işaret edilmesi kitabın en belirgin özelliklerindendir. Fiillerde görülen söz konusu değişiklikleri otuz beş babda ele alan kitap, on sekiz babda sülâsî mücerred ve mezîd fiilleri, kalan on yedi babda da rubâî mücerred ve mezîd fiil kalıplarını vermekte ve “aksâm-ı seb‘a” bilgisiyle son bulmaktadır.

Arap ülkeleri dışında İslâm âleminde, özellikle Osmanlı-Türk dünyasında yüzyıllar boyu okutulan ve Arapça öğreniminde temel bir merhale kabul edilen kitap, Sarf Cümlesi olarak bilinen kitapçıklar grubuyla birlikte veya müstakil olarak birçok defa basılmıştır. Çeşitli şerhleri arasında Muhammed b. el-Hâc Hamîd el-Kefevî’nin (ö. 1168/1755) Şerhu’l-Binâ˒ (İstanbul 1257, 1259, 1316) adlı eseriyle Karaağaçlı Ahmed Rüşdî Efendi’nin (ö. 1251 / 1835-36) Esâsü’l-Binâ˒ (İstanbul 1250, 1265, 1292) adlı şerhi defalarca basılmıştır. Bu konuda Ahmed b. Muhammed b. Abdülazîz el-Endelüsî’nin de 1038’de (1628-29) tamamladığı Mânihu’l-gınâ˒ ve müzîlü’l-˓anâ˒ min Kitâbi’l-Binâ˒ adıyla bir eser kaleme aldığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'z-zunûn, I, 255; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 157; Osmanlı Müellifleri, I, 316; Serkîs, Muʿcem, II, 1565, 1998; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 119.

Mehmet Çakır

BİNBAŞI

Askerî hiyerarşide genellikle bin kişinin kumandanı olan subay.

Kelime ilk defa İslâm öncesi Türk devletlerinden Tabgaç, Göktürk ve Uygurlar'da kullanılmıştır. Fütûhu'ş-Şâm'ın Erzurumlu Darîr tarafından yapılan tercümesinde binbaşı, Yazıcızâde Ali'nin Târîh-i Âl-i Selçuk tercümesinde binbegi, Bâbür'ün hâtıratında minbegi, Moğol göçebe feodalizminde binlik beyi veya binbaşı, Safevî ordusunda ise minbaşı şeklinde geçen bu tabir Osmanlı askerî teşkilâtında oldukça erken bir dönemde, Orhan Gazi zamanında onbaşı ve yüzbaşı ile birlikte zikredilir. Müsellem* ve akıncılarda bin kişilik birliklere binbaşı rütbesinde bir zâbit kumanda etmekteydi.

Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşundan sonra klasik dönem Osmanlı merkezî kuvvetlerinden kapıkulu ocaklarında ve eyalet kuvvetlerinde binbaşıya pek rastlanmaz.

Ancak XVIII. yüzyıl sonlarında tekrar ortaya çıkan binbaşı, gerek III. Selim gerekse daha kalıcı bir şekilde II. Mahmud zamanlarında düzenli ordu teşkili ile birlikte askerî hiyerarşide gerçek yerini almıştır. Bu dönemlerde Nizâm-ı Cedîd ortalarının ve Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye tertiplerinin kumandaları birer binbaşının, bu binbaşılar da bir başbinbaşının emrine verilmiştir. Sultan Abdülaziz zamanında binbaşının aylığı 1500 akçeydi. Öteki bazı askerî terimler gibi Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'da kurduğu düzenli orduda da kullanılan binbaşı tabiri, Cumhuriyet'ten itibaren Türk ordusunda da yüzbaşı ile yarbay arasında bir rütbe olarak varlığını sürdürmektedir. Günümüzde binbaşı rütbesindeki bir subay genellikle tabur veya buna denk bir birliğin kumandanıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Tarama Sözlüğü, Ankara 1963, I, 576; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, I, 40; Ahmed Resmî, Hulâsatü’l-i‘tibâr, İstanbul 1286, s. 12 vd.; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1986, s. 270; B. Y. Vladimirtsov, Moğolların İçtimaî Teşkilâtı (trc. Abdülkadir İnan), Ankara 1987, s. 157-160, 164, 165; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Askerî Teşkilâtı ve Kıyafeti (nşr. N. Türsan – Ş. Türsan), Ankara 1983, s. 78, 79; Mecdud Mansuroğlu, “Binbaşı”, İA, II, 616; B. Lewis, “Binêbashıé”, EI^2 (Fr.), I, 1265-1266.

Abdülkadir Özcan

BİNBİR GECE

Yazarı ve ne zaman yazıldığı bilinmeyen Arapça masal külliyatı.

Arapça asıl adı “Elf leyle ve leyle” olan bu masal külliyatı, bir çerçeve hikâye içerisinde yer alan pek çok tâli hikâyeden meydana gelmiştir. Çerçeve hikâye kısaca şöyledir: Semerkant Hükümdarı Şahzaman bir gün kardeşi Sâsânî Hükümdarı Şehriyâr’ı görmeye giderken unuttuğu bir şeyi almak üzere geri döndüğünde sarayda karısının ihanetine şahit olur ve onu derhal öldürür. Şehriyâr’ın yanındaki misafirliği sırasında kardeşinin ava gittiği bir gün yengesinin onu daha çirkin bir şekilde aldattığına şahit olur. İki kardeş deniz kenarında gezinirken omuzunda sandıkla bir ifritin denizden çıkması üzerine korkularından bir ağaca tırmanırlar. Ağacın altına gelen ifrit sandıktan bir kadın çıkardıktan sonra uyumaya başlar. İfritin karısı olan bu kadın iki kardeşi görür ve ifriti uyandırmak tehdidinde bulunarak onlarla cinsî ilişki kurarak ifrite ihanet eder. Bunun üzerine iki kardeş bütün kadınların sadakatsizliklerine kanaat getirir. Bu sebeple Sâsânî Hükümdarı Şehriyâr sarayına döner dönmez karısını öldürtür. O günden sonra da her gün bir genç kızla evlenir ve ertesi günü boynunu vurdurur. Üç yıl sonra şehirde evlenecek genç kız kalmaz. Padişaha kız bulmakla görevli olup güç durumda kalan vezirin de iki kızı vardır. Büyük kızı Şehrezâd kendini feda etmek pahasına da olsa kadınları bu belâdan kurtaracak bir plan hazırlayarak padişahla evlenmeyi kabul eder. Gerdeğe girmeden önce de kız kardeşi Dînârzâd (veya Dünyâzâd) ile görüşme izni alır. Dînârzâd, önceden kararlaştırıldığı üzere Şehrezâd’dan bir masal anlatmasını ister. Şehrezâd sabaha kadar devam eden masalı en heyecanlı yerinde keser. Padişah da masalın sonunu öğrenmek için idamı sonraya bırakır. Şehrezâd padişahı böylece 1001 gece oyalar. Sonunda hikâyelerin öğretici ve ibret verici etkisi kadar karısının zekâ ve becerikliliği karşısında duyduğu hayranlığın da tesiriyle padişah Şehrezâd’ı öldürmekten vazgeçer.

Külliyatta 264 masal bulunmaktadır. Külliyatın anlatım tekniği, çerçeve masalın içine giren diğer masalların uygun yerlerinde ikinci, üçüncü derecede çerçeveler meydana getirmeye de elverişlidir. Nitekim Şehrezâd’ın anlattığı masallardan herhangi birinin kahramanı bazan bir

vesile bulup karşısındakine birbiri içinde devam edip giden masallar anlatır. Dilimizde de meşhur olmuş tâcir ve ifritler, hamal ve üç hanım, kambur, Alâeddin'in sihirli lambası, Ali Baba ile kırk harâmiler, gemici Sindbâd ve maceraları bunlardandır.

Binbir gece masallarının menşei, yazarı ve ne zaman yazıldığı öteden beri konu ile uğraşan âlimleri meşgul etmiş, fakat henüz kesin bir sonuca varılamamıştır. Masallardan bir kısmının Arapça'ya, Farsça "Hezâr Efsâne" (bin masal) adlı bir külliyattan geçtiği tahmin edilmektedir. Çerçeve masalın kahramanlarının adları gibi diğer masalların birçoğunda İran kültürüne ait ad ve özelliklerin bulunması da bunu göstermektedir. Ayrıca Mes'ûdî'nin Mürûcü'z-zeheb adlı eserinde (II, 251), o tarihlerde Araplar arasında "bin gece" diye bilinen bir hikâye külliyatının bulunduğu ve bu külliyatın Araplar'a geçmiş birçok İran, Yunan, Hint eserleri gibi dışarıdan geldiği, Farsça aslının "Hezâr Efsâne" olduğu belirtilmiştir. İbnü'n-Nedîm de Muhammed b. Abdûs el-Cehşiyârî'nin (ö. 331 / 943) 1000 ünlü Arap, İran, Yunan vb. masalını toplamaya başladığını, ancak 480 masala ulaştığı bir sırada öldüğünü söyler. Meselenin bir başka yanı da masallardan bazılarının İran'a Hindistan'dan gelmiş olmasıdır. Zira çerçeveli masal tekniğine Hint edebiyatının en eski örneklerinde

bile rastlanır. Tıpkı Kelile ve Dimne'de olduğu gibi bir hadiseyi geciktirmek için zaman kazanmak maksadıyla hikâye anlatma usulü daha çok Hindistan'da görülür. Ayrıca çerçeve masalın esas teması olan kadınların sadakatsizliği fikri ve iki kardeşin seyahate çıkması motifi orijinal Hint masal külliyatında bulunmaktadır. Bütün bunlar masallardan bir kısmının yabancı menşeli olduğunu gösterse bile tamamının böyle olduğunu ispata yetmez. Külliyatın içine Arap kaynaklı birçok masal da girmiştir.

Bütün bu hususlar dikkate alınırsa bu büyük eseri dört ana gruba ayırmak mümkündür: 1. Hint kaynaklı masallar; 2. İran'dan gelen masallar; 3. Hârûnürreşîd (786-809) devrine ait Bağdat menşeli masallar. Hârûnürreşîd'in zamanında onun şahsiyeti etrafında geçen bu maceraların konuları realisttir. Bu masallarda üslûp ve tertip daha ustacadır. 4. Fâtımîler ve Memlükler devrinde Mısır'da külliyata ilâve edilen masallar. Bunlar akıl ve tabiat dışı unsurlar bakımından zengin konulardır. İfritler, tılsımlar,

olağan üstü maceralarla dolu olan bu hikâyelerin tertip ve üslûbu daha acemicedir.

Masalların çeşitliliği, geçtiği yerlerin farklılığı (Hindistan, İran, Irak, Mısır, Türkiye), masalların tabii ve özentisiz bir üslûpla kaleme alınmış olması, konuşma dilinde kullanılan deyimler ihtiva etmesi ve ünlü Arap müelliflerinde görülmesi mümkün olmayan dil hataları taşıması gibi hususlar dikkate alınırsa bunların tek bir kalemden çıkmadığı anlaşılır. Masalların aslında yüzyıllar boyu ağızdan ağıza aktarılan halk masalları türünden olduğu, bunların değişik yer ve zamanlarda rastgele değişmelere uğradığı, Doğu milletlerinin eski - yeni folklorundan pek çok şeyler alarak gelişip bir bütün haline geldiği kabul edilmektedir. Bu bakımdan hikâyelerin bütünü ilginç bir mozaik görünümündedir. Bu yönüyle binbir gece masalları müslüman Doğu milletlerinin edebiyat, tarih, medeniyet tarihi, folklor ve sosyal yapılarının incelenmesi için büyük bir malzeme teşkil etmektedir.

Külliyatın bu adla tanınmasının sebebi, bunların binbir geceye taksim edilmiş birbirinin devamı olan masallardan oluşmasıdır. Ancak bazı hikâyeler birkaç sayfa sürerken bazılarının birkaç satırda bitmesi, “bin masal” veya “binbir gece” ifadelerinin önceleri çokluktan kinâye olarak kullanıldığını, daha sonra sözlük mânasına alınarak hikâyelerin bu sayılara tamamlandığını göstermektedir.

Son şeklini Mısır’da Memlükler devrinde aldığı kabul edilen hikâyelerin birçok değişik yazmaları vardır. Bunlar, henüz güvenilir bir ilmî neşirleri yapılmamakla beraber, 1814’ten günümüze kadar Hindistan, Mısır, Avrupa ve Beyrut’ta defalarca basılmış ve çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Bu neşirlerin içinde eksiksiz olanı, 1251’de (1835) iki cilt halinde Bulak’ta basılanıdır. Bu baskı daha sonra defalarca tekrar edilmiştir. Diğer baskılarında genellikle müstehcen görülen ifadelerin atıldığı, bazı masalların özetlendiği, gramer yanlışlarının düzeltildiği, bazı şiirlerin de alınmadığı görülmektedir. Binbir gece masallarının noksansız baskıları yanında külliyattan alınmış müstakil masallar halinde basılanları da vardır.

Binbir gece külliyatı Avrupa’da ilk defa Antoine Galland tarafından, kendisine Suriye’den gönderilen bir yazmadan Fransızca’ya çevrilmiştir (I-

XII, Paris 1704-1717). Daha sonra Edward William Lane (I-III, London 1839-1841), John Payne (IIX, London 1882-1884) ve Sir Richard Burton (I-XVI, London 1885-1888) eseri İngilizce'ye tercüme etmişlerdir. Külliyat E. Littmann tarafından da Almanca'ya çevirilmiştir (I-VI, Leipzig 1921-1928). Binbir gece masallarının Türkçe'ye tercümesi Sultan Abdülmecid zamanında Ahmed Nazif Efendi tarafından yapılmıştır. Masalların müstehcen tarafları atılarak Terceme-i Elf Leyle ve Leyle adıyla dört ve altı cilt halinde tarihsiz olarak iki defa basılmıştır. Üslûbu pek ağır olan bu tercümeden sonra 1927-1928 yıllarında Resimli Ay neşriyatı arasında sade ve popüler üslûpta ve seçmeler halinde yayımlanmıştır. Eser ayrıca Hüseyin Başaran (Binbir Gece Masalları, Ankara 1957), Nihal Yalaza Taluy (Binbir Gece Masalları, İstanbul 1958), F. Namık Hansoy (Binbir Gece Masalları, İstanbul 1959), Selâmi Münir Yurdatap (Binbir Gece Masalları, I-II, İstanbul 1949-1954) ve Raif Karadağ (Binbir Gece Masalları, I-IV, İstanbul 1961) tarafından neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), II, 251; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 363-364; Abdurrahman Fehmî, Medresetü'l-Arab, İstanbul 1304, s. 132-134; Bustânî, DM, IV, 261-263; Serkîs, Muʿcem, II, 1992-1997; Cebbûr Abdünnûr, el-Muʿcemü'l-edebî, Beyrut 1979, s. 470-471; Hitti, İslâm Tarihi, II, 621-622; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, III, 151; Şevki Dayf, Târîhu'l-edeb, VI, 488-489; C. Zeydân, Âdâb, I, 606, 609; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîhih, Beyrut 1985, II, 170-183; Hasan ez-Zeyyât, "Elfü Leyletin ve leyle", MMİADm., XII / 3-4 (1932), s. 129-142; XII / 5-6, s. 282-291; a.mlf., "Elfü leyletin ve leyle", DMİ, II, 541-554; Felix Tauer, "Binbir Gece Masallarının Az Tanınan ve Basılmamış Hikayeleri (trc. Ahmed Suphi Furat), ŞM, VI (1966), s. 1-10; TA, VI, 402-403; J. Oestrup – D. B. Macdonald, "Bin Bir Gece", İA, II, 616-626; E. Littmann, "Alf layla wa layla", EI² (İng.), I, 358-364; Ch. Pellat, "Alf layla wa layla", EIr., I, 831-835.

Veli Ulutürk

BİNBİR GÜN

(bk. ÇİLE).

BİNGAZİ

بنغازي

Libya’nın ikinci büyük şehri.

Libya’nın Berka (Cirenaica) bölgesindeki illerden (muhâfaza) birinin merkezi olan Bingazi, ülkenin ikinci kalabalık şehri ve doğu kıyılarının en büyük limanıdır. Büyük

Sirte körfezinin doğu sahilinde, bir burunun batı rüzgârlarına karşı koruduğu, ancak kuzeybatı fırtınalarına açık bulunan bir koyun kenarında, kıyı ovasının en geniş olduğu bir yerde kurulmuştur. Doğusunda bir lagün, güneydoğusunda zaman zaman denizin örttüğü tuzlu bataklıklar yer alır; Akdeniz karakterli kurak bir iklimin etkisindedir. Demiryoluyla bölgenin diğer önemli şehirlerinden Merc (Barce) ve Sulûk’a, düzenli karayollarıyla da Libya’nın başlıca merkezlerine bağlıdır; 32 km. doğusundaki milletlerarası Benina hava limanı ise başka ülkelerle hava bağlantısını sağlar. Kıyıyı takip eden ve iç bölgelere uzanan önemli yolların kavşağında ulaşıma çok elverişli bir konumda olması ve güneyindeki Zuveytine’de zengin petrol yataklarının bulunması, Bingazi’nin hemen bütün Berka bölgesinin ihtiyacına cevap veren önemli bir liman ve büyük bir ticaret, yönetim, eğitim merkezi olmasını sağlamıştır. En çok tahıl, sünger, hayvan ürünleri ve petrol ürünleri ihraç eden limanı tabii olarak fazla derin değildir ve ayrıca eskiden beri kumla dolarak sığlaşma eğilimi gösterir. Bu sebeple daha geçen yüzyılın ikinci yarısında Türk hâkimiyeti döneminde yapılan dalgakıranın arkasındaki kesim zaman zaman taranarak derinliği arttırılmış ve liman büyütülerek yeni tesisler eklenmiştir. Şehrin çevresinde sulu tarım yapılan zengin topraklar yer alır. Tuz ve çimento üretimi ile petrol tasfiyesi, besin maddeleri hazırlanması ve dericilik Bingazi’deki en önemli endüstri kollarıdır. Deniz suyundan tatlı su elde edilen dünyanın en büyük arıtma tesislerinden biri de şehrin su ihtiyacını karşılar. Birçok devlet dairesinin bulunduğu şehirde bir de 1955’te kurulan Libya Üniversitesi vardır.

Şehir milâttan önce V. yüzyılda Yunanlılar tarafından Grekçe “güneşin

battığı yer” mânasına gelen Euhesperides adıyla bir koloni olarak kurulmuş, daha sonra adı Mısır Kralı III. Ptolemaios tarafından karısının ismine izâfeten Berenike’ye çevrilmiştir. Milâttan sonra III. yüzyıldan itibaren Cyrene ve Barce gibi diğer şehirleri geride bırakarak bölgenin en büyük merkezi haline geldi; çevresinde bu parlak döneme ait bazı kalıntılar bulunmaktadır. Fakat limanın dolması ve su kıtlığı gibi sebeplerle önemi giderek azaldı. Buna rağmen Ortaçağ’da bir ara Ceneviz’le yaptığı ticaret sayesinde yeniden bir ölçüde canlandı; o sırada Bernik adı ile anılıyordu. Bundan sonraki dönemde şehir sönükleşti ve daha çok bir korsan barınağı haline geldi; Bizanslılar’ın son zamanlarında ise tamamen terkedildi. Nitekim İslâm kaynaklarında ilk İslâm fetihleri sırasında Berka bölgesinden bahsedildiği halde bu şehrin adı zikredilmemektedir. Şehrin tekrar bir yerleşim merkezi olarak ortaya çıkmasının 1470 yıllarına rastladığı tahmin edilmektedir.

Pîrî Reis’in Kitâb-ı Bahriyye’sinde Birniki’nin yanı sıra görülen Bin Kadî adının aslında XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanılan Mersâ İbn Gazî (İbn Gazî limanı) olduğu tesbit edilmiştir. 1551 Trablusgarp seferi sırasında Berka bölgesinin Osmanlı hâkimiyetine girmesinden sonra Bingazi de kesin olarak Osmanlı yönetimine katıldı (1578). Bu tarihten itibaren Garp Ocakları’nda Trablusgarp eyaletinin bir sancağı olan Bingazi XVII. yüzyılda dayı*ların, XVIII. yüzyılda da Karamanlıoğlu ailesinin idaresinde kaldı. 1863’te Berka’dan ayrılarak doğrudan Bâbıâli’ye bağlı müstakil bir mutasarrıflık merkezi haline getirildi ve Trablusgarp’a bağlı olduğu dönemdeki imtiyazları kaldırılarak düzenli bir vergi sistemine tâbi tutuldu. İlk Bingazi mutasarrıfı Halil Paşa zamanında (1863-1868) bölgedeki kabile isyanları bastırılarak sükûnet sağlanmıştır. Bingazi şehrinin merkez olduğu Bingazi müstakil mutasarrıflığı Bingazi, Derne, Ucle-Câlû, Ecdâbiye ve Kufra adlı beş kazaya ayrıldı ve şehrin idaresine yeni bir düzen verilerek on iki mahalle teşkil edildi. Bingazi 1872’de öneminden dolayı vilâyet merkezi haline getirildi ise de Hasan Tahsin Paşa’nın valiliği sırasında (1887-1890) yeniden Bâbıâli’ye bağlı müstakil mutasarrıflığın merkezi oldu. Tahir Paşa’nın mutasarrıflığı sırasında (1893 1904) bazı başarılı ıslahatlar yapıldı ve telgraf hattı döşendi. Burası XIX. yüzyılda başlayan Senûsî hareketinin de önemli merkezlerinden biri olmuştur.

Bingazi geçen yüzyılda, daha çok Malta ve Güney İtalya ile ticaret yapan, tahıl ve hayvan ürünleri ihraç eden ve fazla işlek olmayan bir liman şehri durumunda idi. Çeşitli kaynaklar XIX. yüzyıl sonlarında nüfusunun 10.000, XX. yüzyıl başlarında ise 25.000 dolaylarında olduğunu kaydetmektedir. Mısır'ın İngiltere tarafından işgali (1882) üzerine anayurtla bağıntısı zayıflamış olan Bingazi 1911 yılının Ekim ayında İtalyanlar'ın hücumuna uğradı. Bu istilâya karşı koyan Binbaşı Enver (Enver Paşa) ve Kolağası Mustafa Kemal (Atatürk) kumandasındaki Türk ve yerli kuvvetler bir süre İtalyanlar'ın iç kısımlara sokulmasını önlediler. Fakat Balkan Savaşı'nın çıkması üzerine 1912'de İtalyanlar'la yapılan Uşi (Ouchy) Antlaşması uyarınca Bingazi İtalyanlar'a geçti ve 1942'ye kadar onların idaresinde kaldı. II. Dünya Savaşı'nın yaklaştığı yıllarda şehrin nüfusu 32.000 dolayında idi. Savaşın Kuzey Afrika çarpışmaları sırasında şehir Almanlar ve İngilizler arasında beş defa el değiştirdi ve önemli ölçüde tahribata uğradı. Nihayet 1951'de, bağımsız bir devlet olarak yeni

kurulan Libya'nın sınırları içinde yer aldı. Bu şekilde başlayan barış döneminde Bingazi zengin petrol yataklarının bulunması ve işlenmesiyle desteklenen çok hızlı bir gelişmeye ve imar hareketlerine sahne oldu; 1970'te 170.000'e yaklaşan nüfusu 1985'te 650.000'e ulaştı.

BİBLİYOGRAFYA

Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye, İstanbul 1935, s. 682-684; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1360; Ali Tevfik, Memâlik-i Osmâniyye Coğrafyası, İstanbul 1310, s. 440-441; İbrahim Hilmi, Memâlik-i Osmâniyye Cep Atlası, İstanbul 1323, s. 274-275; Aziz Samih, Şimâli Afrika'da Türkler, İstanbul 1936-37, I, 5; II, 251-256; W. B. Fisher, The Middle East, London 1952, s. 488-489; Celâl Tevfik Karasapan, Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan, Ankara 1960, s. 70, 73, 147, 175, 194; Muhammed Mustafa Bezeme, Medînetü Bingāzî ʿabre't-târîh, Bingazi 1968; E. Rossi, Libyâ (trc. Halîfe Muhammed et-Tüleysî), Beyrut 1394/1974; G. Yver, "Berka", İA, II, 550-552; Ewald Banse, "Bingâzî", a.e., II, 626-627; J. Despois, "Barka", EI² (İng.), I, 1048-

1050; a.mlf., “Benghazı”, a.e., I, 1169; a.mlf., “Bingazî”, UDMİ, IV, 926-927; a.mlf., “Berka”, a.e., IV, 425-430; A. Adam, “Bengasi”, EBr., III, 477.

Sırrı Erinç

BİNGÖL

Doğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Fırat nehrinin iki büyük kolundan biri olan Murat suyuna Genç civarında karışan Gonik (Goynik) adlı çayın küçük bir kolu olan Sağyer deresine hâkim bir düzlük üzerinde kurulmuştur. Sağyer deresinin vadisi içinde de eski merkezi oluşturan ve günümüzde şehrin terkedilmiş bir mahallesi durumunda bulunan Çapakçur yer alır. İstanbul ve Ankara'yı Malatya ve Elazığ üzerinden Van gölü havzasındaki merkezlere bağlayan karayolu Bingöl'den geçer. Şehir biraz güneyinden geçen Haydarpaşa - Tatvan demiryolu üzerindeki Genç istasyonuna da 24 kilometrelik bir kara yoluyla bağlıdır.

Şehrin bulunduğu bölgenin İlkçağ'larda Urartular'ın sınırları içerisinde yer aldığı bilinmektedir. Bingöl yöresi daha sonra sırasıyla Asurlular'ın, Persler'in, Büyük İskender ve haleflerinin eline geçmiştir. Nüfusun ve iskânın daima seyrek olduğu bu yörede İlkçağ kaynakları önemli bir şehir yerleşmesinden söz etmezler. Günümüzdeki Bingöl'ün yerinde kurulmuş olan ve 1945 yılına kadar Çapakçur adıyla bilinen yerleşim yerinin adına ise ilk defa Ortaçağ İslâm kaynaklarında Cebelü Cûr (Yâkūt, II, 102) şeklinde rastlanmaktadır. Hangi dönemde kurulduğu kesin şekilde bilinmeyen Çapakçur'un, doğu - batı doğrultulu önemli yol üzerinde bu yolu kontrol etmek için erken dönemlerde bir kale yeri olarak seçildiği tahmin edilmektedir. Nüfusun seyrek olduğu çevredeki alanlarla üzerinde çok sayıda buzul gölü bulunan ve günümüzdeki şehre adını veren Bingöl dağı (Eskiçağ'daki Abus Mons), bu yöreyi ele geçirenler tarafından daha çok yaylak olarak kullanılmıştır.

Halife Osman zamanında 651 yılında Habîb b. Mesleme kumandasındaki İslâm orduları Doğu Anadolu'nun hemen hemen tamamını fethedince Çapakçur Kalesi de onların hâkimiyetine girdi. Fakat bu hâkimiyet uzun süreli olmadı ve Doğu Anadolu'daki öteki yerler gibi Bizans ile müslüman Araplar arasında sık sık el değiştirdi. Malazgirt Zaferi'nden sonra da Selçuklular tarafından ele geçirildi. Çapakçur, Selçuklu döneminde Doğu

Anadolu’da kurulan beyliklerden biri olan Artuklular’ın sınırları içinde bulunuyordu. 1103 yılında Artuklular’dan Sökmen Mardin hâkimi Ali’nin elinden Mardin’i almış ve buna karşılık olarak ona Çapakçur’u vermişti. Çapakçur ve çevresi XII. yüzyılın sonunda Eyyûbîler’in hâkimiyeti altına girdi. Selâhaddîn-i Eyyûbî Çapakçur ve çevresini adamlarından Takıyyüddin’e iktâ* etti (582 / 1186-87).

Selâhaddin’in ölümünden sonra kardeşi I. el-Melikü’l-Âdil ile oğlu Efdal arasındaki mücadeleler sonucunda bu bölge Efdal’in payına düştü (1200). Çapakçur XIII. yüzyılın başlarında Eyyûbîler’in elinde bulunuyordu. el-Melikü’l-Âdil’in oğlu Ahlat hâkimi Şehâbeddin Gazi tâbi olduğu ağabeyi Eşref’e karşı 1224 yılında isyan etti. Eşref de kendisinden Ahlat ve Çapakçur’u geri aldı. 1228’de Celâleddin Hârizmşah Çapakçur’a kadar ilerledi, hatta burayı yağmaladı. XIII. yüzyılda yaşamış olan coğrafyacı Yâkut da bu yüzyıldaki Çapakçur’dan Diyarbekir civarında bir yer olarak söz etmekte, daha fazla bilgi vermemektedir. Bu da buranın o dönemde de fazla önemli bir şehir olmadığını göstermektedir.

Timur XIV. yüzyılın sonlarına doğru çıktığı Doğu Anadolu seferinde Erzurum’u işgal ettikten sonra Çapakçur’a gelerek ordugâhını burada kurmuş, Muş ve Ahlat’a doğru yaptığı ileri harekâtında burayı bir üs olarak kullanmıştır. XV. yüzyılın ortalarında Karayülük Osman Bey zamanında Akkoyunlu hâkimiyetine giren yöre bu yüzyıl boyunca Akkoyunlu - Karakoyunlu mücadelesine sahne olmuş ve sık sık el değiştirmiştir. İki ordu arasındaki ilk temas Uzun Hasan’ın oğlu Halil kumandasındaki küçük bir Akkoyunlu kuvvetinin bir Karakoyunlu devriyesini Çapakçur yakınında çevirmesiyle Ekim 1467’de başlamıştır. Bundan sonra Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah’ın büyük emîrlerinden İbrâhim Şah Çapakçur Kalesi’ni ele geçirmiş, fakat çok geçmeden Akkoyunlu öncü kuvvetleri buradaki Karakoyunlu muhafız kuvvetlerini geri püskürterek kaleyi zaptetmişlerdir.

Yöre, Akkoyunlu idaresinden sonra bu devlete son veren Safevîler’in hâkimiyetine geçti. Yavuz Sultan Selim doğu seferine çıkarken Erzincan Valisi Bıyıklı Mehmed Paşa’ya da Anadolu’daki bazı şehir ve kalelerin zaptı görevini verdi. Mehmed Paşa, İdrîs-i Bitlisî’nin bölgedeki beyleri önceden hazırlaması sayesinde, o sıralarda Safevîler’in elindeki

Çapakçur'un da savaşsız olarak Osmanlı topraklarına katılmasını sağladı.

Çapakçur, Yavuz Sultan Selim döneminde "yurtluk-ocaklık" sancaklardan biri olan aynı adlı sancağın merkezi idi ve bu sancak XIX. yüzyıla kadar Diyarbekir Beylerbeyiliği'ne bağlı kaldı. XIX. yüzyılın ikinci yarısında eyaletlerin kaldırılmasından sonra Çapakçur, Bitlis vilâyetinin Genç sancağı içinde yer alan ve aynı adı taşıyan kazanın merkezi oldu.

V. Cuinet'e göre XIX. yüzyılın sonlarında Çapakçur 450 hâneli, sekiz dükkânı ile bir fırını olan, meyve bahçeleri ve üzüm bağları ile çevrili küçük bir yerleşme yeriydi ve nüfusu da sadece 1075 kadardı. Ayrıca burada şayak adı verilen kaba bir dokuma üretiliyor ve çevresindeki yerlere gönderiliyordu.

I. Dünya Savaşı sırasında 1915'ten 1917 yılı sonlarına kadar Ruslar'la yapılan bir dizi muharebeye sahne olan ve işgale uğrayan Çapakçur yöresi, Aralık 1917'de Erzincan'da imzalanan ateşkes anlaşması sonucunda Rus işgalinden kurtuldu. Cumhuriyet döneminin başlarında (1924) sancaklar vilâyet haline dönüştürülürken Genç sancağı da vilâyet haline getirildi ve Çapakçur bir kaza merkezi olarak buraya bağlandı. Daha sonra 1927'de Genç vilâyeti lağvedilince Çapakçur Elazığ'a bağlı bir kaza merkezi oldu. 1929'da da yeni kurulan Muş ilinin bir ilçe merkezi haline getirildi. 7 Aralık 1935 tarihinde kabul edilen 2885 sayılı kanunla (Resmî Gazete'de yayımlanma tarihi 4.1.1936) Bingöl adlı yeni bir il kurulunca Çapakçur da bu ilin merkezi oldu. 1945 yılına kadar şehrin adı (Çapakçur) ile merkez olduğu ilin adı (Bingöl) ayrı iken 1945'te şehrin adı Bingöl olarak değiştirildi. Çapakçur ise onun vadi içinde kalan eski kesiminin adı olarak kaldı.

Bugün Bingöl Çapakçur'un ilk kurulduğu eski yerinde değildir. Çapakçur daha önce Sağyer deresinin Çapakçur ovasına açıldığı yerde kurulmuştu. Bingöl'ün ilk kurulmuş olduğu eski yerinin fizikî coğrafya şartları bakımından şehir yerleşmesine uygun olmadığı anlaşılınca yer değiştirmesi öngörüldü. Bingöl bir köy kadar küçükken (1935'te 961 nüfus, 1940'ta 1418 nüfus, 1945'te 1616 nüfus) coğrafî şartların uygunsuzluğu henüz hissedilmiyordu. Zira yerleşme hem akarsu yatağından epeyce uzakta bulunuyor hem de yamaçlara tırmanmıyordu. Bingöl büyüyüp kasaba ve

şehir hüviyetini kazanmaya başlayınca bir taraftan akarsu yatağına yakın kesimlere doğru gelişirken diğer taraftan da yamaçlara doğru yükselme gösterdi. Ancak zamanla her iki tarafa doğru genişlemenin mahzurları görüldü. Şehrin akarsu yatağına yakın kesimleri su baskınına mâruz kalırken yamaçlara doğru tırmanan evler de iri blokların aşağıya yuvarlanması tehlikesiyle karşı karşıya kaldılar. Asıl bu ikinci tehlike Bingöl'ün yer değiştirmesine sebep oldu. 1950-1955 arasındaki dönemde, şehrin gelişmesi için daha uygun görülen ve yukarıda adı geçen tehlikelere mâruz kalmayan taraça üzerindeki düzlüğe nakledilmesine karar verildi. Günümüzde şehir nüfusunun % 95'inden fazlası bu yeni yerde oturmaktadır. Bununla birlikte vadi içindeki eski kesim tamamıyla terkedilmedi; çok az bir nüfus hâlâ burada yaşamaktadır.

22 Mayıs 1971 tarihinde meydana gelen 8 derece şiddetindeki bir deprem Bingöl'de önemli tahribata sebep oldu. Şehirde o tarihte mevcut 4332 hâneden 1731'i hasar görerek oturulamayacak duruma gelirken 294 kişi de hayatını kaybetti. Bazı mahallelerde hasar oranı çok yüksek oldu. Bingöl ve civarında 1940 ve 1957 yıllarında da şiddeti 6 dereceyi bulan iki önemli deprem olmuştu. Bingöl şehri yeni yerinde daha hızlı gelişerek ilk defa 1965 yılında 10.000 nüfusu aştı (11.727) ve 1985'te 34.024'e, 1990'da da 41.590'a ulaştı. Şehirde sanayi kuruluşu olarak yem, süt, tuğla ve un fabrikaları vardır.

Bingöl şehrinin merkez olduğu il Erzurum, Muş, Diyarbakır, Elazığ ve Tunceli illeriyle kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Adaklı, Genç, Karlıova, Kiğı, Solhan, Yayladere ve Yedisu adlı yedi ilçeye ve on yedi bucağa ayrılmış olup sınırları içerisinde 317 köy bulunmaktadır. 8125 km^2 genişliğindeki Bingöl ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 250.966, nüfus yoğunluğu ise 31 idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1991 yılı istatistiklerine göre Bingöl'de il ve ilçe merkezlerinde otuz sekiz, kasaba ve köylerde 368 olmak üzere toplam 406 cami ve mescid bulunmaktadır. Bingöl il merkezindeki cami sayısı ise on dörttür.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 102; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 317; XI, 414; XII, 137, 443-444; Cuinet, II, 624-625; Düstur, Üçüncü tertip, Ankara 1936, XVII, 171; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 581; Turgut Bilgin v.dğr., Bingöl Depremi, İstanbul 1972, s. 5, 13; J. E. Woods, The Aqquyunlu, Chicago 1976, s. 109; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyâlete (1550-1650), İstanbul 1978, s. 131, 143, 163, 191; Ahmet Tabban, Kentlerin Jeolojisi ve Deprem Durumu, Ankara 1980, s. 71-72; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 59, 88, 102, 103, 117, 141; Ramazan Şeşen, "Eyyubîler", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, VI, 360; M. Çetin Varlık, "Kara - Koyunlular", a.e., İstanbul 1989, VIII, 441-482; Akkan Erdoğan, "Bingöl'ün Yer Değiştirmesinde Rol Oynayan Jeomorfolojik Etkenler", Jeomorfoloji Dergisi, sy. 3, Ankara 1971, s. 38-43; Metin Tuncel, "Türkiye'de Doğal Olaylar Sonucunda Yer Değiştiren Kentler", Yerbilimleri Dergisi, sy. 1-2, İstanbul 1981, s. 115-124; Besim Darkot, "Bingöl", İA, II, 627-628; Ali Sevim, "Sökmen", a.e., X, 765; Faruk Sümer, "Akkoyunlular", DİA, II, 272.

Metin Tuncel

BİNİŞ

Osmanlı padişahlarının özellikle son yüzyıllarda at veya saltanat kayığı ile yaptıkları kısa süreli gezintiler için kullanılan bir tabir.

“Biniş-i hümâyun” veya “biniş-i saltanat” denilen bu geziler küçük fakat gösterişli bir tören halinde olur ve özellikle yabancıların büyük ilgisini çekerdi. Kısa süreli gezilere “yarım göç”, uzun süreli, bazan bir mevsimi geçirmek üzere yapılan göçe de “nakl-i hümâyun” denirdi. Padişahların Boğaziçi’ne çıkışları Kızkulesi’nden ve hisarlardan atılan toplarla ilân edilirdi. Aynı şekilde saltanat kayığının bir iskeleye yaklaşmakta olduğu da hasekiler tarafından yüksek sesle duyurulurdu. Biniş veya göç sırasında çadırcıbaşılar güneşlikler ve nihalîler götürürlerdi. Uzun süreli göçlerde Dârüssaâde ağası mutfağı vb. eşya da nakledilir, ikamet süresince görevli hamlacı, sandalcı, piyadeci ve bostancı neferlerine zamlı tayınlar verilirdi. Ziyaret edilen yerlerde padişahın dinlenmesi için bazı devlet adamları tarafından yaptırılmış “biniş kasrı” denilen çok süslü küçük köşkler de bulunurdu. Dâvud Paşa Kasrı’nın yakınındaki küçük köşk aynı amaçla II. Mahmud zamanında inşa edilmiştir. Aynı şekilde Baltalimanı’ndaki köşk Vâlide Kethüdâsı Giritli Yûsuf Ağa tarafından III. Selim için, Beykoz Kasrı

ise Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından Sultan Abdülmecid için bu amaçla inşa ettirilmiştir. Bu son kasır tamamlandığında tahta Abdülaziz geçtiğinden ona armağan edilmiştir. Padişah ve maiyetindekiler mevsimine göre günü bu köşklerde veya bunların bulunduğu yerlerdeki bahçe ve su kenarlarında geçirir, bu vesile ile tertip edilen oyun ve eğlenceler seyredilirdi.

XIX. yüzyılda binişe en çok önem veren padişahlardan II. Mahmud genellikle pazartesi ve perşembe günleri geziye çıkardı. Bu hükümdarın saray hayatıyla ilgili olayları Hâfız Hızır İlyas Letâif-i Enderûn adlı eserinde günü gününe kaydetmiştir. Biniş gezilerini daha ziyade Yeniçeri Ocağı’nın 1826’da ilgasından önce yapan Sultan Mahmud en çok Boğaziçi mesirelerine rağbet ederdi. Buralarda maiyetiyle birlikte yer içer, pehlivan güreşleri, cirit oyunları, tüfek ve ok atışı yarışmaları düzenletirdi. Bazan

saray fasıl heyetini de beraberinde götürür, sâzende ve hânendelere mûsiki icra ettirirdi. 1824 yılından sonra hemen sadece “tebdil binişi” düzenleyen II. Mahmud yanında en seçkin maiyet erbabını götürürdü (Hızır İlyas, s. 278 vd., 311 vd.).

Ayrıca padişahların ata kolayca binip inmek için kullandıkları bir nevi iskemleye de “biniş iskemlesi” denir. Bir saray görevlisi tarafından taşınan bu iskemle hükümdarın ata biniş ve inişi sırasında atın yanına getirilir, üzerine pûşîde denilen değerli bir örtü örtülürdü. Tanzimat’tan sonra ise bu iş için binek taşları kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Teşrîfât-ı Kadîme, s. 35, 36, 54, 60; Hızır İlyas, Letâif-i Enderûn, İstanbul 1276, tür.yer.; Pakalın, I, 235; TA, VI, 419; Midhat Sertoğlu, Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi, İstanbul 1958, s. 46; R. Ekrem Koçu, “Biniş”, İst.A, V, 2798-2799.

Abdülkadir Özcan

Bİ’R

(bk. KUYULAR).

BİR ADAM YARATMAK

Necip Fazıl Kısakürek'in (ö. 1983) ölüm korkusu ve kader temalarını işlediği üç perdelik trajedisi.

Bir Adam Yaratmak, Necip Fazıl'ın pek tutulmayan epik tiyatro türündeki birinci piyesi Tohum'dan (İstanbul 1935) sonra, gerek tiyatro tekniği, gerekse yüklendiği güçlü ve çarpıcı mesajı ile tiyatro yazarlığında ustalığının ilk eseri olmuştur. Oyunun I. perdesi Boğaziçi'nde, tiyatro yazarı Hüsrev'in yalısında geçer. Yazdığı "Ölüm Korkusu" adlı piyesin kahramanı, annesini kaza kurşunu ile öldürünce aklî dengesini kaybeder ve daha önce babasının yaptığı gibi kendisini bahçedeki incir ağacına asarak intihar eder. Hüsrev'in yalısının bahçesinde de bir incir ağacı vardır ve onun babası da kendisini bu ağaçta asmıştır. Yalıda Hüsrev, piyesin başrolünü oynayan aktör Mansur, Hüsrev'in annesi, halasının kızı Selma, gazete patronu Şeref, Şeref'in Hüsrev'e âşık karısı Zeynep ve ruh doktoru Nevzat'ın bulundukları bir gün piyes üzerinde konuşulmaktadır. Eserdeki kaza kurşunu hadisesini gerçekçi bulmayan misafirleri ikna etmek için boş zannettiği bir tabanca ile ateş eden Hüsrev, kendisine hissî bir ilgi duyan Selma'yı kaza ile vurur. II. perde Maçka'daki kışlık apartman dairesinde geçer. Sağlığını kaybetmiş ve sinirleri bozulmuş olan Hüsrev sürekli olarak babasının intiharını düşünmekte, annesine bu konu ile ilgili sorular sormaktadır. Oyundakine benzeyen fakat gerçek olan bu ikinci kaza, Hüsrev'in arkadaşı Doktor Nevzat tarafından bir reklâm aracı olarak kullanılmak istenmekte, Şeref ise gazetesinin satışını arttırmak için olayı bir sansasyon haline getirmektedir. Bu olaylar sonucu Hüsrev gittikçe yalnızlığa düşer. III. perde yine yalıda geçer. Hüsrev'in babasının otuz yıl önce kendisini astığı incir ağacı annesi tarafından uşak Osman'a kestirilir. Hüsrev kendisine çok benzeyen babasının portresi karşısında Osman'la konuşmakta, hezeyan halinde fakat düzenli cümlelerle kaderden ve ölümden bahsetmektedir. Ona komplo hazırlayan dostlarıyla beraber, bahçedeki incir ağacını kestiren annesini de artık düşman görmektedir. Gittikçe yalnız kalan ve etrafındaki dairenin daraldığını hisseden Hüsrev, son tabloda kendisini götürmeye gelen hükümet doktoru, hastahane gardiyanı, Şeref ve Nevzat'a tevekkülle teslim olur.

Ayrıntılı dekor, kostüm, aksesuar, ışık, ses tonu, jest ve mimik direktifleriyle yüklü eser, bu bakımdan sahneye koyucu - rejisöre hiçbir yorum imkânı bırakmamıştır. Teknik açıdan getirdiği bir başka yenilik ise Bir Adam Yaratmak'la eserde söz konusu olan "Ölüm Korkusu" adlı piyesin ustalıkla iç içe kullanılmasıdır. Eserin teziyle çok yakından ilgili olan bu husus, Hüsrev'le yarattığı kahramanın sürekli paralelliğini gerektirmiştir. Böylece bu çifte tiyatroda, babanın intihar etmiş olması sebebiyle oğulun da aynı kadere mahkûm oluşu klasik trajedinin fatalist felsefesini hatırlatırsa da Bir Adam Yaratmak'ta ölümden çok Hüsrev'in tiyatrosunun da adı olan ölüm korkusunun varlığı, egzistansiyalistlerin "angoisse"ını ve İskandinav tiyatrosunun karanlık ve boğucu atmosferini daha fazla düşündürür. Bu sebeple oynandığı ve yayımlandığı günden itibaren eser, İbsen'in ve Strindberg'in piyeslerine benzetilmesi yanında irsiyetin insandaki etkisinden, "ben"in çözümlenmesi ve üç ayrı kişilik halinde görünmesine, kader ve var oluş meselelerinden baba kompleksine ve eserle yazarı arasındaki ilişkiye kadar değişik yorumlarla ele alınmıştır.

Hüsrev'in piyesinde eserin kahramanının ölümü intihar şeklinde gerçekleşirken Necip Fazıl'ın oyununda incir ağacı kesilir; böylece İslâm inancına ters düşen cana kıyma hususu gerçekleşmemiş olur.

Bir Adam Yaratmak'ın yazılışı, Necip Fazıl'ın mürşidi Abdülhakim Efendi'yi tanıdığı yıllara rastlar. O ve Ben'de (İstanbul 1974) bu eserinden, "geçirdiğim büyük ruh çilesinin sahne destanı" diye bahseder. Bir madde ötesi arayışı içinde olan Hüsrev de Selma'ya, "Ben çok zayıfım. Onun içindir ki mahrem tarafımın hakkını müdafaa ediyorum. Mahremin cazibesini duyuyorum" der. Hüsrev bir buhranın insanıdır. Eserinde bir insan yarattığı ve böylece Allah'a karşı geldiği için cezalandırıldığı inancındadır. İnsanın iradesi yoktur, her hadise onu mukadder sona doğru götürecektir. Yazarın daha sonraki tiyatrolarından olan Nam-ı Diğer Parmaksız Salih'teki (İstanbul 1949) gibi burada da veraset kaderin bir tezahürü olarak görünür.

Bu mistik arayışların dışında eser bir başka açıdan sanatkâr psikolojisini yansıtır.

Bütün eserde sanatın dünyası ile gerçek karşı karşıyadır.

Bir Adam Yaratmak'ın ilk basımı, Necip Fazıl'ı tiyatro yazmaya teşvik eden ve eserdeki Hüsrev rolünü de başarı ile oynayan Muhsin Ertuğrul'a ithaf edilmiştir (İstanbul 1938). Bu basımın kapağına çizilen mekanik-robot insan deseni ise o yıllarda sanat çevresindeki dostlarından Zahir Güvemli'ye aittir. Eser 1937-1938 tiyatro mevsiminde İstanbul Şehir Tiyatrosu'nda uzun süre kapalı gişe oynanmış, 1978'de de Yücel Çakmaklı tarafından televizyon filmi olarak çekilmiştir. Bir Adam Yaratmak, Türk edebiyatında tenkitçilerin hakkında en çok fikir yürüttükleri tiyatro eserlerinin başında gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Özdemir Nutku, Tiyatro ve Yazar, Ankara 1960, s. 100-128; Necip Fazıl Kısakürek, Bâbıâli, İstanbul 1976, s. 209-217; Mustafa Miyasoğlu, Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul 1985, s. 79-87; a.mlf., "Bir Adam Yaratmak", TDEA, I, 440-442; Zahir Güvemli, "Bir Adam Yaratmak Piyesinin Tahlili", Türk Tiyatrosu (özel sayı), sy. 87, İstanbul 1938, s. 1-15; Ali Rıza Korap, "Bir Adam Yaratmak Münasebetiyle", Varlık, sy. 119, İstanbul 1938, s. 741-743; Sait Yeni, "Bir Adam Yaratmak", Diriliş, sy. 14, İstanbul 1970, s. 48-51; Mehmed Muhsin, "Bir Adam Yaratmak ya da Ölüm Korkusu", Suffe Kültür Sanat Yıllığı 1984: Necip Fazıl Armağanı, İstanbul 1985, s. 464-468.

M. Orhan Okay

BİRCENDÎ

البرجندي

Nizâmüddîn Abdülalî b. Muhammed Hüseyn el-Bircendî el-Hanefî (ö. 934 / 1527-28 [?])

Matematik, astronomi ve fıkıh âlimi.

Fâzıl Bircendî diye bilinir; hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. IX. (XV.) yüzyılın ortalarında, bundan 100 yıl öncesine kadar önemli bir kültür merkezi olan İran'ın Afganistan ve Özbekistan sınırlarına yakın şehirlerinden Bircend'de doğduğu sanılmaktadır.

İlk öğrenimini de muhtemelen Bircend'de yapan Bircendî'nin daha sonra o devrin büyük bir ilim merkezi olan Herat'ta okuduğu anlaşılmaktadır. Hayatı hakkında en geniş bilgiyi veren tarihçi Hândmîr Habîbü's-siyer adlı eserinde Bircendî'nin Mansûr b. Muînüddin Kâşânî, Kemâleddin Hüseyin el-Konevî, Seyfeddin Ahmed b. Yahyâ et-Teftâzânî, Kemâleddin Mes'ûd-ı Şirvânî gibi zamanının aklî ve naklî ilimler alanındaki en büyük âlimlerinden feyiz aldığını, hocalarının ve kendisinin bilgi ve faziletçe çok değerli kimseler olduğunu söylemektedir. Ona göre Bircendî matematik ve astronomi alanlarında büyük bir otorite olması yanında çağının diğer ilimlerine de vâkıf, dindar, faziletli, örneğine az rastlanan bir kimse idi. Nitekim bütün eserlerinden onun samimi bir dindar olduğu anlaşılmakta, eserleri üzerinde çalışanlar da bu özelliğine dikkat çekmektedirler. İsminden sonra hemen daima "el-Hanefî" nisbesini kullanarak bu mezhebe mensubiyetini ısrarla vurgulamaktadır. Belki bu yüzden, Şah İsmâil'in emriyle öldürülen hocası Herat müftüsü Seyfeddin et-Teftâzânî'nin âkıbetine uğramamak için hayatının son yıllarında Osmanlı ülkesine gitmişti. Ziriklî onun İstanbul'a gittiğini ve burada Kāsım b. Kutluboğa'nın şerhetmeye başlayıp yarım bıraktığı Şerhu'n-Nukāye'yi tamamladığını belirtir. Ayrıca Bircendî'nin, Yavuz Sultan Selim'e şehzade iken sunduğu Tuhfe-i Selîmî adlı eserinin mukaddimesinden Trabzon'a da gittiği ve orada şehzade ile görüştüğü anlaşılmaktadır.

Ölüm tarihi hakkında hicrî 911, 916, 924, 932, 934 ve 935 gibi çok değişik rivayetler bulunmakta ve bunlardan 932 (1525-26) veya 934'ün (1527-28) gerçeğe yakın olduğu tahmin edilmektedir.

Eserleri. Çok iyi yetiştiği anlaşılan Bircendî, Uluğ Bey ve Ali Kuşçu'dan sonra İslâmî ilim geleneğini en iyi temsil edenlerden biri olup matematik, astronomi, takvim, rasat, rasat aletleri, coğrafya, fıkıh ve usul alanlarında önemli eserler kaleme almıştır. Çalışmalarının birçoğu şerh, hâşiye ve ta'likat türünden eserler olmakla birlikte ele aldığı kitaplara önemli katkılar yaptığı görülmektedir. Bütün eserleri yaşadığı devirde ve daha sonra İslâm dünyasında büyük rağbet görmüştür. Bunu kitaplarına ait yazma nüshaların dünyanın birçok kütüphanesinde ve çok sayıda mevcut olmasından anlamak mümkündür. Eserlerinin istinsahı 100 yıl öncesine kadar Osmanlı ülkesinde, İran'da ve Türkistan'da devam ettiği gibi bazı eserleri de birkaç defa basılmıştır. Çoğu Arapça, bir kısmı da Farsça olan eserleri şunlardır: 1. Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Mülehhas. Çagmînî'nin el-Mülahhas fi'l-heyʾe adlı eserine Kādîzâde-i Rûmî'nin yazdığı şerhe bir hâşiye olup yazarın en tanınmış kitabıdır. Otuz kadarı Süleymaniye Kütüphanesi'nde olmak üzere Türkiye'nin ve dünyanın çeşitli kütüphanelerinde eserin yüzden fazla yazma nüshası mevcuttur. Kitap ayrıca İstanbul'da yayımlanmıştır (1286, 1290). 2. Şerhu'r-Risâleti'ş-Şemsiyye fi'l-hisâb. A'rec diye de tanınan Nizâmeddin en-Nîsâbûrî'nin kitabının şerhi olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hamidiye, nr. 879). 3. Risâle der Maʿrifet-i Takvîm. Bîst Bâb der Takvîm adıyla da tanınan bu Farsça eser takvimlerin karşılaştırılması hakkında tek makaleden ibaret bir risaledir. Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (Veliyyüddin Efendi, nr. 2283/2) ve diğer bazı kütüphanelerde (bk. Storey, II, 81) nüshaları bulunan eseri Muzaffer b. Kāsım Cünebâdî Şerh-i Bîst Bâb der Takvîm adıyla şerhetmiş ve Şah Abbas'a (1587-1629) sunmuştur. Bu şerh Tahran'da 1271'de (1854-55) ve daha sonraki yıllarda birkaç defa basılmıştır. 4. Şerh-i Bîst Bâb der Usturlâb. Farsça yazılan bu eser Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Bîst Bâb fî maʿrifeti usturlâb adlı kitabının şerhidir. Başta Süleymaniye (Bağdatlı Vehbi, nr. 992; Ayasofya, nr. 2648; Yazma Bağışlar, nr. 1352; Şehid Ali Paşa, nr. 1820/2; Serez, nr. 3828/ 2) olmak üzere Türkiye'de ve dünyanın çeşitli kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunmaktadır. 5. Şerh-i Zîc-i Cedîd-i Sultânî (Hall-i Zîc-i Cedîd-i Sultânî). Bircendî'nin Farsça kaleme

aldığı bu eser, Semerkant rasathanesinde Uluğ Bey'in etrafında toplanan Kadîzâde-i Rûmî, Gıyâseddin Cemşid el-Kâşî ve Ali Kuşçu gibi ilim adamlarının gözlem ve hesaplarına göre hazırlanan Zîc-i Uluğ Bey adlı büyük eserin birçok şerhinden en önemlisidir. Eserde on iki hayvanlı Çin-Türk takvimi hakkında başka kaynaklarda bulunmayan geniş bilgiler yer alır. Müellifin en önemli eserlerinden biri olan Şerh-i Zîc'in Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine, nr. 1714; III. Ahmed, nr. 3489), Süleymaniye (Hamidiye, nr. 84), Nuruosmaniye (nr. 2929), Kandilli Rasathanesi (nr. 235) kütüphaneleriyle yurt dışındaki bazı kitaplıklarda çeşitli nüshaları vardır. 6. Tuhfe-i Selîmî. Taʿyîn-i Semt-i Kıble-i Trabzon olarak da anılan eser, Trabzon'da kıble yönünün belirlenmesi için 911 (1505) yılında Farsça olarak yazılmış ve Şehzade Selim'e (Yavuz Sultan Selim) sunulmuştur. Kitapta müellif adı olarak Abdülalî b. Muhammed Rûşenî yazılıdır. Rûşenî nisbesi Bircendî'nin ya mahlasıdır veya onun Rûşenî tarikatına mensup olduğunu göstermektedir. Eserin bilinen tek nüshası İstanbul

Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (FY, nr. 71). 7. Şerhu't-Tezkireti'n-Nasîriyye. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin astronomiye dair kitabının geniş bir şerhidir. Bazı nüshaları Râgıb Paşa (nr. 922) ve Kayseri Râşid Efendi (nr. 11300/2) kütüphaneleriyle yurt dışında çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır. Eser 1729'da Sanskritçe'ye tercüme edilmiş, ayrıca 1885'te Hindistan'da Leknev'de basılmıştır. 8. Şerhu'l-Menâr. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Yusuf Ağa, nr. 186) kayıtlı bulunan eser Zübdetü'l-Usûl adını taşımaktadır. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin fıkıh usulüne dair Menârü'l-envâr'ına yapılmış bir şerhtir. Kimliği tam olarak bilinmeyen Gazi Ubeydullah Han'a dua ile başlayan kitabın başında "amel-i Hârizm" kaydı yer almaktadır; bazı kaynaklara göre Bircendî bu eseri İstanbul'da tamamlamıştır. 9. Hâşiye ʿale'r-Risâleti'l-ʿAdudiyye. Adudüddin el-Îcî'nin eserinin şerhi olup münazara ve bahis* âdâbı hakkındadır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2314/4; Harput, nr. 215/2; Esad Efendi, nr. 3038/3; Yusuf Ağa, nr. 372/5). 10. Şerhu'n-Nukaye muhtasarü'l-Vikaye. Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd'un eserinin şerhi olup Hanefî fıkhına dairdir. Birçok yazma nüshası bulunan eser (Râgıb Paşa Ktp., nr. 575; Murad Molla Ktp., nr. 930; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1659; Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 758; Bağdatlı Vehbi, nr. 446; Yenicami, nr. 482; Yusuf Ağa, nr. 229) 1884'te Leknev'de dört cilt halinde basılmıştır. 11. Şerhu Tahrîri'l-Mecistî. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin, Batlamyus'un el-Mecistî

adlı eseri üzerine yazdığı Tahrîrü'l-Mecistî adlı kitabının en iyi şerhi olarak kabul edilmektedir. 12. Risâle fî âlâti'r-rasad. Gözlem aletleri üzerine yazılmış olup bilim tarihçileri bu kitabın çok önemli olduğunu söylemektedirler. 13. Meşâriku'l advâ˒ fî maʿrifeti kemmiyyeti mâ beyne tulûʿi'l-fecr ve tulûʿi'ş-şems. Fecir vaktiyle güneşin doğuşu arasındaki süreden bahseder. 14. Risâle der Ebʿâd-ı Ecrâm. Gök cisimlerinin uzaklıkları ve büyüklüklerine dairdir. 15. Kitâbü'l-Memâlik ve'l-mesâlik (ʿAcâ˒ib-i Bilâd). Bir coğrafya kitabı olup ʿAcâ˒ibü'l-büldân veya Bedâyiʿ-i Âsâr-ı Heft İklîm adlarıyla da bilinmektedir. 16. Risâle-i Hey˒et. Farsça olan bu eser astronomi ve coğrafya hakkında kısa bir mukaddime ile dört küçük makaleden oluşmaktadır; Bircendî'ye ait olup olmadığı tartışmalıdır (son altı kitabın Türkiye dışındaki kütüphanelerde bulunan yazma nüshaları için bk. GAL Suppl., II, 591; Storey, II, 81-82).

BİBLİYOGRAFYA

Leknevî, el-Fevâ˒idü'l-behiyye, s. 15; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâzîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1986, s. 173-175; Hândmîr, Habîbü's-siyer, III, 15, 158, 349; Suter, Die Mathematiker, I, 187-188; Storey, Persian Literature, II, 54, 70-71, 80-82; Serkîs, Muʿcem, I, 547; Brockelmann, GAL Suppl., I, 865, 930-931; II, 273, 591; Osman Turan, Oniki Hayvanlı Türk Takvimi, İstanbul 1941; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 586; Safâ, Edebiyyât, V, 344-347; Kehhâle, Muʿcemü'l-mü˒ellifîn, XIII, 398; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 390; Aydın Sayılı, Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 26; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 30; D. Pingree, "ʿAbd-al ʿAlī Bīrjandı", EIr., I, 96.

Cengiz Aydın – Gülseren Aydın

BİRECİK

Güneydoğu Anadolu bölgesinde Şanlıurfa iline bağlı kaza merkezi şehir.

Denizden 450 m. yükseklikte, Fırat nehrinin sol kıyısında kurulmuş olup etrafı yarım daire şeklinde dağlarla çevrilmiş bir ovanın merkezini teşkil etmektedir. Fırat nehri Birecik'ten itibaren dağlık bölgeyi terkederek Suriye-Mezopotamya ovasında geniş bir mecra ile yoluna devam eder ve ulaşıma elverişli bir durum alır. Aynı zamanda Kuzey Suriye'den Mezopotamya'ya giden ana yollardan biri de Birecik'ten geçmektedir. Bu sebeple şehir tarihte Yakındoğu'nun önemli merkezlerinden biri olmuştur. Fırat'ın sol kıyısında yükselen yalçın bir kaya üzerindeki kalesi, yüzyıllarca şehrin savunmasında önemli rol oynamış ve devamlı olarak tahkim edilmiştir.

Ârâmîce Bîrsâ kelimesinden türeyen ve Arapça el-bîre (kale, hisar), mahallî Halep dilinde Bârâcık, halk dilinde Belecik şeklinde kullanılan ve XVI. yüzyılda Berecük imlâsıyla yazılan Birecik "küçük kale" demektir. XIX. yüzyılda ismi Bîretü'l-Fırat olarak da geçer. İbnü'l-Kalânisî, İbnü'l-Esîr, Dımaşkī ve Ebü'l-Fidâ gibi İslâm tarih ve coğrafyacılarının eserlerinde adına el-Bîre şeklinde de rastlanır.

Milâttan önce 2000 yıllarında Hititler'in elinde bulunan şehir milâttan önce 840'larda Asur hâkimiyetine girmiş, daha sonra sırasıyla Pers, Makedonya, Roma ve Bizans imparatorluklarının idaresinde kalmıştır. Birecik Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında kumandan İyâz b. Ganm'ın Urfa ve Fırat bölgesini fethi sırasında İslâm topraklarına katıldı (16 / 637). Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd zamanında (786-809) Bağdat'ın Fırat nehri üzerindeki bir iskelesi olduğu için imar edildi.

Muhtemelen XI. yüzyılın ikinci yarısında Büyük Selçuklu Devleti'nin sınırları içine giren bölge 1096'da Bizanslılar tarafından alındıysa da sonraları sırasıyla Artuklu, Eyyûbî, Memlük, Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletlerinin eline geçti. 1098-1150 yılları arasında şehir Urfa Haçlı Kontluğu'nun hâkimiyetindeydi. Selçuklular'ın Musul atabegi İmâdüddin

Zengî 1144'te Urfa'yı fethettiğinde Birecik'i de kuşattı, ancak alamadı. Haçlılar Urfa'nın müslümanlar tarafından fethinden sonra Birecik'i Bizans'a bırakmak zorunda kaldılar. Bundan hemen sonra şehir Mardin'deki Artukoğulları'ndan Şehâbeddin İlyâs b. İlgāzî'nin eline geçti. 1234'te Anadolu seferine çıkan Eyyûbî orduları Birecik'te toplanmıştı. 1259'da Hülâgû kumandasındaki Moğol ordusu Kuzeybatı Suriye'yi zaptetmek için ilerlerken Birecik'ten geçmişti. XIII. yüzyılda bu Moğol istilâsı sırasında zaptedilmez kalesiyle Birecik müslüman toprakların savunmasında önemli bir müstahkem mevki teşkil ediyordu. Daha sonra Suriye Memlükleri'nin idaresine girdi. Karakoyunlu Hükümdarı Kara Yûsuf tarafından 1418'de kuşatıldı ve yağma edildiyse de uzun süre Memlük yönetiminde kaldı. Memlük Sultanı Kayıtbay tarafından Akkoyunlu Hükümdarı Uzun

Hasan'a karşı savunuldu. Ayrıca Sultan Kayıtbay Fırat boyundaki kaleleri teftişe çıktığında Birecik'teki kaleyi tamir ettirdi (1482). Memlük dönemine ait olmak üzere kalede altı Arapça kitâbe bulunmaktadır. Bunlardan 1277-1279 tarihli olanlar Memlük Sultanı Berke Han, 1482-1483 tarihliler ise Sultan Kayıtbay zamanına aittir.

Birecik Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında Mercidâbık Savaşı'ndan sonra Osmanlı idaresine girdi (1516) ve Halep eyaletine bağlı Urfa sancağının merkezi olarak teşkilâtlandırıldı. Kanûnî Sultan Süleyman Irakeyn Seferi'nden (1533-1536) dönerken ordunun Birecik'in de arasında bulunduğu bölgede kışlamasını emretmiş ve Halep'e giderken Birecik'ten geçmişti.

XVI. yüzyıl başlarında Birecik'te Meydan, Vâdi Cenk, Merkez ve Bâb-ı Ruha adlarını taşıyan dört mahalle bulunuyordu ve 1536'da 2800 olan nüfusu 1570'te 3850'ye ulaşmıştı. Bu dönemde Birecik'in ekonomik yönden de geliştiği anlaşılmaktadır.

Fırat nehri boyunca Birecik'ten Bağdat'a kadar nehir yoluyla askerî nakliyat yanında sivil ulaşım da yapılmaktaydı. Fırat nehrinde kuzeye doğru ulaşımın son durağı olması sebebiyle ticarî bir iskeleye sahipti. İskele gelirleri XVI. yüzyılın ortalarında 180.000 - 200.000 akçe arasında değişen Birecik'te iskele hizmetinde bulunanların sayısı, 1552'de beşi reis, ikisi

neccâr ve otuz sekizi kürekçi olmak üzere kırk beş; 1570'te ise altısı reis, üçü neccâr ve elli dördü kürekçi olmak üzere altmış üç kişi idi. Bunlar hizmetleri karşılığında avârız*dan muaf tutulmuşlardı. XVI. yüzyılda şehre gelen bazı Batılı tüccar ve seyyahlar Birecik'in bir ticaret şehri olduğunu, buraya gelen ticarî malların türlerine göre gruplandığını, şehirde keten kumaş, bal mumu, mısır ve ince darı ambarları bulunduğunu anlatmaktadırlar. Yine bu devirde Halep'ten Bağdat'a gitmek isteyenler ya çöl yolunu tercih ediyorlar veya kara yoluyla Birecik'e gelip oradan nehir yoluyla Bağdat'a gidiyorlardı. Fırat üzerindeki bu yolculuk 15 - 55 gün arasında değişmekteydi. Şehirde boyahane ve debbağhânelerin bulunmasından dokumacılık yapıldığı da anlaşılmaktadır.

Birecik'in fethinden sonra Osmanlılar'ın burada bir tersane kurdukları bilinmektedir. 1571'de Birecik tersanesinde 250'si asker için, 150'si zahire nakli için olmak üzere 400 gemi inşa edilmişti. Birecik tersanesinde daha sonraki yüzyıllarda da ihtiyaç halinde nehir gemisi yapıldığı tesbit edilmektedir. Tersanede gemi inşası için gerekli olan malzemeler ise civar bölgelerden temin ediliyordu.

Evliya Çelebi'ye göre 150 akçelik bir kaza merkezi olan Birecik'te ayrıca müftü, nakîbüleşraf, şehremini, gümrük emini ve iskele emini bulunuyordu. İskele emini nehir ulaşımının sağlandığı kelek ve mauna gemilerinin idaresine bakıyordu. Birecik Kalesi Fırat'ın kuzeydoğusunda taştan yapılmış, kuleleri birbirine bakan altıgen bir bina idi ve savunması için büyük küçük yetmiş top bulunuyordu. Buradaki evler kayalar üzerinde kurulmuş ve Fırat'a bakan iki katlı binalardı. İç hisarda Selim Han Camii başta olmak üzere on bir cami-mescid, tekke, sıbyan mektebi, çarşı - pazar, iskele yanında han ve hamam yer almaktaydı. Birecik Halep ve Bağdat gibi iki büyük ticaret merkezinin iskelesi durumunda olduğundan dükkânlarında değerli eşyalar satılmaktaydı. Çok verimli olan ovasına "Vâdizzeytûn" deniliyordu.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda tersanedeki gemi inşa faaliyetlerinin devam etmesinden Birecik'in siyasî ve ticarî önemini koruduğu anlaşılmaktadır. 1839'da Osmanlı ordusu ile İbrâhim Paşa kumandasındaki Mısır ordusu arasında meydana gelen savaş Birecik yakınlarındaki Nizip'te cereyan etmişti. XIX. yüzyılın ilk yarısında şehir hakkında bilgi veren Niebuhr,

Buckhingam, Petermann ve Czernik gibi seyyahlar nüfusunu 3000 - 4000 olarak vermektedirler. 1836 - 1837'de İngiliz mühendisi Chesney başkanlığında bir heyet tarafından Fırat'ta vapur işletmeciliği için yapılan incelemelerde Birecik'ten itibaren nehrin ulaşıma elverişli olduğu tesbit edilmişse de proje gerçekleşmemiştir. Birecik'in nüfusu 1890'larda 8600 - 10.000 kişi arasında değişiyordu ve şehirde 450 - 500 dükkân bulunuyordu.

Birecik Kuzey Suriye'den Mezopotamya'ya yapılan kervan ticaretinin geçit noktası üzerinde bulunduğundan XIX. yüzyılda da önemini korumuş, halk geçimini buradan yapılan transit nakliyattan sağlamıştır. Ancak Bağdat demiryolunun şehrin biraz güneyinden geçmesi ve I. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında meydana gelen olaylar sebebiyle eski önemini kaybetmiştir.

Osmanlılar tarafından ele geçirildikten sonra bir sancak statüsü kazanan Birecik 1526'da Arap eyaletine bağlıydı. Bu sıralarda sancağın beş kazası bulunuyordu ve toplam nüfusu 20.000 civarındaydı. Birecik'in merkez kazası ise 8000 civarında bir nüfusa sahipti (BA, TD, nr. 998, s. 299-300). Sancağın timar* gelirlerinin büyük kısmı padişah ve sancak beyi has*larına ayrılmıştı. Ayrıca Kanûnî'nin oğlu Şehzade Mustafa için de on köyün geliri has olarak tahsis edilmişti. Sancak 1568 - 1574'te Halep eyaletine, 1609'da Rakka beylerbeyiliğine bağlı durumdaydı. 1610'da sancaktan Şark seferine katılan timarlı sipahi ve zaîm* sayısı elli dört kadardı (BA, TD, nr. 710, s. 20-21). Cihannümâ'daki bir kayda göre XVII. yüzyılda bir ara müstakil hale getirilen sancak 1653'te tekrar Rakka'ya bağlandı. Bu durumunu XVIII ve XIX. yüzyılın ilk yarısında da koruyan Birecik, 1273 tarihli (1856-57) devlet salnâmesine göre Halep eyaletinin Rakka sancağının bir kaymakamlığı olup daha sonra aynı vilâyetin Urfa sancağında bir kaza merkezi haline geldi.

Birecik 1919'da önce İngilizler, sonra Fransızlar tarafından işgal edildiyse de Urfa'da istiklâl mücadelesinin başlaması

üzerine 10 Temmuz 1920'de işgal kuvvetlerinin şehri terketmesiyle kurtuldu. 1923'te nahiye merkezi iken kaza merkezi statüsüne getirilen Birecik Cumhuriyet'in ilk yıllarında bir gelişme kaydetmediyse de 1956'da Fırat üzerinde Türkiye'nin en uzun köprülerinden birinin yapılmasıyla

yeniden gelişmeye başladı. Böylece bölgede ticaret canlandığı gibi nüfus da arttı. 1927'de 9100 olan Birecik'in nüfusu 1945'te 10.790'a, 1965'te 15.317'ye, 1985'te 25.998'e, 1990'da da 28.440'a ulaştı. Şehir bugün Fırat boyunca doğuya doğru tarım alanları istikametinde gelişme göstermektedir. Dünyada soyu giderek tükenmekte olan ve Türkiye'de sadece Birecik'te yaşayan kelaynak kuşlarının burada koruma altına alınması da ayrıca önem taşımaktadır.

Birecik ilçesinin merkez bucağından başka Böğürtlen adlı bir bucağı ve otuz dokuz köyü vardır. Yüzölçümü 852 km² olan ilçenin 1990 sayımına göre nüfusu 58.907, nüfus yoğunluğu ise 69 idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 184, 276, 378, 496, 501, 710, 998; BA, MAD, nr. 5433; BA, D.BŞM, nr. 1585, 1868; BA, Cevdet-Bahriye, nr. 3978, 4305; BA, Cevdet - Nâfia, nr. 1852; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 247-251; İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşḳ (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1403 / 1983, s. 183, 437, 439; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 647; XI, 98, 353, 475, 483; Matrakçı Nasuh, Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn (nşr. Hüseyin G. Yurdaydın), Ankara 1976, vr. 44b, 75b, 103b; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 597-598; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 145-146; J. B. Tavernier, Les Six Voyages de Turqui et de Perse (nşr. Stéphane Yarasimos), Paris 1981, I, 241-243; Géographie d'Aboulféda, II / 2, s. 46; Kamûsü'l-a'lâm, II, 1436; Cuinet, II, 265-269; Faruk Sümer, Karakoyunlular, Ankara 1967, s. 100-101; Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, İstanbul 1969, s. 42-43; a.mlf., "XVI. Yüzyılda Güneydoğu Anadolu'nun Ekonomik Durumu", Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Ankara 1975, s. 87-89; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1098'den 1118'e kadar, İstanbul 1974, s. 148-152; a.mlf., Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146), Ankara 1987, s. 10-12, 29, 34, 151-152; Monik Kervran v.dğr., İndex Géographique du Répertoire Chronologique d'Epigraphie Arabe, Caire 1975, s. 26; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 380; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 161; II, 195, 275; III, 260; Tuncer Baykara,

Anadolu’nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu’nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 88, 106-107, 257; Halil Sahillioğlu, “Dördüncü Murad’ın Bağdat Seferi Menzilnâmesi”, Belgeler, II / 3-4, Ankara 1967, s. 21; Cengiz Orhonlu – Turgut Işıksal, “Osmanlı Devrinde Nehir Nakliyatı Hakkında Araştırmalar: Dicle ve Fırat Nehirlerinde Nakliyat”, TD, sy. 17-18 (1968), s. 77-102; M. Streck, “Birecik”, İA, II, 629-632; a.mlf., – [V. J. Parry], “Bıredjik”, EI² (İng.), I, 1233-1234.

İdris Bostan

BIRGE, John Kingsley

(ö. 1888-1952)

Bektaşîlik tarihiyle uğraşan Amerikalı Türkolog.

Amerika Birleşik Devletleri'nde Connecticut'ın Bristol şehrinde dünyaya geldi. Yüksek öğrenimini gördüğü Yale Üniversitesi'nden 1909'da mezun olduktan sonra Connecticut'ta Hartford Teoloji Semineri'ne devam ederek buradan da 1913'te diploma aldı. 1914'te İzmir'deki Amerikan misyoner teşkilâtında göreve girdi. 1923'te yurduna döndü, fakat 1927'de yeniden Türkiye'ye gelerek kısa süreler için Amerika Birleşik Devletleri'ne gidip gelmeleri hariç ölümüne kadar burada kaldı. Birge Türkiye'deki Amerikan misyoner kuruluşu olan Kitâb-ı Mukaddes Şirketi'nde (Bible House) ve bazı kültür kurumlarında öğretim görevlisi, öğretmen ve danışman olarak çalıştı; on yıl kadar da Yakındoğu Amerikan misyoner kuruluşlarının idare heyeti sekreterliğini yürüttü. Bir taraftan da Washington'daki Library of Congress ile diğer bazı büyük Amerikan kütüphanelerine Türkçe yazma ve basma kitaplar alımında danışmanlık yaptı. II. Dünya Savaşı sırasında 1943-1944 yıllarında ve savaştan sonra 1947-1948'de Princeton Üniversitesi'nde ders verdi. Milletlerarası Doğu Araştırmaları Cemiyeti'nin (International Society for Oriental Researchs) kurucularından oldu ve cemiyetin Leiden'de yayımladığı Oriens adlı derginin idare heyetinde görev aldı. 14 Ağustos 1952'de Rumelihisarı'ndaki evinde öldü.

Birge'nin en önemli eseri, Londra'da Luzac Kitabevi'nin Doğu dinleri dizisinin (Luzac's Oriental Religions Series) VII. cildi olarak çıkardığı The Bektashi Order of Dervishes adlı kitaptır (Londra-Hartford 1937). Bu 291 sayfalık eserin içinde metin dışı otuz üç resim bulunmaktadır. Türk tasavvuf hayatında Bektaşîliğin yeri, bu tarikatın tarihçesi, pîrleri ile başlıca velîleri, örf ve âdetleri, diğer mezhep, tarikat ve hatta dinlerle olan münasebetleri açık ve düzgün bir plana göre araştırılarak ortaya konulmuş, ayrıca eserin sonuna tarikatta kullanılan terimlerin açıklamaları (s. 251-271) ile çok zengin bir bibliyografya (s. 272-284) eklenmiştir. Bu kitap Bektaşîlik hakkında şimdiye kadar yayımlanmış eserlerin en derli toplu ve konunun

takdimi bakımından en düzenli olanıdır. Eser çok etraflı bir şekilde vaktiyle O. Şaik Gökyay tarafından tanıtılmış, bu arada tam bir özeti de verilmiştir. Birge'nin bu eserinin dışında Turkey Between the Two World Wars (Newyork 1944) ve A Guide to Turkish Area Studies (1949) adlı iki kitabı daha bulunmaktadır. American Council of the Learned Societies tarafından yayımlanan ikinci eser, o tarihe kadar Türkiye ve Türkler hakkında yayımlanmış kitap ve yazıların bibliyografyasıdır. Birge ünlü İngilizce-Türkçe ve Türkçe - İngilizce Redhouse lugatlarının yeni yayımına girişmiş ve yardımcıları ile birlikte yenileştirilmiş olarak bu lugatın İngilizce - Türkçe cildini bastırmış ise de (İstanbul 1952) Türkçe'den İngilizce'ye olanını görememiştir. Hayatının son iki yılında ise Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihî temelleri üzerine yaptığı bir araştırma ile uğraşmış, ancak bu eserini tamamlayamamıştır.

Ölümünden sonra günlük bir gazetede kendisiyle ilgili bir makalede kaydedildiği gibi J. K. Birge, Amerikan misyoner teşkilâtının temsilcisi olarak Türkiye'ye gönderildiği ve kuruluş gayesi temsil ettiği hıristiyan mezhebine adam kazanmak olan Bible House'da görev aldığı halde, av arayan bir avcı gibi misyonerlik etmeyi doğru bulmamış, kurumunun faaliyetlerini yalnız irfan hareketlerine göre ayarlamıştır. Böylece Türkiye ile Amerika arasında misyonerlik yüzünden ayırıcı bir hava meydana getirecek yerde birleştirici bir köprü oluşturarak Türk ruhunu ve Türk edebiyatını Amerika'ya tanıtmakta faal bir rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Orhan Şaik Gökyay, "The Bektashi Order of Dervishes'in Tahlil ve Tanıtılması", Ülkü, XI / 65, Ankara 1938, s. 477-480; "Aramızdan Ayrılanlar: Dr. Birge'nin vefatı", Vatan, 17 Ağustos 1952; "International Society for Oriental Research - Obituary Notice: Dr. John Kingsley Birge", Oriens, VI / 1, Leiden 1953 (başta ek sayfada bir fotoğraf ile).

Semavi Eyice

BİRGİ

Aydınoğulları Beyliği'nin ilk merkezi, bugün İzmir ilinin Ödemiş ilçesine bağlı bucak.

Bozdağ'ın (2159 m.) güney eteklerinde tepeler arasında, dağdan inen Sarıyar deresinin iki yamacında kurulmuş olup denizden yüksekliği 390 metredir. Yörede bazı antik şehirler olmakla birlikte Birgi bir Ortaçağ şehri olarak gelişme göstermiştir. Hypaiapa antik şehrinin

yer aldığı bölgede yerleşmenin milâttan önce 3000'lere kadar indiği sanılmaktadır.

Birgi yöresi Frig, Lidya, Pers, Bergama ve Roma hâkimiyetinde kaldıktan sonra Bizans idaresine geçti. Birgi bu dönemde savunma maksadına yönelik olarak ovaya bakan yüksek bir mevkide kale-şehir olup Pyrgion veya Pyrgi adlarıyla anılmaktaydı. Şehrin bugünkü ismi de buradan gelmektedir. Bölgeye yönelik ilk Türk akınları XI. yüzyılda Selçuklular tarafından gerçekleştirildi. 1193-1199 yılları arasında metropolitlik derecesini kazanan Pyrgion, XIII. yüzyıl sonlarında bölgede faaliyet gösteren Menteşe Bey'in damadı Sasa Bey'in hücumlarına hedef oldu. Sasa Bey şehri, Bizanslılar tarafından bölgeye sevkedilen Katalanlar'ın çekilmesinden hemen sonra muhtemelen 1304'te aldı; onun fütuhatına katılan Aydınoğlu Mehmed Bey ise burayı 1307'de ele geçirerek kurduğu beyliğin merkezi yaptı. Hatta 1312'de burada bir cami, türbe ve medrese inşa ettirdi; onun hâkimiyetindeki bölge Memleketi Birgi adıyla anıldı. Nitekim Ömerî Aydın-ili için bu tabiri kullandığı gibi İbn Battûta'nın eserinde de benzeri bir ifadeye rastlanır. İbn Battûta 1333'te yaz mevsiminde Bozdağ'daki sayfiyesinde bulunan Mehmed Bey'i ziyaret ettikten sonra onunla birlikte geldiği Birgi'yi güzel ve zengin bir belde olarak tarif eder. Mehmed Bey'in Birgi'deki sarayını gören İbn Battûta onun çeşitli ihsanlarına nâil olmuş, şehirdeki ilim adamları, müderris ve fakihlerle tanışmış, onların ihtişamına ve yaşayışlarına hayran olmuştu. Onun Birgi'den ayrılmasından hemen sonra Mehmed Bey vefat etti (1334). Yerine geçen oğlu Gazi Umur Bey burada tahta çıktı ve üç gün kadar Birgi'de kaldıktan sonra İzmir'e döndü.

Aydınoğulları’nın hâkimiyeti devrinde Birgi bir metropolitlik olma özelliğini sürdürüyordu. Hatta Efes (Ayasuluk) metropoliti bağımsız Birgi metropolünün kendisine bir piskoposluk olarak bağlanması için çalışıyordu. İki metropolitlik arasındaki tartışmalar ve suçlamalar İstanbul patrikliğinin müdahalesine yol açmış, mahallinde bir soruşturma bile yaptırılmıştı. Nihayet 1378’de Birgi piskoposluk olarak Efes’e bağlandı ve XV. yüzyılın başlarındaki çalkantılı döneme kadar faaliyet gösterdi.

Birgi 1391’e doğru Îsâ Bey tarafından Osmanlılar’a terkedildi. Ancak Ankara Savaşı’ndan sonra yeniden Aydınoğulları’nın eline geçti, bir ara İzmir Beyi Cüneyd Bey tarafından işgal edildiyse de II. Murad tarafından kesin olarak Osmanlı hâkimiyeti altına alındı. Osmanlı hâkimiyetinde, Aydın sancağına bağlı bir kazanın merkezini teşkil eden Birgi, bilhassa XV. yüzyıldan itibaren XIX. yüzyıla kadar uzanan yavaş ve sürekli bir gelişme seyri gösterdi.

1451’de dokuz mahalleli, nüfusu 1200’e ulaşan bir kasaba durumundaydı. Mahalleleri Dernekpazarı, Kadı, Ahî Germiyan, Sinli, Hisariçi, Sasalu, Taşpazarı, Samet (Sâmût) ve Demirboğa adlarını taşımakta olup bunların arasında en kalabalık olanlarını kale içindeki Hisariçi mahallesiyle Sinli ve Samet adlı mahalleler teşkil ediyordu. Demirboğa mahallesinde oturan hıristiyanların nüfusu ise otuz kadardı (BA, TD, nr. 1/1 m., s. 331-338). 1475’e doğru Birgi’nin sadece hıristiyanların oturduğu Demirboğa mahallesi ortadan kalktı; tamamını müslümanların oluşturduğu nüfusu biraz artış göstererek 1380 dolayına ulaştı. Sinli mahallesi ayrıca Elekçi adıyla da şöhret kazandı. En kalabalık mahallesi şehir dışındaki Samet idi (BA, TD, nr. 8, s. 1-5). XVI. yüzyılın başlarında Birgi nüfus ve fizikî yönden gelişmeye başladı. 1512’de mahalle sayısı on ikiye ulaşmıştı. Bu defa tamamen müslümanların yerleşmiş olduğu Demirboğa mahallesi yeniden iskâna açılmış, Sarubey, Kızılmescid ve Hıdırlık (Kadı) mahalleleri kurulmuştu. Ayrıca şehrin iskânı için bazı yörük grupları da buraya yerleştirilmişti. Bunlar şehrin dış mahallesi olan Samet’e kayıtlı olup Vakkaslar, Dânişmendlü, Kutlubeylü ve Eğricedere adlarını taşıyan dört cemaate mensuptular. Şehrin nüfusu ise 2400 civarındaydı ve bunun 100 kadarını yeniden buraya yerleştikleri anlaşılan hıristiyanlar teşkil ediyordu. Samet hâlâ en kalabalık mahalle olma özelliğini sürdürüyordu (BA, TD, nr. 87, s. 196-205). 1530’a doğru nüfusu 2000’e inen, ancak fizikî durumunu

koruduğu anlaşılan Birgi'de, bu sıralarda çeşitli vakıflar tahsis edilen Aydınoğlu Mehmed Bey Camii ve Medresesi, Aydınoğlu Îsâ Bey Camii ve Türbesi, Hayreddin Mescidi, Kurd Kadı Mescidi, Seferşah Mescidi, Ahî Hayreddin Zâviyesi, Silâhdar Ahmed Zâviyesi, Abdülkâfi Zâviyesi, Hacı Ahmed Zâviyesi, Şeyh Muhiddin Zâviyesi, Muslihiddin Muallimhânesi yer alıyor; ayrıca iki hamam, bir kervansaray, mumhâne ve bezirhâne bulunuyordu (BA, TD, nr. 148, s. 364-369; TD, nr. 166, s. 423-436).

XVI. yüzyılın son çeyreğine doğru Birgi, fizikî yapı ve nüfus bakımından gösterdiği gelişmenin son noktasına ulaşmıştı. Altı yeni mahalle (Çelebi Kadı, Hacı Sâdi Ahmed Mescidi, Abdülkerim Çelebi Mescidi, Hacı Abid Mescidi, Hacı Kerim Mescidi ve Fatma Bula) kurulmuş ve mahalle sayısı on sekizi bulmuştu. Nüfusu ise 4500 dolayındaydı ve Samet, Hisariçi, Sasalu gibi eski mahalleleri yine en kalabalık iskân yerlerini oluşturuyordu. Şehrin dış mahalleleri oldukları anlaşılan yeni kurulmuş mahalleler arasında Çelebi

Kadı en kalabalık yerleşme yeriydi (TK, TD, nr. 129, s. 74-75).

Birgi XVII. yüzyılın başlarında bölgede hüküm süren karışıklıklardan etkilendi. Hatta Birgili olduğu belirtilen Celâlî Cennetkarı oğlu kaleye kapanarak etrafa hücumlarda bulunmuş, Aydın yöresine hâkim olmuş, Tire ve Turgutlu'yu zaptetmiş, ancak Manisa ovasında karşılaştığı Osmanlı kuvvetlerine yenilmiş ve Denizli'ye doğru kaçarken yakalanıp Birgi'ye getirilerek burada idam edilmişti (1625). Muhtemelen bu mücadeleler sırasında Birgi tahribata uğradı. Nitekim şehir bundan sonra uzun süre 1575'teki durumuna bile ulaşamadı. 1662'de yapılan bir avârız* tahririne göre burada on sekiz mahalle bulunuyordu; ancak bunların yedisi muhtemelen tahribattan sonra teşekkül etmiş mahallelerdi. Hisariçi mahallesi ortadan kalkmış, Akmescid, Manastır, Kutlubeyler, Çürük Baba, Dereli, Çakalderesi, Sitte adlı mahalleler ortaya çıkmıştı. Şehrin nüfusu ise 1250 civarındaydı ve bunun sadece üç hânesi gayri müslimdi (BA, MAD, nr. 3032, s. 47, 12-14). Bu tarihten kısa bir süre sonra Birgi'ye gelen Evliya Çelebi ise buranın Bozdağ'ın eteklerinde yer alan, dış surları harap olmuş bir kaleye sahip bulunduğunu, kale içinde 400 ev, aşağı şehirde on sekiz mahalle, yirmi dört cami ve mescid, 2600 kadar ev, yedi sıbyan mektebi, 200 dükkân, iki han ve bir bedesten olduğunu, halkının başlıca geçim

kaynağını beyaz iplik dokumacılığının teşkil ettiğini belirtir. Ancak ev sayısı hakkında verilen rakam şüphelidir. 1662'de 1250 kişinin yaşadığı bilindiğine göre bu sayı ya yanlış ya da evlerin çoğu boş olmalıdır. 1677'de yapılan bir başka avârız tahririnde de on sekiz mahalleden ibaret Birgi'nin yaklaşık 1600 dolayında nüfusa sahip olduğu, 1706'da ise nüfusun 1800-1900 dolayında bulunduğu anlaşılmaktadır (BA, MAD, nr. 15623, s. 5; KK, nr. 2791, vr. 33a-37b, 43a-43b).

XIX. yüzyılda Birgi, Ödemiş'in önem kazanmasıyla giderek onun gölgesinde kalmaya ve bölgedeki ova şehirlerinin gelişmesiyle de gerilemeye başladı. XIX. yüzyılın başlarında buraya gelen Ch. Texier, pek zarif bir köprü ile iki kısmının birbirine bağlandığı Birgi'yi rengârenk evleriyle ağaçlar ve bahçeler içinde küçük ve şirin bir kasaba olarak tarif eder ve antik eserlerden hiçbir şey bulunmadığını belirterek büyük caminin kurşun kubbeli olduğunu yazar. 1831'de 5900 civarında nüfusu bulunduğu tesbit edilen kasaba, en büyük sarsıntıya XX. yüzyılın ilk çeyreğinde şahit oldu. 1920'de Birgi'yi işgal eden Yunan kuvvetleri 1922'de çekilirken şehri ateşe verdiler. Bunun sonucu birçok ev yandığı gibi derenin doğu yamacındaki mahalleler tamamen ortadan kalktı. Bundan sonra önemini iyice kaybeden Birgi, bugün başlıca ekonomik faaliyeti ziraatin teşkil ettiği, Ödemiş'e 7 - 8 km. mesafede, 1990 sayımına göre 4435 nüfuslu bir kasaba ve bucak merkezidir.

Aydınoğulları devrinde önemli bir kültür merkezi olan Birgi'de meşhur tabip Hacı Paşa da bulunmuştu. Birgi bir kültür şehri olma özelliğini Osmanlılar zamanında da sürdürdü. Kâtib Çelebi'nin kaydettiğine göre Hoca Atâullah Efendi ve Hocazâde adlı ilim adamları burada yetişmişti. Nitekim Birgi'de doğan Hoca Atâullah Ahmed (ö. 1571), Manisa'daki şehzadeliği sırasında II. Selim'in hocalığını yapmış, Birgi'de de bir dârülhadis (medrese) tesis etmişti. Hatta bu medreseye ilk müderris olarak meşhur âlim Mehmed Efendi (ö. 1573) getirilmiş, vefatına kadar ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü bu kasabada oturduğu için Birgivî lakabıyla şöhret kazanmıştır. Birgi'nin tahribattan kurtulan en önemli tarihî eseri, Ulucami de denen Mehmed Bey Camii ve Türbesi'dir. Türbede Aydınoğlu Mehmed Bey'den başka Umur Bey, Îsâ Bey ve Bahadır Bey'e ait mezarlar bulunur. Diğer önemli âbideleri arasında Evliya Çelebi'nin de bahsettiği Derviş Ağa Camii ile Kurşunlu Camii ve Karaoğlu Camii ayaktadır. Ayrıca XVIII.

yüzyıldan kalma Çakırlar’ın Tâhir Bey Konağı da sanat değeri yüksek bir tarihî eser olarak bugüne ulaşmıştır.

Birgi’nin merkezi olduğu kaza ise XVI. yüzyıl başlarında 106 köy, on üç çiftlik ve mezraadan ibaretti ve burada 15 - 16.000 kişi yaşıyordu. Kazanın Birgi’den başka diğer bir kasabası ise Balyambolu idi. Kazada toplam altı cami, dokuz mescid, on yedi zâviye, sekiz hamam, 345 vakıf dükkân yer alıyordu. 1575’e doğru Birgi kazası altmış yedi köye, yedi çiftlik ve beş mezraaya sahipti. XVII. yüzyılda kaza merkez nahiyeden başka Süleyman, Bâdemiye, Şamlıca adlı üç nahiyeye bölünmüştü; toplam köy sayısı ise yetmiş kadardı. Kaza olmaktan çıktığı XIX. yüzyılın ikinci yarısında İzmir iline bağlı Ödemiş kazasının bir nahiyesi haline geldi. Bugün de Ödemiş’in bucağı olan Birgi sekiz köye sahip olup toplam nüfusu 7225’tir (1990).

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 1 / 1 m., s. 331-338; nr. 8, s. 15; nr. 87, s. 196-205; nr. 148, s. 364-369; nr. 166, s. 423-436; TK, TD, nr. 129, s. 74-77; BA, MAD, nr. 3032, s. 4-7, 12-14; nr. 3098, s. 5-8; nr. 15623, s. 5; BA, KK, Mevkufat, nr. 2791, vr. 33^{a}-37b, 43^{a}-43b; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Taeschner), s. 45 vd.; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 329-334; Enverî, Düsturnâme, s. 17, 33, 35; Atâî, Zeyl-i Şakāik, s. 149, 161, 462; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 637; a.mlf., Fezleke, II, 72; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 173-177; Texier, Küçük Asya, II, 57; Kāmûsü’l-a‘lâm, II, 285-286; Cuinet, III, 516-517; M. Halil Yınanç, Düsturnâme-i Enverî, Medhal, İstanbul 1929, s. 21, 23; Uzunçarşılı, Kitâbeler II, İstanbul 1348 / 1929, s. 105; a.mlf., Anadolu Beylikleri, s. 104-119; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. O. Şaik Gökyay), Ankara 1944, s. 36-38, 43, 113-114; W. M. Ramsay, Anadolu’nun Tarihî Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 11, 117, 481; R. M. Riefstahl, Cenubu Garbî Anadolu’da Türk Mimarisi (trc. Cezmi Tahir Berktin), İstanbul 1941, s. 20 vd.; Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968, s. 24-25, 37-38, 40, 42; Sp. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor, London 1971, s. 137, 297-298, 315-316, 328-329, 332; E. Zachariadou, Trade and Crusade,

Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydın (1300-1415), Venice 1983, s. 108, 112-113, 128; Besim Darkot, “Birgi”, İA, II, 632-634; V. J. Parry, “Birge”, EI² (İng.), I, 1234-1235.

Feridun Emecen

BİRGİ ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

BİRGİVÎ

(ö. 981/1573)

Çeşitli sahalarda eser veren büyük Türk âlimi.

Birgili diye de bilinmektedir. 10 Cemâziyelevvel 929 (27 Mart 1523) tarihinde Balıkesir'de doğdu. Asıl adı Takıyyüddin Mehmed'dir. Zâviye mensubu âlim ve

faziletli bir kişi olan babası Pîr Ali Balıkesir'de müderristi. Balıkesir'in Çay mahallesindeki kabri bugün de ziyaret edilmektedir. Dedesi Balıkesir Kepsut'a bağlı Bektaşlar köyünden İskender Efendi'dir. Annesi ise Meryem Hanım'dır.

Birgivî ilk tahsilini babasının yanında yaptı. Ondan Arapça, mantık ve diğer bazı ilimleri okudu, bu arada Kur'an'ı da ezberledi. Daha sonra İstanbul'a giderek Mahmutpaşa mahallesinde Küçük Şemseddin Efendi'den ders aldı. Ardından Haseki Medresesi'ne girdi; dönemin tanınmış âlimlerinden Ahîzâde Mehmed Efendi'nin ve daha sonra Rumeli kazaskeri olan, Kızıl Molla lakabıyla tanınmış Abdurrahman Efendi'nin öğrencisi oldu. İcâzet alarak müderrislik pâyesini elde etti. Ardından Abdurrahman Efendi'nin yanına mülâzım olup ihtisasını tamamladı. Bir süre bazı medreselerde müderrislik yaptı. Kanûnî döneminde hocası Abdurrahman Efendi'nin aracılığıyla Edirne kassâm-ı askerîsi olan Birgivî bu görevi süresince ders okutmaya devam etti. Bu arada camilerde vaaz veriyor, halkı Kur'an ve Sünnet'e uymaya davet ediyordu. Zamanında kabirler üzerine türbe yapılması, buralarda mum yakılması, ücret karşılığında Kur'an okunması gibi bid'atlar ve ayrıca bâtıl itikadlarla, kadılar arasında rüşvetin yaygınlaşması, zengin çocuklarına ücretle ilmî pâyeler verilmesi gibi meşrû olmayan uygulamalara karşı da mücadele etti. Para vakfetmenin câiz olmadığını savunan Birgivî, İmam Züfer'in görüşüne ve örfe dayanarak bu tür vakıfların cevazına fetva veren Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'ye ve onunla aynı görüşü paylaşan Kadı Bilâlzâde'ye reddiye olarak İnkāzü'l-hâlikîn, Îkāzü'n-nâˀimîn ve ifhâmü'l-kasırîn ve es-Seyfü's-sârim adlı

risâleleri yazdı. Ebüssuûd'un, esasen daha önceki Osmanlı ulemâsı arasında da tartışılan, hatta İmâm-ı Âzam'ın öğrencilerinin de farklı görüşler ileri sürdükleri bu konuda halk arasında fitneye yol açmaması hususunda Birgivî'ye nasihatta bulunduğu ve kendi fetvasına gerekçe olarak da hayır işlerinin kesilmesi endişesini dile getirdiği rivayet edilmektedir.

Halkın bid'atları terketmesinden ümidini kesen Birgivî İstanbul'a gidip Bayramiyye tarikatı şeyhi Abdullah Karamânî'ye intisap ederek inzivaya çekildi. Edirne'de kassâm-ı askerî iken aldığı paraları defter kayıtlarına göre geri vererek hak sahiplerinden helâllik aldı. Ancak müridinin ders ve irşad faaliyetleri için geri dönmesini isteyen Abdullah Karamânî'nin de tavsiyesi üzerine, Sultan II. Selim'in hocası Birgili Atâullah Efendi'nin Birgi'de yaptırdığı medreseye müderris tayin edildi. İlmî ehliyetiyle kısa zamanda meşhur olan Birgivî'den ders almak isteyen pek çok talebe ülkenin her tarafından buraya akın etmeye başladı. Ömrünün geri kalan kısmını Birgi'de tedris, irşad ve telif faaliyetleriyle geçirmiş olması sebebiyle de Birgivî nisbesiyle şöhret buldu.

Hakkı söylemekten çekinmeyen Birgivî ömrünün sonlarına doğru tekrar İstanbul'a giderek Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'ya memleketteki adaletsizliklerle mücadele etmesi için tavsiyelerde bulunmuştur. Fıkıhta Hanefî, itikadda Mâtürîdî olan Birgivî Mehmed Efendi'nin biyografisinden bahseden bütün kaynaklar, onun Osmanlılar döneminde yetişmiş seçkin bir âlim olması yanında dinî ve ahlâkî şahsiyeti bakımından da mükemmel bir insan olduğu belirtir. Mehmet Ali Aynî Türk Ahlâkçıları adlı eserinde (I, 105) ondan, "Ahlâkçılarımız içinde Birgivî derecesinde mümtaz bir simaya nâdir tesadüf olunur. Çünkü onun dinî bilgisi ve bıraktığı eserleri ne kadar yüksek ise meslek ve meşrebi de o nisbette pâk, nezih ve metîn idi" şeklinde söz eder. Özellikle ahlâk ve fıkha dair eserlerinde klasik görüş ve bilgileri aktarması yanında kendi dönemindeki dinî, ahlâkî, sosyal ve siyasî meselelere özel bir önem vermesi, bunlarla ilgili şahsî görüşlerini ve tenkitlerini cesaretle ortaya koyması onun ilmî şahsiyetinin en dikkate değer yönüdür. Eserleri çağının sosyal hayatını ve problemlerini yansıtması bakımından da büyük önem taşır.

Birgivî son derece dürüst ve tavizsiz bir ilim adamıdır. Nitekim döneminde çok yaygın olan anlayışa rağmen hiçbir eserini herhangi bir devlet

büyüğüne ithaf etmemiş, aksine devlet ileri gelenleri de dahil olmak üzere her seviyedeki yöneticilerde ve görevlilerde gördüğü kusurları cesaretle tenkit etmiştir. Özellikle memuriyetlerin rüşvet karşılığı satılması, kadılar, muhtesibler ve diğer görevlilerin rüşvet almaları, ehli olmayanlara ilmî ve idarî rütbeler verilmesi, bu yüzden cehaletin yaygınlaşması ile her türlü bid‘at ve hurafe Birgivî'nin şiddetle karşı çıktığı hususlardır (meselâ bk. et-Tarîkatü'l-Muhammediyye, s. 72, 92, 182, 215-216, 219; Şerhu'l-ehâdîsi'l-erbaʿîn, s. 1-4). Birgivî'nin, bazı haksız menfaatlar elde ettiği, görevliler nezdinde nüfuz sağlayarak devlet işlerine karıştığı gerekçesiyle, II. Selim'in hocası olduğu için "Hâce-i Sultânî" diye şöhret bulan tanınmış âlim Atâullah Efendi'yi bile ikaz etmesi (bk. Ahmet Turan Arslan, s. 81), onun dürüstlük ve cesaretinin ilginç bir örneğidir.

Birgivî, kendisi de Bayramiyye müntesibi olmakla birlikte zamanında Sünnî esaslardan sapmış ve bid‘atlar ihdas etmiş olan bazı tasavvuf erbabını da eleştirmekten geri durmamış, hatta bir kısım mutasavvıfların bid‘at ve aşırılıklarını ortaya koyup tenkit etmek üzere el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît, adlı bir de risâle yazmış olması yüzünden tasavvuf düşmanı olmakla itham edilmişse de bu iddia isabetsiz görülmüştür. Nitekim et-Tarîkatü'l-Muhammediyye'nin şârihlerinden ünlü mutasavvıf Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143 / 1731), Birgivî'nin Ehl-i sünnet esaslarına bağlı tasavvuf büyüklerini değil tasavvuf adına bir yığın bid‘at ve hurafe ortaya çıkaran sözde mutasavvıfları tenkit ettiğini belirtir (el-Hadîkatü'n-nediyye, I, 155). Esasen onun et-Tarîkatü'l-Muhammediyye'yi telif ederken Gazzâlî'nin İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn'inden çok geniş ölçüde faydalanmış olması da Sünnî tasavvufa bağlılığının açık bir delilidir. Öte yandan öğrencilerinden Akşehirli Hocazâde Abdünnâsır tarafından yazılan ve Kuşadalı Ahmed Efendi'nin Tercüme-i Evrâd-ı Birgiviyye adıyla Türkçe'ye çevirdiği, Birgivî'nin yirmi dört saatlik hayat kesitini anlatan bir risâlede de onun çok yoğun bir dinî ve tasavvufî hayat yaşadığı görülmektedir. Bununla birlikte Birgivî birçok Osmanlı ulemâsından farklı olarak sosyal gelişmeleri de tenkitçi bir yaklaşımla takip etmiştir. Nitekim daha sonraki birçok Osmanlı ilim ve devlet adamının, imparatorluğun içine düştüğü gerilemenin bünyevî sebepleri olarak gösterdiği ve başta devlet adamları, ulemâ, mutasavvıflar gibi seçkin zümreler olmak üzere toplumun çeşitli kesimlerinde hissedilen olumsuz sosyal ve ahlâkî gelişmeleri ve bunların doğuracağı tehlikeli sonuçları Birgivî'nin daha o zamandan görmesi, kendi

dönemindeki Osmanlı ulemâsı içinde sosyal gelişmeleri takip eden az sayıdaki münevverlerden biri olduğunu gösterir. Başta et-Tarîkatü'l-Muhammediyye olmak üzere eserlerinin her devirde büyük ilgi görmesi de ilmî dirayeti yanında dürüst, basiretli, cesur ve

sosyal problemler karşısında sorumluluk duygusu taşıyan bir kişilik sahibi olmasının sonucu şeklinde değerlendirilmelidir.

Birgivî, başta el-ʿAvâmil ve İzhâr olmak üzere Arap grameri konusunda kaleme aldığı eserlerle de İslâm ilimleri alanında büyük bir hizmet ifa etmiş ve haklı olarak yaygın bir şöhrete kavuşmuştur. İslâm dininin iki ana kaynağını oluşturan Kur'an ve Sünnet'in dili olan ve ayrıca İslâm medeniyetinin müşterek lisanı haline gelen Arapça'nın Arap olmayan müslüman milletler tarafından öğrenilebilmesi için büyük gayretlerin sarfedildiği bilinmektedir. İlmî Arapça'nın öğrenilmesinde onun gramerinin bilinmesinin büyük payı bulunduğu da şüphesizdir. Birgivî de, ana kuralların öğrenciler tarafından ezberlenmesi geleneğine uyarak kaleme aldığı el-ʿAvâmil risâlesinden başka onun şerhi durumundaki İzhâr'ı telif etmiştir. Sağlam bir tertibe ve özlü bilgilere sahip olmanın yanında çeşitli nahiv kaidelerinin örneklerle açıklanması sırasında pedagojik esaslar ihtiva eden cümlelerin kaydedilmesi bu iki esere büyük itibar kazandırmış, asırlar boyu Arapça'nın öğrenilmesinde vazgeçilmez eserler listesindeki yerlerini korumalarını sağlamıştır. Şüphe yok ki söz konusu kitapların bu derece itibar görmesinde Birgivî'nin ilim ve din hayatındaki güçlü şahsiyetinin de önemli bir payı olmuştur.

Birgivî 981 yılı Cemâziyelevvel ayında (Eylül 1573) bir İstanbul seyahati sırasında vebaya yakalanarak hicrî yıla göre elli iki yaşında vefat etti ve Birgi'ye getirilerek burada defnedildi.

Eserleri. İlmî açıdan önemlerine göre Arap dili grameri, ahlâk - tasavvuf, fıkıh, akaid, tefsir - kıraat, hadis gibi sahalarda çoğu Arapça, birkaçı da Türkçe olmak üzere tesbit edilebilmiş altmışa yakın eserinin başlıcaları şunlardır:

A) Gramer. 1. el-ʿAvâmil. Nahiv ilmine dair Arapça küçük bir risâle olup el-ʿAvâmilü'l-cedîde diye de bilinmektedir. İlki İstanbul'da (1234) olmak

üzere çeşitli yer ve zamanlarda kırk civarında baskısı yapılmıştır. Eser Süleyman b. Ahmed, Hüseyin b. Ahmed Zeynîzâde (Taʿlîku'l-fevâdıl), Kuşadalı İsmet Ahmed ve Mustafa b. İbrâhim (Tuhfetü'l-ihvân) tarafından şerhedilmiş, bu şerhlere de muhtelif hâşiyeler yazılmıştır. 2. İzhârü'l-esrâr*. Nahivle ilgili Arapça bir eser olup ilki İstanbul'da (1219) olmak üzere çeşitli yer ve zamanlarda kırkı aşkın baskısı yapılmıştır. Ayrıca birçok şerh ve hâşiyesi vardır. En meşhuru Adalı Şeyh Mustafa'nın hazırladığı, bu sebeple Adalı diye tanınan ve birçok defa basılan Netâʾicü'l-efkâr adlı şerhtir. 3. İmʿânü'l-enzâr. Arap grameriyle ilgili meşhur el-Maksûd'un şerhi olup 952'de (1545) telif edilmiştir. İlki Bulak'ta (1207) olmak üzere on beşten fazla baskısı yapılmıştır. 4. Kifâyetü'l-mübtedî (İstanbul 1289, 1300, 1302, 1303). Sarf ilmine dair Arapça bir eserdir. Süleyman Sırrî tarafından Kifâyetü'l-müntehî fî şerhi Kifâyeti'l-mübtedî (İstanbul 1312) ve Kuşadalı Ahmed tarafından ʿİnâyetü'l-mübteġī (İstanbul 1284) adıyla şerhedilmiştir. 5. İmtihânü'l-ezkiyâʾ (İstanbul 1270, 1271, 1305, 1309, 1311). Nahivle ilgili Arapça bir eser olup İbnü'l-Hâcib el-Mısrî'nin el-Kâfiye'sinin Kādî Beyzâvî tarafından yapılan Lübbü'l-elbâb fî ʿilmi'l-iʿrâb adlı muhtasarının şerhidir. Eser Târık Muhtâr el-Melîcî tarafından tahkik edilmiştir (basılmamış doktora tezi, 1410/1989, Kahire Üniversitesi, Darü'l-ulûm Fakültesi). Eser üzerinde Adalı Şeyh Mustafa'nın Hâşiyetü Adalı ʿale'l-İmtihân adlı bir hâşiyesi vardır. 6. Şerhu'l-Emsile. Müellifinin belli olmadığına dair yaygın kanaatin aksine Brockelmann'ın bir Vatikan el yazmasına dayanarak Birgivî'ye ait olduğunu söylediği Arapça el-Emsiletü'l-fazliyye'nin yine Birgivî tarafından yapılmış şerhidir.

B) Ahlâk - Tasavvuf. 1. et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*. Din, ahlâk ve tasavvuf konularıyla ilgili çok tanınmış Arapça bir eserdir. İlki İstanbul'da (1260) olmak üzere on beşi aşkın baskısı vardır. Ayrıca pek çok şerhi ve Türkçe tercümesi yapılmıştır. 2. Cilâʾü'l-kulûb. Tasavvufla ilgili bir risâle olup 7 Zilhicce 971'de (17 Temmuz 1564) tamamlanmıştır. İshak b. Hasan ez-Zencânî (Ziyâʾü'l-kulûb) ve Abdüsselâm el-Kayserî (Şifâʾü'l-kulûb) tarafından şerhedilmiştir.

C) Fıkıh. 1. Vasiyetnâme*. Risâle-i Birgivî diye de bilinmektedir. Derli toplu Türkçe bir ilmihal kitabıdır. İlki İstanbul'da (1218) olmak üzere on civarında baskısı yapılmıştır. 2. es-Seyfü's-sârim fî ʿademi cevâzi vakfi'l-menkul ve'd-derâhim. Para ve menkulün vakfedilmesini câiz gören

Ebüssuûd’a reddiye olarak kaleme alınmış olup 9 Zilkade 979’da (24 Mart 1572) tamamlanmış Arapça bir eserdir. 3. Îkazü’n-nâ᾿imîn ve ifhâmü’l-kāsırîn. Para karşılığında Kur’an okumanın ve para vakfetmenin câiz olmadığına dair bir eser olup 972 Şevvalinin ortasında (Mayıs 1565) bitirilmiştir. 4. İnkazü’l-hâlikîn. Para vakfetmenin aleyhinde bir başka risâle olup 967 Zilkadesinin sonunda (Ağustos 1560) tamamlanmıştır. Eserin bizzat müellif tarafından yapılmış Türkçe bir tercümesi de vardır. 5. Muʿaddilü’s-salât. Namazın ta‘dîl-i erkânı ile ilgili olup 975’te (1567-68) tamamlanmıştır. Niğdeli Mûsâ b. Ahmed (Muvazzıhu’l-Muʿaddil), İsmâil Efendi, Güzelhisârî, Ebü’l-Hasan Muhammed b. Abdurrahman esSenedî (Menhelü’l-hüdât) ve Ebû Bekir el-Erzurûmî tarafından şerhedilmiştir. 6. Zuhrü’l-müte᾿ehhilîn ve’n-nisâ᾿ fî taʿrîfi’l-athâr ve’d-dimâ᾿. Kadınların ay halleriyle ilgili bir risâle olup 979’da (1571-72) yazılmıştır. Eser üzerinde bizzat müellifin

Zâdü’l-mütezevvicîn adlı şerhi yanında İshak b. Hasan ez-Zencânî’nin de bir şerhi vardır.

D) Akaid. 1. Ahvâlü etfâli’l-müslimîn. Müslüman çocukların âhiretteki durumu ile ilgili bir risâledir. 2. Ziyâretü’l-kubûr (son yedi risâle ile Cilâ᾿ü’l-kulûb adlı eser, müellifin diğer bazı risâleleriyle birlikte bir külliyat halinde basılmıştır, İstanbul 1280).

E) Tefsir-Kıraat. 1. Tefsîru sûreti’l-Bakara. Bakara sûresinin yarısına kadar yapılmış bir tefsir olup daha çok dil kuralları ile ilgili açıklamalarıyla dikkati çekmektedir. Beyzâvî tefsirinden daha üstün olduğu iddia edilmekteyse de ondan daha muhtasar ve daha az meşhurdur. Eser Yaşar Düzenli tarafından tahkik edilmiştir (basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 1989, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. ed-Dürrü’l-yetîm. Tecvidle ilgili iki varaklık bir risâle olup 974 Cemâziyelevveli başında (Kasım 1566) telif edilmiştir. Eskicizâde’nin (ö. 1243 / 1827-28) yaptığı tercüme (Tercüme-i Dürr-i Yetîm) ve tecvide dair diğer bazı risâlelerle birlikte basılmıştır (İstanbul 1253, 1280; İzmir 1301). Eser bizzat müellifi tarafından şerhedilmiştir.

F) Hadis. 1. Risâle fî usûli’l-hadîs. Küçük fakat oldukça değerli bir risâledir. Eser Dâvûd-i Karsî tarafından şerhedilmiş (İstanbul 1272, 1288, 1289,

1293, 1314), bu şerh üzerine de Mustafa Şevket Efendi (ö. 1292/1875) ve Yûsuf b. Osman Harpûtî (ö. 1292 / 1875) birer hâşiye yazmışlardır. Dâvûd-i Karsî'nin şerhi ve Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin Râmûzü'l-ehâdîs, Garâʾibü'l-ehâdîs'iyle birlikte çeşitli baskıları yapılan eser (İstanbul 1275, 1288, 1314, 1326; Bulak 1303) Sadık Cihan tarafından tercüme edilmiştir (bk. bibl.). 2. el-Erbaʿûn. İbadetlere dair kırk hadisi ihtiva etmekte olup Şerhu'l-ehâdîsi'l-erbaʿîn adıyla bir de şerhi vardır. İlk sekiz hadisi müellifin kendisi, diğerlerini ise Mehmed Akkirmânî (ö. 1174 / 1760) şerhetmiştir (Tunus 1295; İstanbul 1289, 1316, 1321, 1323). Muhtemelen her ikisinin de "inneme'l-aʿmâlü bi'n-niyyât" hadisiyle başlaması sebebiyle Brockelmann yanlış olarak bu eseri Nevevî'nin el-Erbaʿîn'inin şerhleri arasında zikretmiştir (GAL Suppl., I, 683; II, 674). Eser Mustafa Cem'î tarafından Burhânü'l-müttakın Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1290). 3. Kitâbü'l-Îmân ve'l-istihsân (Atıf Efendi Ktp., nr. 596-597).

Nihal Atsız, İsmihan Sultan Kütüphanesi'nde (nr. 424) kayıtlı nüshasının sonunda telif veya istinsah tarihi olarak Birgivî'nin doğumundan on altı yıl öncesine rastlayan 913 (1507-1508) yılının verilmesinden hareketle Sıhâh-ı Acemiyye adlı Farsça-Türkçe sözlüğün, Kâtib Çelebi (Keşfü'z-zunûn, II, 1074) ve Brockelmann (GAL, II, 586; Suppl., II, 657) tarafından yanlışlıkla Birgivî'ye isnat edildiğini ileri sürmektedir. Birgivî'ye Ravzatü'l-cennât fî usûli'l-i'tikād adlı bir eser daha nisbet edilirse de Mahmud Esad Efendi (Seydişehrî) tarafından tercüme edilerek yayımlanmış olan (İstanbul 1305) bu eser aslında Bosnalı Hasan Kâfî Akhisârî'nin telifidir (Birgivî'nin eserleriyle ilgili daha geniş bilgi ve ayrıca yazma nüshalar için bk. Nihal Atsız, İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası; GAL, II, 583-586; Suppl., II, 654-658).

BİBLİYOGRAFYA

Birgivî, et-Tarîkatü'l-Muhammediyye, İstanbul 1307, s. 72, 75, 92, 182, 215-219; a.mlf., Şerhu'l-ehâdîsi'l-erbaʿîn, İstanbul 1304, s. 14; Kuşadalı Ahmed Efendi, Tercüme-i Evrâd-ı Birgiviyye, Süleymaniye Ktp., Düğümlü

Baba, nr. 449, vr. 149b; Ali b. Bâlî, el-ʿİkdü'l-manzûm fî zikri efâzıli'r-Rûm, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2838 / 3316, vr. 161-163; Atâî, Zeyl-i Şekāik, I, 179-181; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 467; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak, İstanbul 1306, s. 121 vd.; Keşfü'z-zunûn, I, 54, 117, 183-184, 214-215, 592, 737, 822; II, 1017, 1074, 1111, 1246, 1500, 1546, 1737, 2022, 2036-2037; Abdülganî en-Nablusî, el-Hadîkatü'n-nediyye şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye, İstanbul 1290, I, 155; G. de Tassy, Exposition de la foi musulmane de Birkewı traduit du Turc, Paris 1822; Kamûsü'l-a'lâm, II, 1284-1285; Sicill-i Osmânî, IV, 121; Osmanlı Müellifleri, I, 253-256; Serkîs, Muʿcem, I, 610-611; Mehmed Ali Aynî, Türk Ahlâkçıları, İstanbul 1939, I, 105; Brockelmann, GAL, II, 582, 583-586; Suppl., I, 645, 683, 742; II, 654-658, 674; Îzâhu'l-meknûn, I, 2, 427, 442; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 252; H. Laoust, Les Gouverneurs de Damas sous les Mamlûks et les Premiers Ottomans, Damas 1952, s. 188; Karatay, Arapça Basmalar, II, 434-437; Esat İleri, İmam-ı Birgivî, İzmir 1954, s. 3; Abdülkadir Karahan, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, İstanbul 1954, s. 77, 243, 260-264; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 286-287; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 123-124; Muhammed Cemâleddin eş-Şurbacî, Kāʾime bi-evâʾili'l-matbûʿâti'l-ʿArabiyyeti'l-mahfûza bi-Dâri'l-Kütüb, Kahire 1383/1963, s. 27, 47, 83, 104, 153; Nihal Atsız, İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası, İstanbul 1966; Özege, Katalog, I, 121, 178; II, 663; III, 1341; Emrullah Yüksel, Les Idées Religieuses et Politiques de Mehmed al-Birkewı (929-981 / 1523-1573) (doktora tezi, Paris 1972); Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 650-651; Ahmet Turan Arslan, İmam Birgivi ve Arapça Tedrisatındaki Yeri (doktora tezi, 1981), MÜ İlâhiyat Fakültesi; Fihrisü'l-matbûʿâti't-Türkiyyeti'l-ʿOs̱mâniyye, Kahire 1982, I, 51, 61, 84, 88-89, 95, 107, 128, 260; Sadık Cihan, "Muhammed b. Pir Ali Birgivi ve Risâle fî Usûli'l-Hadîs'in Tercümesi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Samsun 1987, s. 55-76; Kasım Kufralı, "Birgivî", İA, II, 634-635; a.mlf., "Birgewī", EI² (İng.), I, 1235; Hasan Aksoy, "Birgivī (Birgili) Mehmed Efendi", TDEA, I, 447.

Emrullah Yüksel

Bİ'RİERÎS

بئر أريس

Medine'de Kubâ Mescidi yanında Hz. Peygamber'in mührünün düşüp kaybolduğu kuyu.

Kubâ Mescidi'nin batı tarafında, Medine'ye 3 km. uzaklıktadır. Erîs adlı bir yahudiye ait bahçede bulunduğu için bu adla anılmıştır. Hz. Peygamber Kubâ

Mescidi'ne gittiği zaman Erîs Kuyusu'ndan su içer, abdest alır ve ayaklarını kuyuya sarkıtarak dinlenirdi. Kuyu başında serinlendiği bir gün kendini ziyarete gelen Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ı burada cennetle müjdelemiştir. Hz. Osman, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den sonra kendine intikal eden, üzerinde "Muhammed Resûlullah" yazısı bulunan ve Hz. Peygamber'den beri hilâfet mührü olarak kullanılan gümüş yüzüğü bu kuyuya düşürmüştür (30 / 650). Kuyunun bütün suyunun boşaltılmasına ve üç gün aranmasına rağmen mühür bulunamamıştır. Bu hadise dolayısıyla meşhur olan bu kuyuya "Bi'rü'l-hâtem" de denilir.

Evliya Çelebi kuyudan tulumbalarla su çekilerek havuzlara verildiğini ve oradan da yanındaki bahçenin sulandığını kaydeder. Eyyûb Sabri Paşa 19 arşın (yaklaşık 12 m.) derinlikteki kuyunun su seviyesinin 4 arşın olduğunu ve üzerinde bir yapı bulunduğunu, ayrıca Kubâ Mescidi tarafında bir namazgâhın mevcut olup mihrabında, "Rûz ü şeb kılsa aceb midir ziyâret ins ü cân / Bi'r-i hatm-i hâtem-i Peygamberândır bu mekân" beytinin yazılı olduğunu zikreder. Bi'rierîs'in Kubâ Mescidi'nin kuzeybatısında 200 m. mesafede bulunduğunu söyleyen İbrâhim Rifat Paşa, kuyu yanındaki bahçenin Osmanlı Sadrazamı Mehmed Paşa'nın vakfı olduğunu söyler.

Osmanlı Devleti zamanında kuyu üzerinde yaptırılan kubbe ile yanındaki namazgâh daha sonraki devirlerde yıkılıp ortadan kalktığı gibi 1970'li yıllarda kuyunun suyu da tamamen çekilmişti. Yerinde yaptırılan tesbitlere göre bugün genişletilerek yeniden inşa edilen Kubâ Mescidi'nin batı

duvarına tahminen 25-30 m. mesafede bulunan kuyunun buradan geçen yolun altında kaldığı anlaşılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Libâs”, 46, 50, 55, “Fezâˀilü ashâbi’n-nebî”, 5; Müslim, “Libâs”, 54, 55, “Fezâˀilü’s-sahâbe”, 29; İbn Sa‘d, et-Tabâkat, I, 473, 477; Taberî, Târîẖ (de Goeje), I, 2856-2858; Bekrî, Muˁcem, I, 143-144; Yâkut, Muˁcemü’l-büldân, I, 298; Fîrûzâbâdî, el-Megānibü’l-mütâbe fî meˁâlimi tâbe (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1389/1969, s. 25-29; Semhûdî, Vefâˀü’l-vefâ, II, 119-124; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 657-658; Mir’âtü’l-Haremeyn, II, 1064-1068; İbrâhim Rifat Paşa, Mirˀâtü’l-Haremeyn, I, 398-399; el-Kamûsü’l-İslâmî, I, 407-408; Abdülkuddüs el-Ensârî, Âsârü’l-Medîneti’l-münevvere, Medine 1393/1973, s. 241-243.

Mustafa Fayda

Bİ’RİMAÛNE

بئر معونة

Yetmiş kadar sahâbînin şehid edildiği olay (Safer 4/Temmuz 625) ve bu olayın geçtiği yer.

Hicretin 4. yılı başlarında Âmir b. Sa‘saa kabilesi reisi Ebû Berâ Âmir b. Mâlik Medine’ye gelerek Hz. Peygamber’i ziyaret etti ve ondan İslâmiyet hakkında bilgi aldı. Kendisi müslüman olmamakla beraber Hz. Peygamber’den kabilesine İslâm’ı anlatacak bazı kimseleri göndermesini rica etti. Ancak Hz. Peygamber’in, gönderilecek davetçilerin bir tehlike ile karşılaşmasından endişe duyduğunu ifade etmesi üzerine Ebû Berâ onların emniyetini garanti etti. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem bir müddet sonra, çoğu ensara mensup olan, İslâmiyet’i ve Kur’ân-ı Kerîm’i iyi bilen ve ehl-i Suffe’den olan yetmiş kadar kurrâyı adı geçen kabile halkına İslâmiyet’i tanıtmak ve Kur’an’ı öğretmekle görevlendirdi. Sayıları hakkında çeşitli rakamlar verilen, ancak sahih rivayetlere göre yetmiş kişi oldukları anlaşılan bu heyete ensardan Münzir b. Amr el-Hazrecî’yi başkan tayin etti. Ayrıca kabile ileri gelenlerine hitâben bir de mektup yazdı. Bir rivayete göre bu heyet Ri‘l, Zekvân, Usayye ve Lihyân boylarının düşmanlarına karşı Hz. Peygamber’den yardım istemeleri üzerine onlara gönderilmiştir (Buhârî, “Meġāzî”, 28).

Uhud Gazvesi’nden dört ay sonra, safer ayı başlarında (Temmuz 625) Medine’den yola çıkan heyet bir süre sonra Bi’rimaûne denilen yerde konakladı. Maûne, Medine - Mekke yolu üzerinde Benî Âmir ile Benî Süleym’in oturduğu topraklar arasında bulunan bir kuyu olup Benî Süleym’e daha yakındı. İslâm heyeti kuyunun yanındaki mağarada istirahate çekildi ve içlerinden Harâm b. Milhân adlı sahâbî Hz. Peygamber’in mektubunu Âmir b. Sa‘saa kabilesinin reisine götürmekle görevlendirildi. Bu sırada heyeti davet eden Ebû Berâ’nın öldüğüne dair bir şâyia çıktı. Bu sebeple olmalıdır ki Harâm b. Milhân Hz. Peygamber’in mektubunu Ebû Berâ’nın yeğeni Âmir b. Tufeyl’e verdi ve yanındakileri İslâm’a davet etti. Baştan beri İslâmiyet’e ve Hz. Peygamber’e karşı kin

besleyen Âmir b. Tufeyl, Resûlullah’ın mektubunu açıp okumadığı gibi konuşmakta olan elçiyi arkadan mızrakla öldürttü. Onu kendisinin öldürdüğü de rivayet edilir. Daha sonra Bi’rimaûne’de bulunan İslâm heyetine saldırmak üzere kabile halkını tahrik etti. Ancak Ebû Berâ heyettekilerin hayatını garanti altına aldığını önceden ilân ettiği için halk Âmir b. Tufeyl’in saldırı teklifini reddetti. Bunun üzerine Âmir b. Tufeyl, aralarında dostluk bulunan Benî Süleym kabilesinin Ri‘l, Zekvân ve Usayye kollarına başvurdu. Bedir’de müslümanlara esir düşüp Hz. Peygamber’in emriyle öldürülen Tuayme b. Adî b. Nevfel’in öz dayısı olan ve yeğeninin intikamını almak isteyen Ri‘l reisi Enes b. Abbas derhal harekete geçti. Bunun için sadece kendi boyunu değil, hem Benî Âmir’le hem de Mekke’deki Benî Nevfel ile ittifakı bulunan Süleym’in diğer kolları Zekvân ve Usayye’yi de harekete geçirdi.

Kısa sürede bu ailelerden toplanan silâhlı gruplar, Bi’rimaûne’de beklemekte olan ve gelişmelerden habersiz bulunan müslümanlara saldırdılar; ağır yaralı olduğu için öldüğü sanılıp bırakılan Kâ‘b b. Zeyd en-Neccârî ile olay sırasında kafilenin develerini otlatmakta olan Münzir b. Muhammed ve Amr b. Ümeyye ed-Damrî hariç hepsini şehid ettiler. Bu iki sahâbîden Münzir b. Muhammed arkadaşlarının başına gelenlere tahammül edemeyerek müşriklere saldırdı ve o da şehid edildi. Esir alınan Amr b. Ümeyye ise Mudar kabilesine mensup olduğunu söyledi ve Âmir b. Tufeyl tarafından annesinin bir köle âzat etme adağını yerine getirmek için serbest bırakıldı.

Hadiseyi vahiy yoluyla öğrenerek ashabına haber veren Hz. Peygamber, hiçbir felâket karşısında hissetmediği derecede

bir üzüntü duymuş, otuz veya kırk gün süreyle sabah namazlarında Bi’rimaûne faciasına yol açan kabilelere beddua etmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’in ifadesi (el-Enbiyâ 21 / 107) ve Resûlullah’ın kendi beyanıyla da sabit olduğu gibi (Müslim, “Fezâ ͗il”, 126; Tirmizî, “Da͑ avât”, 118; Müsned, IV, 138, 395) “rahmet peygamberi” olarak gönderilen Hz. Muhammed’in, kendisine ve ashabına yöneltilen birçok haksızlık ve tecavüz karşısında bedduaya tevessül etmediği halde Bi’rimaûne hadisesi sebebiyle bedduada bulunması dikkat çekicidir. Söz konusu olayda savaş maksadıyla değil tamamen insanî ve ahlâkî mülâhazalarla gönderilen seçkin ve kalabalık bir

irşad heyetinin, hem de kendileri için can güvenliği verildiği halde, genel ahlâk kurallarına ve Araplar arasında son derece önemli kabul edilen geleneklere aykırı olarak savunmasız bir şekilde öldürülmesi Hz. Peygamber'i fazlasıyla infiale sevketmiş olmalıdır. Bazı rivayetlere dayanılarak Âl-i İmrân sûresinin 128. âyetiyle Hz. Peygamber'in bu bedduadan menedildiği ileri sürülmüşse de tercih edilen görüşe göre söz konusu âyet Bi'rimaûne münasebetiyle değil Resûlullah'ın yaralandığı Uhud Savaşı münasebetiyle nâzil olmuştur (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, VII, 195-203; Râzî, VIII, 217-218).

İslâm Ansiklopedisi'nin birinci baskısında "Biʾr Maʿūna" maddesini yazmış olan müsteşrik H. Lammens, bu kıssanın Bi'rmaûne'deki askerî başarısızlığı örtbas etmek, eskiden beri çok sayıda Kur'an ehlinin bulunduğu görüşünü pekiştirmek ve onlara velîlik isnat etmek maksadıyla muhaddisler tarafından sonradan uydurulduğunu iddia etmiştir (EI [Fr.], I, 741). Bu kısım eserin Türkçe tercümesinde (İA, II, 608-609) yer almamıştır. Arapça tercümesinde ise Ahmed Muhammed Şâkir tarafından iddianın asılsız olduğu belirtilmiştir. Müslümanların zaferiyle sonuçlanan seriyye ve gazvelerin yanı sıra onların mağlûbiyetiyle sona eren savaşlar siyer ve megazî kitaplarında ayrıntılarıyla yer almıştır. Nitekim Uhud ve Huneyn gazvelerinde müslümanların başına gelen büyük sıkıntılar Kur'ân-ı Kerîm'de de anlatılmıştır (bk. et-Tevbe 9/25). Kaldı ki muhaddisler haberlerin en sıhhatli şekilde intikali hususunda tarihte benzeri görülmeyen bir tenkit metodolojisi geliştirmişken onları "büyük bir askerî başarısızlığı" örtbas etmek için hadis uydurmakla suçlamanın ilmî bir değeri yoktur. "O devirde Medine'de bu kadar kurrânın bulunmadığı" iddiası da rivayetler ne kadar sağlam olursa olsun onlara değer vermemek gibi bir peşin hükümden kaynaklanmaktadır. H. Lammens bu iddiasını takviye etmek maksadıyla el-Eġānî'den (VI, 9, 19), "bu nevi durumlarda Hz. Peygamber'in bir veya iki kari gönderdiği"ne dair bir nakil yapmaktadır. Ahmed Muhammed Şâkir, el-Eġānî'nin çeşitli baskılarında maddede gösterilen yeri ve ayrıca bulunması muhtemel diğer yerlerde bu bilgiyi araştırdığını, fakat böyle bir cümleye rastlamadığını belirtmektedir. Maddenin devamında Ebû Berâ'nın, rakibi Âmir b. Tufeyl'e karşı kendini desteklemesi için Hz. Peygamber'den yardım istemiş olabileceği ileri sürülmekte, sonra da, "Peygamber'in politikası böyle dinî olmayan savaşlara bile müdahale etmesini gerektiriyordu" denmektedir. Bu kısım eserin Türkçe baskısında, "Bu gibi

dünyevi münazaalara karışmak Peygamber’in siyasetine uygun gelmemekte idi” şeklinde tercüme edilmiştir. Gerçekte ise İslâm’da dinî savaş-dinî olmayan savaş şeklinde bir ayırım mevcut olmayıp böyle bir değerlendirme, birçok Batılı gibi H. Lammens’in de cihadı “mukaddes harp” şeklinde yanlış yorumlamasından kaynaklanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 138, 395; Buhârî, “Cihâd”, 9, 19, 184, “Meġāzî”, 26, 28; Müslim, “Fezâʾil”, 126, “Mesâcid”, 294-308; Tirmizî, “Daʿavât”, 118; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 346-353; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 183-189; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, II, 51-54; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 545-550; a.mlf., Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), VII, 195-203; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, VI, 9, 19; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-ġayb, VIII, 217-218; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, I, 302; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 71-74; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (Hatîb), VII, 437-453; Tecrid Tercemesi, III, 231-248; VIII, 264-268; Semhûdî, Vefâʾü’l-vefâ, II, 256-257; Zürkanî, Şerhu’l-Mevâhib, Kahire 1325, II, 74-79; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, IV, 101-107; W. Arafat, “The development of a dramatic theme in the story of Khubaib b. Adiyy and the related poems”, BSOAS, XXI, Hertford 1958, s. 15-30; M. J. Kister, “The expedition of Bi’r Ma’ûne”, Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, Leiden 1965, s. 337-357; H. Lammens, “Biʾr Maʿūna”, EI (Fr.), I, 741; a.mlf., Bi’r Me’ûne”, İA, II, 608-609; Ahmed Muhammed Şâkir, “Biʾrmaʿûne”, DMİ, IV, 387-388; Abdülkayyûm, “Biʾr-i Maʿûne”, UDMİ, V, 244-246; C. E. Bosworth, “Biʾr Maʿūna”, EI² (Fr.), I, 1269.

Ahmet Önkal

BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI

1914-1918 yılları arasında dünyanın çeşitli kıtalarında birçok devletin iki gruba ayrılarak yaptığı o zamana kadar benzeri görülmemiş büyük savaş.

Bu savaşın gerçek sebebi, sanayileşmiş ülkeler arasında dünyada iktisadî ve siyasî hâkimiyeti ele geçirme mücadelesidir. Almanya'nın Avusturya - Macaristan ile 1879'da imzaladığı "İkili İttifak", 1882'de İtalya'nın katılmasıyla "Üçlü İttifak" halini almıştı. Bu devletler civar bölgelerde nüfuz sahası elde etmeye, Avrupa ve Amerika kıtaları dışında sömürgeler sağlamaya çalışıyorlar, fakat daha önce aralarında dünyayı paylaşmış olan İngiltere, Fransa ve Rusya'nın muhalefetiyle karşılaşıyorlardı. Nitekim, 1893'te Fransa ile Rusya arasında imzalanan anlaşmayı 1904'te Fransa ile İngiltere'nin anlaşması takip etmiş, 1907'de İngiltere Rusya ile de bir sözleşme yapmıştı. Böylece İngiltere, Fransa ve Rusya arasında "Üçlü İtilâf" meydana gelmişti.

"Üçlü İttifak" ve "Üçlü İtilâf" devletleri giderek silâhlanıyorlardı. Bu rakip devletler arasında herhangi bir vesile ile geniş çapta bir savaşın çıkması bekleniyordu. 28 Haziran 1914'te Avusturya - Macaristan veliahtı ile eşinin Saraybosna'da bir Sırp milliyetçisi tarafından öldürülmesi, İttifak ve İtilâf devletlerinin zincirleme olarak birbirlerine savaş açmasına sebep oldu. 28 Temmuz 1914'te Avusturya - Macaristan'ın Sırbistan'a karşı savaşa girmesi üzerine Almanya da 1 Ağustos'ta Rusya'ya, 3 Ağustos'ta Fransa'ya, 4 Ağustos'ta Belçika'ya savaş ilân etti. 4 Ağustos 1914'te İngiltere anlaşmalar gereği Almanya'ya savaş ilân etti. Böylece tarihe I. Dünya Savaşı olarak geçen mücadele başlamış oldu. Savaşa daha sonra Japonya, Osmanlı Devleti, İtalya, Bulgaristan, Romanya, Amerika Birleşik Devletleri ve Yunanistan da katıldı. Savaş Avrupa'nın batı, doğu, Galiçya, Balkanlar ve güney cephelerinde cereyan etti. Osmanlı Devleti'nin katılmasıyla da Kafkasya, Filistin, Irak ve Çanakkale Boğazı'nda sürekli muharebeler oldu. Asya ve Afrika'daki sömürgelerde, açık denizlerde de çarpışmalar vuku buldu. Savaş, müttefik devletler de denilen "Üçlü İtilâf"ın merkezî devletler adı ile tanınan "Üçlü İttifak"a karşı zafer

kazanmasıyla sona erdi. Harbin çeşitli safhaları ise şu şekilde özetlenebilir:

Avrupa Cepheleri. Almanlar savaşın başlamasından sonra batıda hızla harekete geçip Belçika'da ilerlediler. 7 - 22 Ağustos 1914'te yaptıkları muharebelerde galip geldikten sonra Paris'e yöneldiler. General Joffre kumandasında Marne nehrine çekilen Fransız kuvvetleri 5 - 10 Eylül 1914'te Marne Meydan Muharebesi'nde Almanlar'ı yendi. Bunun üzerine Alman orduları Oise ırmağı ile Verdun arasında cephe tuttu. Bir İngiliz ordusu da Fransız kuvvetlerinin solunda mevzilendi. Almanlar'ın Fransız ve İngiliz ordularını birbirinden ayırmak maksadıyla Manş denizi istikametinde giriştiği kuşatma hareketi başarılı olmadı. 29 Ekim'den 15 Kasım 1914'e kadar süren Ypres muharebeleri de sonuç vermedi. Bundan sonra Ypres - Arras - Soissons - Verdun - Belfort hattı boyunca siper savaşları yapıldı.

Fransa, batı cephesinde mâruz kaldığı Alman baskısını hafifletmek için Rusya'ya doğudan taarruza geçmesi teklifinde bulunmuştu. Rus ordularının 20 Ağustos'ta sınırı aşması üzerine 8. Alman Ordusu Vistül nehri gerisine çekilme kararı aldı. Ancak 8. Ordu kumandanlığına getirilen emekli General Hindenburg çekilmeyi durdurdu. 26 - 30 Ağustos 1914'te yapılan Tannenberg Meydan Muharebesi Almanlar'ın zaferiyle sonuçlandı. Bu muharebede Ruslar ağır kayba uğradılar.

Buna karşılık Avusturya - Macaristan kuvvetleri Galiçya'da Ruslar'ı Karpatlar'dan atamadılar. Avusturyalılar 29 Kasım'da ele geçirmiş oldukları Belgrad'ı da Sırplar'ın taarruzları sonunda 14 Aralık 1914'te geri verdiler.

Osmanlı Devleti'nin Almanya Tarafında Savaşa Girişi. Almanya'nın Rusya'ya savaş açmasının ertesi günü, 2 Ağustos 1914'te, İstanbul'da Osmanlı Devleti ile Almanya arasında gizli bir ittifak antlaşması imzalanmıştı. Aynı gün Türkler umumi seferberlik ilân ettiler. Osmanlı hükümeti aslında tarafsız kalmak niyetindeydi. Ancak 10 Ağustos 1914'te Akdeniz'de İngiliz donanmasının takibinden kaçan Goeben ve Breslau adlı Alman kruvazörleri Çanakkale Boğazı'na girerek Osmanlı Devleti'ne sığındılar. Devletin tarafsızlığı Alman gemilerinin Türk sularını terketmesini gerektiriyordu. Kruvazörler Türk hükümetince satın alınmak

yoluyla meseleye çözüm getirildi. Ancak Yavuz ve Midilli adı verilen kruvazörler de dahil olduğu halde Osmanlı donanmasının Alman Amirali Souchon kumandasında 27 Ekim'de Karadeniz'e açılıp Rus gemilerini batırması, Sivastopol ve Novorosisk limanlarını topa tutması, Rusya'nın 2 Kasım 1914'te Osmanlı Devleti'ne savaş ilân etmesine sebep oldu. Böylece Türkler bir oldubitti sonucunda Almanya ve Avusturya - Macaristan'ın müttefiki olarak savaşa katıldılar. Türk harekât planı, Osmanlı ordularının müttefiklerinin Avrupa cephelerinde yükünü hafifletmek maksadıyla Karadeniz kıyılarında veya Kafkasya'da Rusya'ya, Süveyş Kanalı'nda İngiltere'ye taarruz etmesi esasına dayanıyordu.

Doğu Anadolu Cephesi. Savaş ilânından sonra Sarıkamış - Erzurum istikametinde ilerleyen Ruslar'ı 3. Osmanlı Ordusu'nun büyük kısmı karşıladı. 6 - 9 Kasım 1914'te vuku bulan Köprüköy Muharebesi'nde Rus kuvvetleri yenilerek sınır yakınlarına kadar çekildiler. Osmanlı Başkumandan vekili ve Harbiye Nâzırı Enver Paşa cepheye gelip ordu kumandanlığını üstlendi. Hazırlıklar tamamlanmadan başlatılan Sarıkamış taarruzu 22 Aralık 1914'ten 1915 Ocak başlarına kadar sürdü. Bu taarruzda Türk kuvvetleri 112.000 mevcudun 60.000'ini kaybetti. Askerin çoğu soğuktan donmuştu.

Kanal Harekâtı. Sarıkamış mağlûbiyetinden sonra 4. Osmanlı Ordusu 14 Ocak 1915'ten itibaren gece yürüyüşleriyle Bi'rüsseb'den Süveyş Kanalı'na doğru yöneldi. Bahriye Nâzırı Cemal Paşa kumandasındaki Türk kuvvetleri 3 Şubat'ta kanalı geçmeye giriştiler; fakat başarısızlığa uğrayarak 15 Şubat'ta geldikleri yere döndüler.

Çanakkale Savaşı. Alman ve Avusturya ordularının Avrupa cephelerinde karşılaştıkları baskıyı azaltmak gayesiyle Türkler'in Doğu Anadolu ve kanal bölgesinde yaptıkları harekât neticesiz kaldı. Çanakkale'de cereyan eden deniz ve kara savaşlarının sonucu ise farklı oldu. Alman savaş gemilerinin Çanakkale'ye sığınması üzerine İngiliz donanması Boğaz'ı ablukaya aldı; bunun üzerine Osmanlı hükümeti 27 Eylül 1914'te ticaret gemilerinin de Boğaz'dan geçişini yasakladı. İngiltere bu karara karşı tepkisini 3 Kasım'da Boğaz tahkimatını topa tutarak gösterdi. İngiliz savaş kabinesi 1914 sonunda yaptığı toplantılarda, Deniz Bakanı Churchill'in ısrarıyla, Çanakkale'yi denizden zorlama kararı aldı. Böylece İstanbul işgal

edilecek ve Rusya'ya en kısa yoldan yardım yapılacaktı. Hazırlıklar tamamlanınca 19 Şubat'ta Boğaz'ın dış tabyaları topa tutuldu. İtilâf donanması 18 Mart 1915'te Boğaz'ı geçme teşebbüsünde bulundu. Ancak Türk topçuları ve denizcilerinin kahramanca direnişi karşısında başarı sağlayamadı. Üç zırhlının batması üzerine donanma geri çekildi.

Bu durumda İngiliz savaş kabinesi Çanakkale Boğazı'nı denizden ve karadan sürdürülecek ortak harekâtla ele geçirmeyi kararlaştırdı. İngilizler'in yanı sıra Anzak denilen Avustralya ve Yeni Zelanda birlikleri 25 Nisan 1915'te Gelibolu yarımadasının Adalar denizine bakan Arıburnu kıyısına çıktılar. Çıkarma 19. Tümen

kumandanı Yarbay Mustafa Kemal'in düşmanı Conkbayırı'nda geri atması neticesinde hedefine ulaşamadı. Ancak dar bir kıyı şeridinde tutunabilen istilâcı kuvvetler Türk askeriyle siper savaşına giriştiler. İngilizler ve Anzaklar takviye aldıktan sonra 6 / 7 Ağustos gecesi yarımadanın Anafartalar bölgesinde taarruza geçtiler. İngiliz kuvvetlerinin ilerleyişini Anafartalar grubu kumandanı Albay Mustafa Kemal 9 - 10 Ağustos'ta durdurdu ve onları kıyıya sürdü. İngilizler'in 20 - 27 Ağustos'ta tekrarladıkları 2. Anafartalar taarruzu da sonuç vermeyince düşman kıyıda mevzilendi. Türk askerinin fedakârlığı sayesinde İstanbul istilâdan kurtulmuş oldu.

Batı Avrupa Cephesi. Çanakkale'de savaş devam ederken 23 Şubat 1915'te Almanlar Ypres'de Fransızlar'a karşı yeniden taarruza geçtiler. Bu savaşlarda zehirli gaz da kullanıyorlardı. Karşılıklı taarruzlar yapıldı, ancak Fransızlar'ın büyük kayıplar vermesine rağmen kesin sonuç alınamadı.

23 Mayıs 1915'te İtalya'nın Avusturya - Macaristan'a savaş ilân etmesi savaşan güçler arasında İtilâf Devletleri lehine dengeyi bozdu. Gerçekte Üçlü İttifak üyesi olan İtalya önce tarafsız kalmış, İngiltere ve müttefikleriyle gizli görüşmeler sonunda Almanya ve müttefiklerine karşı savaşa girmeyi kabullenmişti. 26 Nisan 1915'te Londra'da imzalanan antlaşma ile İtalyanlar birtakım tavizler elde ettiler. Savaş sonunda galipler arasında paylaşılması tasarlanan Osmanlı Devleti topraklarından Antalya ve civarı İtalyanlar'a bırakılacaktı.

İtalya'nın savaşa girmesi üzerine Avusturyalılar 300.000 kişilik bir kuvveti İtalya sınırında tutmak zorunda kaldılar. Bu cephede İsonzo muharebeleri cereyan ettiyse de hiçbir taraf üstünlük sağlayamadı. Fransızlar yeni durumdan faydalandılar ve İtalya sınırında bulundurdukları kuvvetleri batı cephesine aktardılar. Böylece Almanlar'ın 21 Şubat 1916'da başlattıkları taarruzlara karşı Verdun'ü savunan General Petain kumandasındaki 2. Fransız Ordusu 3 Eylül 1916'da düşmanı çekilmeye mecbur etti.

Balkan Cephesi. İtalya'nın İtilâf Devletleri safında yer almasından bir süre sonra 14 Ekim 1915'te Bulgaristan ittifak devletleri tarafında savaşa girdi. Bulgarlar Almanya ve müttefikleriyle 6 Eylül 1915'te gizli bir anlaşma yapmışlar, taviz olarak da Osmanlı Devleti'nden Dimetoka'nın bir bölümünü almışlardı. Alman, Avusturya ve Bulgar kuvvetlerinin Sırbistan'a taarruzları 6 - 7 Ekim 1915'te başladı ve Sırplar'ın 26 Kasım'da yenilmesiyle sona erdi. Ekim başında İtilâf Devletleri'nin Selânik'e bir ordu çıkarmış olmasına rağmen Sırbistan merkezî devletlerin işgali altına girdi. Artık Almanya ile Osmanlı Devleti arasında karadan bağlantı sağlanmıştı.

Galiçya ve Balkan Cepheleri. 11. Alman Ordusu General Mackensen kumandasında 1915 ilkbaharında taarruza geçerek Ruslar'ı Galiçya'yı boşaltmak zorunda bırakmıştı. Almanlar yazın Polonya'yı işgal etmişler, ağır kayıplar veren Ruslar da eylülde doğuya çekilmişlerdi. 4 Haziran 1916'da Rus güney orduları grubu General Brusilov kumandasında Avusturyalılar'a karşı büyük bir taarruza girişti. Üç ay süren taarruz başarılı fakat yıpratıcı oldu. Zira Rus kayıpları 1.400.000'i buluyordu. Avusturyalılar'la birlikte bu cephede Türkler'in 15. Kolordusu da yiğitçe savaşmıştı.

Ruslar'ın başarısı üzerine Romanya 27 Ağustos 1916'da Almanya ve müttefiklerine savaş ilân etti. Ancak aralarında Türkler'in 6. Kolordusu'nun da bulunduğu Alman ve müttefik kuvvetleri Romenler'i yendi ve 7 Aralık'ta Bükreş'e girdi. 1917 Ocağının ilk haftasında Romanya'nın işgali tamamlandı. Ne var ki merkezî devletler aynı başarıyı Makedonya cephesinde gösteremediler. İngiltere ve Fransa 1915 Aralık sonu ve 1916 Ocak başında Çanakkale'den kuvvetlerini çekip Selânik'e taşımışlardı. Böylece takviye edilen İtilâf Devletleri orduları Makedonya'da taarruza geçerek 11 Aralık 1916'da Manastır'ı aldılar. Bu cephede Almanya ve

müttefikleri safında Türkler'in 10. Kolordusu çarpışıyordu.

1916 yılı sonunda savaşın müttefik devletler lehine geliştiği gözlenmekteydi. Merkezî devletlerin zaferleri karada ve denizde devam etmekteydi. Fakat İngiltere ve müttefiklerinin savaş gücü azalmamakta, hareket serbestliği giderek onları geçmekteydi. 31 Mayıs 1916'da Skajerrak Deniz Muharebesi'ni Alman donanması kazanmıştı. Alman denizaltıları düşman harp ve ticaret gemilerini tahribe devam ediyordu. Buna rağmen açık denizlere İngiliz ve Fransız donanmaları hâkim durumdaydı. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin Arap vilâyetlerinde meydana gelen gelişmeler harp talihinin İngiltere ve müttefikleri tarafına döndüğünü gösteriyordu.

Arabistan Cephesi. Osmanlı Devleti'nin harbe katılmasından hemen sonra İngiliz kuvvetleri 23 Kasım 1914'te Basra'yı işgal etmişlerdi. Dicle nehri boyunca ilerleyen İngilizler 1915 Eylülü sonunda Kûtü'l-amâre'yi ele geçirdiler. Ancak 6. Osmanlı Ordusu beş ay süren kuşatmadan sonra 28 Nisan 1916'da buradaki İngiliz birliklerini teslim aldı. Bu arada İngilizler Mekke Şerifi Hüseyin ile gizlice haberleşiyorlar, onu isyana kışkırtıyorlardı. Şerif Hüseyin 27 Haziran 1916'da Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklandı. Arap isyanı Hicaz, Filistin ve Suriye'de yayıldı. Halifenin 15 Kasım 1914'te ilân ettiği "cihâd-ı mukaddes", İngiliz ve Fransız propagandası sonucunda etkisiz kalmıştı. İngiliz kuvvetlerinin 11 Mart 1917'de Bağdat'ı işgal etmeleri de Irak'ın Türkler'in elinden çıkmakta olduğunu gösteriyordu.

Rus İhtilâli ve Amerika Birleşik Devletleri'nin Savaşa Girişi. 15 Mart 1917'de Rusya'da ihtilâl patlak verdi. Ruslar'ın cephelerde ağır kayıplara uğraması, asker ve sivil halkın sefalete düşmesi Çarlık idaresini zayıflatmış, ihtilâlcilerin hükümeti devirmesini kolaylaştırmıştı. Çanakkale seferinin başarısızlığı sebebiyle Batılı devletlerin müttefikleri Rusya'ya

yardım yapamamasının da ihtilâlin çıkmasında payı vardı. İş başına gelen Kerenski hükümeti ülkeyi saran karışıklıkları gideremedi ve Lenin yönetimindeki Bolşevikler 14 Kasım 1917'de bir darbe ile Rusya'da iktidarı ele geçirdiler. Bolşevik hükümeti 15 Aralık 1917'de Almanya ve müttefikleriyle mütareke yaptı; 3 Mart 1918'de de Brest Litovsk Antlaşması'nı imzalayarak savaştan çekildi.

Rusya'daki gelişmeler müttefik devletleri fazla sarsmadı. Çünkü Çarlığın yıkılmasından az sonra, 6 Nisan 1917'de, Amerika Birleşik Devletleri Almanya'ya karşı savaşa girmişti. Bu kararın alınmasında başlıca sebep Alman denizaltılarının Amerikan ticaret gemilerini batırmasıydı. Amerika Birleşik Devletleri'nin İngiltere ve müttefikleri tarafında savaşa katılması Rusya'nın harpten çekilişini telâfi etti.

Zafere ulaşmak azmiyle gayrete gelen İngiltere ve müttefikleri ortak başkumandanlık kurmayı kararlaştırdılar. Bunun için 1917 Kasımında Yüksek Harp Kurulu ve Yürütme Komitesi meydana getirdikleri gibi 17 Nisan 1918'de de Fransız generali Foch'un İtilâf Devletleri orduları başkumandanı olmasında anlaştılar.

Almanlar bütün güçlerini toplayarak 21 Mart 1918'de batı cephesinde Fransa Büyük Meydan Muharebesi'ni başlatmışlardı. Taarruz şiddetli oldu, ancak 19 Nisan'da başarısızlıkla sonuçlandı. Bundan sonra Almanya ve müttefikleri stratejik savunmada kaldılar.

İtilâf Devletleri orduları batı cephesinde General Foch'un başkumandanlığında 21 Mayıs 1918'de karşı taarruza geçtiler. Tanklar ve uçakların desteğinde yapılan bu taarruzlar yaz boyunca sürdü; sonunda Almanlar geride hazırladıkları mevzilere çekildiler.

Filistin cephesinde de durum İngiltere ve müttefikleri lehine gelişmekteydi. General Allenby kumandasındaki İngiliz ordusu Alman mareşali Falkenhayn'ın başında bulunduğu yıldırım orduları grubuna karşı 31 Ekim 1917'de bir taarruz başlatmış ve 9 Aralık'ta Kudüs'e girmişti. Araplar'ın da yardımcı olduğu harekât sonunda Türk kuvvetleri Suriye'yi boşalttılar ve 1 Ekim 1918'de Şam'ı terkettiler. Güneydeki bu çekilmeye rağmen Türkler Doğu Anadolu'da başarı sağlamışlardı. Rus orduları ihtilâl sonunda savaşı bırakınca Van bölgesinde Ermeni çeteleri müslüman halka zulüm yapmış, 3. Ordu'nun 1918 başında Ermeniler'i yenmesi üzerine vatan toprakları kurtarılmıştı.

İtilâf Devletleri'nin Zaferi ve Barış. 770.000 kişilik İtilâf Devletleri ordusunun 15 Eylül 1918'de Makedonya'da Bulgarlar'a karşı başlattığı

taarruz 29 Eylül'de Üsküp'ün işgaliyle sonuçlandı. Bu durumda Bulgaristan İtilâf Devletleri'yle mütareke imzalayarak savaştan çekildi. Böylece Türkiye ile Almanya arasında ulaşımın kesilmiş olması Osmanlı hükümetini de mütareke istemek zorunda bıraktı ve 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi yapıldı. Yenilgiyi kabul eden Avusturya 3 Kasım'da, Almanya da 11 Kasım'da silâhları bıraktılar.

Barış Konferansı 18 Ocak 1919'da Paris'te toplandı. 28 Haziran'da Almanya ile Versailles, 10 Eylül'de Avusturya ile Saint - Germain, 27 Kasım'da Bulgaristan ile Neuilly, 4 Haziran 1920'de Macaristan ile Trianon ve 10 Ağustos'ta Osmanlı Devleti ile Sevr antlaşmaları imzalandı. Ancak bu son antlaşma uygulanmadı ve Türk Millî Mücadelesi'nin zaferle sona ermesi üzerine 24 Temmuz 1923'te Lozan Antlaşması yapıldı. Galipler Türkiye dışında yenilen devletlere ağır barış şartları kabul ettirmişlerdi ki bu insafsız davranış 1939'da II. Dünya Savaşı'nın çıkmasına sebep olmuştur.

Dört yıl üç ay on bir gün süren I. Dünya Savaşı'nda pek büyük maddî hasar meydana gelmişti. İnsan kaybı da tahminleri aşıyordu. İngiltere ve müttefikleri 5.152.115, Almanya ve müttefikleri de 3.386.200 ölü vermişlerdi. Türkler'in şehid sayısı ise 325.000'i buluyordu.

I. Dünya Savaşı sonunda Ortadoğu, galip devletlerin menfaatine göre yeniden düzenlendi. İngiltere, savaşın çıktığı ilk günlerden itibaren Osmanlı Devleti'ni parçalamak için bütün Arap âlemini Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklandırmak istemiş ve bunun için de bazı Arap şeyhlerinden faydalanmıştır. İngiltere, daha Osmanlı Devleti'ne resmen savaş ilân etmeden iki gün önce 3 Kasım 1914'te Küveyt Emirliği'ni himayesine aldığını, 5 Kasım'da Kıbrıs'ı ilhak ettiğini ve 18 Aralık'ta da 1882'den beri işgal altında tuttuğu Mısır'dan padişahın hükümranlık haklarının kaldırıldığını ilân etmiştir. 1915 Temmuzunda Mekke şerifi Hüseyin ile başlattığı gizli temaslarda şerif, padişaha karşı ayaklanmak için, Hicaz Emirliği'nden başka kendisinin "Arabistan Krallığı"nın ve "İslâm Halifeliği"nin tanınmasını şart koştu. İngiltere buna yanaşmadı. Fakat savaş şiddetlenince İngiltere ile Hüseyin arasında Ocak 1916'da anlaşmaya varıldı. Buna göre, Lübnan hariç bütün Arap yarımadası ile Suriye ve Irak'ı içine alacak bağımsız bir Arap devleti kurulacak ve başına da Şerif Hüseyin

getirilecekti. İngiltere aynı zamanda Necid Emîri İbn Suûd ve Fransa ile de aynı bölge konusunda gizli görüşmeler yapıyordu. İbn Suûd ile İngiltere arasında Aralık 1915'te varılan gizli anlaşmaya göre İngiltere Necid toprakları ve Basra körfezinin güney kıyılarında (Küveyt hariç) İbn Suûd'un bağımsızlığını ve egemenliğini tanıyordu. Halbuki aynı topraklar üzerinde Şerif Hüseyin'in egemenliğini de tanımıştı. Diğer taraftan 9 ve 16 Mayıs 1916'da İngiltere ile Fransa arasında imzalanan SykesPicot Antlaşması'na göre, Suriye'nin Akkâ'nın kuzeyinde kalan kıyı bölgesiyle Adana ve Mersin Fransa'nın, BağdatBasra arasındaki Dicle ve Fırat bölgesi de İngiltere'nin olacaktı. Geri kalan topraklarda da bir Arap devleti veya Arap devletleri federasyonu kurulacaktı. Bu kurulacak devletin Akkâ-Kerkük çizgisinin kuzey kısmı Fransız, güney kısmı da İngiliz nüfuz alanlarına ayrılacaktı. Ayrıca

İskenderun serbest liman ve Filistin de milletlerarası bölge olacaktı. İngiltere'nin iki yüzlü bir politika ile kendisine oyun oynadığından haberi olmayan Şerif Hüseyin 1916 Haziranında Osmanlı Devleti'ne karşı isyan etti. 1916 Ekiminde de kendisini Arabistan kralı ilân etti ve İngiltere bunu hemen tanıdı. İbn Suûd ise Osmanlı Devleti'ne savaş ilân etmedi. Fakat Basra körfezinde İngiltere'yi rahat bıraktığı için İngiltere'nin Irak harekâtını çok kolaylaştırmış oldu. İngiltere Dışişleri Bakanı Balfour, 2 Kasım 1917'de Siyonist Federasyonu başkanı zengin bankacı Lord Rothschild'a gönderdiği bir mektupta, İngiltere'nin Filistin'de bir yahudi anavatanının kurulmasını kabul ettiğini resmen bildirdi. Balfour Deklarasyonu adını alan bu belge 1918 yılı içinde Fransa, İtalya ve Amerika Birleşik Devletleri tarafından da kabul ve destek gördü. Şerif Hüseyin ve oğulları savaşın sonuna kadar İngiltere ile iş birliğini sürdürdüler. Fahreddin Paşa'nın savunduğu Medine hariç bütün Arabistan yarımadası düşmanın eline geçti. Medine de Mondros Müterekesi'nden sonra teslim oldu.

Savaştan sonra Mart 1920'de Şam'da toplanan bir eşraf kongresi, Filistin ve Lübnan'ı da içine alan Büyük Suriye Krallığı'nı ilân ederek başına Hicaz Kralı Hüseyin'in oğlu Faysal'ı getirdi. Fakat Nisan 1920'de toplanan San Remo Konferansı bunu tanımadı ve Filistin'i Suriye'den ayırdı. Suriye ve Lübnan Fransız mandasına, Irak'ın manda idaresi de İngiltere'ye verildi. Yalnız San Remo Konferansı 1916 İngiliz - Fransız antlaşmasında bir

değişiklik yaparak Musul bölgesini de İngiltere'nin nüfuz alanı olarak kabul etti. Buna karşılık Fransa'ya Musul petrollerinden hisse verildi. İngiltere, Fransızlar tarafından Suriye Krallığı'ndan uzaklaştırılan Faysal'ı 1921'de Irak Krallığı'na getirdi. Kral Faysal'ın Büyük Suriye Krallığı'na dahil olan Ürdün ayrı bir devlet olarak İngiliz mandasına verildi. Başına da Faysal'ın küçük kardeşi Abdullah getirildi. Paris Barış Konferansı'nda Emîr Faysal, Balfour Deklarasyonu'na uygun olarak Arap İmparatorluğu içinde yahudilere mahallî muhtariyet verileceğini bildirdiyse de kabul edilmedi. İngiltere San Remo Konferansı'nda Filistin'in mandasını da ele geçirdi. İlk günden itibaren yahudilerin Filistin'e gelip yerleşmelerine göz yumdu. Araplar'la yahudiler arasında şiddetli çatışmalar başladı. Buna rağmen diğer devletlerin tarafları kışkırtmaları ve desteklemeleri sonucu yahudi göçü azalmadı. Sonunda 1948 Mayısında İsrail Devleti kuruldu ve pek çok Filistinli topraklarından sürüldü. Mekke şerifi Hüseyin ile Necid Sultanı Abdülaziz arasındaki rekabet giderek arttı. Hüseyin'in Hicaz, oğullarının Irak ve Ürdün kralı olmaları, Hâşimî ailesine Arap dünyasında ağırlık sağlıyordu. 3 Mart 1924'te Türkiye'de hilâfetin kaldırılması üzerine, Hicaz Kralı Hüseyin 7 Mart 1924'te kendisini halife ilân etti. Bunun üzerine Abdülaziz Ağustos 1924'te Hicaz'a savaş açtı; 1925'te bütün Hicaz Abdülaziz'in eline geçti. Ocak 1926'da Abdülazîz b. Suûd kendisini Hicaz ve Necid sultanı ilân etti. 1932'de de Suûd egemenliği Suudi Arabistan Krallığı adını aldı.

BİBLİYOGRAFYA

M. Larcher, La Guerre turque dans la Guerre mondiale, Paris 1926; Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, II / 5, s. 504-669; III / 4; Elie Kedourie, England and the Middle East, 1914-1921, London 1956; P. M. Holt, Egypt and the Fertile Crescent 1516-1922, London 1966, s. 262-277; Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi (haz. Genel Kurmay Harp Tarihi Başkanlığı), Ankara 1967-86, I - VIII; U. Trumpener, Germany and the Ottoman Empire 1914-1918, Princeton 1968; F. G. Weber, Eagles and the Crescent, IthacaLondon 1970; J. L. Stokesbury, A Short History of World War I, New York 1981; P. Renouvin, Birinci Dünya Savaşı 1914-1918 (trc. Adnan Cemgil), İstanbul

1982; Ali İhsan Sâbis, Birinci Dünya Harbi, İstanbul 1990-91, I-III; TA, XIV, 172-192; “World War I”, EBr., XXXIII, 685-729; “Guerre Mondiale (Première)”, EUn., VIII, 1164-1177.

Ercüment Kuran

BİRLEŞİK ARAP EMİRLİKLERİ

الإمارات العربية المتحدة

Basra körfezinin güney kıyısında yedi emirliğin oluşturduğu federal bir devlet.

Doğuda Uman ve Uman körfezi, güneyde ve güneybatıda Suudi Arabistan, kuzeybatıda Katar, kuzeyde de Basra körfeziyle çevrilidir. Toplam yüzölçümü 77.700 km², başşehri Ebûzabî, nüfusu 1.827.000'dir (1989 tah.).

Birleşik Arap Emirlikleri'nin toprakları Katar yarımadasından Müsendem yarımadasına kadar uzanır ve denizden yüksekliği 150 m. civarında olan çöl düzlüklerinden oluşur. Uman Sultanlığı'ndaki el-Hacerü'l-Garbî dağlarının Müsendem yarımadasına sokulan kuzeydeki uzantıları, ülkenin kuzeydoğusunda çöl düzlüklerini bozarak yükseklikler meydana getirir. Ülkenin iklimi son derece sıcak ve nemlidir. Nem oranının yüksekliği hayatı olumsuz yönde etkiler. Sıcaklar yaz aylarında 54 derecenin üstüne kadar çıkar. Kış aylarında ve yaz başlarında kuzeyden esen rüzgârlar kum fırtınalarına dönüşür. Bitki örtüsü fakir olup sadece kıyı kesiminde ve vahalarda bazı yeşilliklerle bodur çalılara rastlanır. Ülkenin toprakları tarıma elverişli değildir. Son yıllarda deniz suyunun arıtılması ile elde edilen su kaynaklarıyla sulanan yerlerde hem ziraat yapılabilmekte hem de yeşil bir bitki örtüsünün meydana getirilmesine çalışılmaktadır. Ülkede akarsu kaynaklarının bulunmaması, içilecek ve sulamada kullanılacak suyun temini için büyük yatırımların yapılmasını gerektirmiştir.

2 Aralık 1971'de kurulan birlikte Ebûzabî, Dübey, Şârika, Acmân, Ümmülkayveyn, Re'sülhayme ve Füceyre emirlikleri yer almaktadır.

XVI. yüzyılın başlarından itibaren Basra körfezinde baş gösteren Portekiz tehlikesi karşısında Osmanlı Devleti bölge ile ilgilenmeye başlamış, Basra ve Lahsâ'nın alınmasıyla körfezin güney kıyıları da Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Ancak zaman zaman Osmanlı Devleti'nin bölge ile ilgisini azaltması üzerine başta İngilizler olmak üzere diğer Avrupa devletleri Arap

kabileleriyle temas kurmaya başladılar ve bazı ticaret ve saldırmazlık antlaşmaları imzaladılar.

İngilizler'in bölgeye gelişi, XIX. yüzyılın başlarında Doğu Hindistan Şirketi'nin Basra körfezinde faaliyette bulunmasıyla başlar. Sahil kesiminden kendi gemilerine karşı düzenlenen saldırılar üzerine İngiliz kuvvetleri 1819'da Re'sülhayme'deki limanlara hücum etti. Gemilere

saldırılmaması konusunda İngilizler'le sahil şeyhleri arasında 1820'de bir antlaşma imzalandı ve bu tarihten itibaren körfezdeki İngiliz varlığı kuzeye doğru yöneldi. 1853'te emirliklerle İngiltere arasında korsanlık hareketlerine son vermek maksadıyla karşılıklı bir barış antlaşması imzalandı. Batı kaynaklarında Uman sahili olarak anılan bölge aynı zamanda "Ateşkes Sahili" (Trucial Coast) adıyla anıldı. Sahil Emirlikleri veya Uman Sahili Emirlikleri diye bilinen şeyhliklere de İngilizler tarafından "Antlaşmalı Emirlikler" (Trucial States, el-İmârâtü'l-mütesâliha) denildi.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti ile İran İngiltere'nin bölgedeki nüfuzunu önleyici bir dış politika takip etmeye çalıştılarsa da bunun önemli bir tesiri olmadı. 1871'de Osmanlı kuvvetleri Necid bölgesini ele geçirdi ve Katar'a kadar olan yerleri hâkimiyeti altına aldı. Ayrıca İngiltere'nin sahil şeyhlikleriyle yaptığı antlaşmaları tanımadı. Bu durum 1914'teki Osmanlı - İngiliz antlaşmasına kadar sürdü. Diğer taraftan XIX. yüzyılın sonlarına doğru Fransa, Rusya ve Almanya'nın İngiltere ile bölgede menfaat çatışmaları baş gösterdiyse de İngiltere daha sonra bu ülkelerle yaptığı ikili antlaşmalarla bölgedeki nüfuzunu sürdürdü.

1892'de İngilizler'in sahil şeyhleriyle yaptığı yeni bir antlaşmayla İngiltere'nin emirlikler üzerindeki nüfuzu daha da arttı; iç işlerinde serbest olan emirlikler dış işleri ve savunmada İngiliz yönetimine bağlı kaldılar. Hint yarımadasındaki güvenliği için Uman sahilleri ve körfez girişinin kontrol altında tutulması İngiltere için büyük önem taşıyordu. İngiltere 1947'de Hindistan'dan çekildikten sonra da petrol ve milletlerarası ulaşımdaki önemi sebebiyle emirliklerdeki varlığını sürdürdü. Bölgede İngiliz menfaatlerini korumak ve özellikle petrol aramalarını güven altına almak için kendi kumandası altında 1950'de "Uman sahili askerleri"

(Trucial Oman Scouts) adıyla askerî bir güç oluşturdu. Ayrıca gerek emirliklerin kendi aralarında gerekse ingiltere ile olan münasebetlerini düzenlemek üzere 1952'de Antlaşmalı Emirlikler Konseyi'ni (Trucial States Council, Meclisü'l-İmârâti'l'l-mütesâliha) kurdu.

Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği'nin iki süper güç olarak ortaya çıkmaları ve bunların körfezdeki menfaatleri, Arap milliyetçiliği cereyanlarının bölgede gittikçe güçlenmesi, İran, Irak ve Suudi Arabistan gibi büyük bölge devletlerinin İngiliz nüfuzuna karşı çıkmaları ve ayrıca İngiliz kamuoyunun sömürgelerin tasfiyesi yönünde değişmesi gibi sebepler İngiltere'nin bölgedeki varlığının giderek zayıflamasına ve emirliklerin bağımsızlıklarını elde etmelerine yol açtı. Çöllerle kaplı olan bölgede tabii sınırların bulunmaması devletler arası sınırların tesbitinde zorluklar ortaya çıkarmış ve Uman, Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri arasındaki sınır meseleleri ancak 1961 yılında çözümlenebilmiştir. İlk olarak Ebûzabî ve Dübey beraberce bir birlik kuracaklarını ve savunma, dış işleri, ülke içi emniyet, eğitim ve sağlık meselelerini ortak bir birlik içinde götürmek niyetinde olduklarını açıkladılar. Bahreyn ve Katar'ın iştirakiyle bir konferans toplandı ve bu devletlerin dahil olacakları dokuz üyeli bir federasyon kurulması fikri benimsendi. Kurulacak yüksek meclis dokuz üyeden oluşacak ve en büyük yetkilere sahip olacak, ancak icra kuvveti federal konseyde kalacaktı. Bu şekildeki bir anlaşma 30 Mart 1968'de imzalandı ve Arap Emirlikleri Birliği'nin (İttihâdü'l-imârâti'l-Arabiyye) kurulması ile ilgili karar alınmış oldu.

Birliğin yurt içindeki ve yurt dışındaki meseleleri için ayrı ayrı komisyonlar kuruldu. Sınır problemleriyle kabilelerden oluşan toplumun toprak meseleleri yeni birliği sarsan ana konular olarak ortaya çıktı. Federal birliğin başşehrinin tayini, yüksek meclis ve federal konseyin yetkileri, başkanlık meselesi, yetki süreleri ve dağılımı çözüm aranan diğer konuları oluşturdu. Bahreyn ve Katar, Ebûzabî ile Dübey'in ortak bir oya sahip olmaları üzerinde ısrarla durdular ve ayrıca kendileri dışında kalan beş federal üyenin de bir oya sahip olması gerektiği hususunda görüş belirttiler. Konseyin aldığı bütün kararların ittifakla olması, çoğunlukla yetinilmemesine dair bir karar üzerinde ısrar edilince federal birlik fikri yavaş yavaş önemini kaybetti ve ortadan kalktı. Öte yandan üye şeyhlerin her birinin bölgede varlıklarını sürdürebilmeleri problemi vardı. Bahreyn

üzerinde devamlı olarak hâkimiyet hakkına sahip olmak isteyen İran, Büreymî meselesinde ortaya çıkan Uman, Suudi Arabistan ve Ebûzabî ihtilâfı ve nihayet Ebûzabî'nin bir kısım arazisi üzerinde hak iddia eden Suudi Arabistan'ın sebep olduğu sınır meselesi, birliği zorlaştıran sebepler olarak ortada durmakta idi. Bütün bunların etkisinde kalan emirlikler, 1970 yılı Mayısında, dokuz şeyhliğin bir araya gelmesiyle kurulması düşünülen federasyona doğru bir adım atmak gayesiyle İran ile Bahreyn arasındaki anlaşmazlığı bir karara bağladılar. Birleşmiş Milletler Teşkilâtı genel sekreteri bölgeye özel bir temsilci gönderdi

(Mart 1970) ve yapılan tesbitle Bahreyn'in bağımsız bir Arap devleti olmak istediği anlaşıldı; İran da bu karara uymak zorunda kaldı (11 Mayıs 1970). Mart 1971'de İngilizler'in körfezden tamamıyla çekilmesi üzerine 14 Ağustos 1971'de Bahreyn, 1 Eylül 1971'de de Katar bağımsız birer devlet olduklarını ilân ettiler ve böylece bölgedeki diğer emirliklerle hiçbir ortak bağlarının kalmadığını ortaya koydular. Bunun üzerine önceden Anlaşmalı Emirlikler olarak bilinen şeyhliklerden altısı bir araya gelerek Birleşik Arap Emirlikleri (el-İmârâtü'l-Arabiyyetü'l-müttahide) devletinin kuruluşunu 2 Aralık 1971'de Dübey'de ilân ettiler. Önceleri Re'sülhayme'nin şeyhi Şeyh Sakr b. Muhammed el-Kāsımî federasyona girmeyi kabul etmediyse de 1972 yılı Şubat ortalarında federasyona katıldı ve böylece Birleşik Arap Emirlikleri yedi emirlik arasında teşekkül etmiş oldu. Devletin başkanlığına Ebûzabî şeyhi olan Şeyh Zâid b. Sultân en-Nehayân ve başkan yardımcılığına Dübey şeyhi Şeyh Râşid b. Saîd el-Mektûm getirildi; başşehrinin geçici bir süre için Ebûzabî olmasına karar verildi ve durum günümüze kadar bu şekilde devam etti.

Ülke kararları Yüksek Federal Konsey'de (el-Meclisü'l-a'lâ li'l-ittihâd) oy birliğiyle alınır ve idare tamamen bu konseyde verilen kararlarla yürütülür; ancak Ebûzabî ve Dübey veto hakkına sahiptir. Ülke yönetiminde en büyük yetkiye sahip olan bu konsey birliğin reisini ve nâibini seçer. Konsey tarafından seçilen başkan, başbakan ile başbakan yardımcısını ve bakanları tayin etme yetkisine sahiptir. Tayinle oluşan kabinenin başta gelen görevi yüksek konseyin ve başkanın emirlerini icra etmektir. Beş yıl süreli 152 maddelik geçici anayasanın 68 - 93. maddeleri, danışma meclisi olarak vazife görecek bir federal Millî Konsey'in (el-Meclisü'l-vataniyyü'l-ittihâdî) seçimini öngörür ve çalışma şeklini tesbit eder. Millî Konsey otuz

dört kişiden oluşur ve üyeler iki yıl süre ile bu vazifede kalırlar. Üyelikler, emirlikler arasında tesbit edilen kontenjana göre tayin edilir. Bu kontenjana göre Ebûzabî ve Dübey sekizer, Şârika altı, Acmân, Ümmülkayveyn ve Füceyre dörder temsilci seçebileceklerdir. Geçici anayasanın 94112. maddelerinde ele alındığı üzere en yüksek yargı yetkisi, bir başkan ve dört üyeden teşekkül eden Birlik Yüksek Mahkemesi'ne (el-Mahkemetü'l-ittihâdiyyetü'l-ulyâ) bırakılmıştır. Kadılar anayasa gereği bağımsızdırlar ve Birlik Yüksek Mahkemesi hâkimleri süresiz seçilirler. Mahkemelerde verilen kararlar İslâm hukuku esaslarına aykırı olamaz. Bölgenin tarih boyunca İran'la yakın münasebetlerde bulunmuş olması sebebiyle Birleşik Arap Emirlikleri'nde de diğer körfez ülkelerinde olduğu gibi belirli bir kesim Şîa mezhebini benimsemiş durumdadır.

Başşehir Ebûzabî'nin yanında Dübey ticaret merkezi olarak önemli bir yere sahiptir. Milletlerarası hava ve deniz limanları, gümrüksüz ticarî sahaları ile Dübey bugün körfezin en gözde ticaret merkezi durumundadır. Ülkenin kültür merkezi, üniversitesi (açılışı 1977), araştırma kurumları ve çeşitli enstitüleriyle Ayn şehridir. En önemli kazanç petrolden gelmekle beraber dış ticaretle de bir miktar döviz elde edilmektedir. Ülkede çok miktarda Asya kökenli yabancı bulunur; ayrıca eğitim müesseseleri ve bakanlıklar, televizyon, radyo vb. kuruluşlarda başta Mısır olmak üzere civar Arap ülkelerinden gelmiş çok sayıda görevli vardır. Aralık 1985'te yapılan nüfus sayımı, son beş yıl içinde nüfusun % 55.7 oranında arttığını göstermiştir. Büyüyen ekonomiye paralel olarak dışarıdan gelen çalışanların çokluğu bu durumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. 1983 yılında Planlama Bakanlığı'nın yaptığı çalışmaya göre yabancılar çalışan zümrenin üçte ikisini oluşturmakta olup sayıları 558.960'tı. 1980 yılındaki tesbitlere göre yabancıların % 25'i Hindistanlı, % 20'si Pakistanlı, % 20'si Bengladeşli ve % 18'i İranlıdır. Ülkede sosyal ve ekonomik şartların süratle gelişmesi neticesinde çok sayıda yabancıdan oluşan bir işçi kesimi ortaya çıkmış ve toplumdaki sosyal denge ve geleneksel kalıplar bozulmuştur.

Körfez ülkeleri arasında, bir tür ekonomik birlik anlayışı ile başlayan Körfez Ülkeleri Ekonomik İşbirliği Teşkilâtı (Meclisü't-teâvün li-düveli'l-Halîc) kurulmuş ve günden güne bu teşkilât bölgenin ortak savunma planlarını tasarlayacak kadar kuvvetlenmiştir. Ancak son Küveyt işgali ile başlayan Körfez harbi bu birliğin etkili olamadığını ortaya koymuştur.

1981 yılına kadar Birleşik Arap Emirlikleri'nde kalkınma hareketinin yegâne kaynağı yıllık bütçe olmuş ve uzun dönemli ekonomik planlamalara ihtiyaç duyulmamıştır. İlk beş yıllık plan 1981 yılında uygulamaya konulmuştur. 1985 yılına kadar devam etmesi düşünülen plan, bu dönemde petrol gelirlerinin düşmesi dolayısıyla büyük ölçüde uygulanamamıştır. Planda ziraî üretimin arttırılmasına önem verilmektedir. Birleşik Arap Emirlikleri petrol gelirlerinin yüksek olması dolayısıyla sadece kendi kalkınmasına değil bölgedeki diğer Arap ülkelerinin kalkınmalarına da yardımcı olmaktadır. Ebûzabî Fonu ve Arap Ekonomik Kalkınma Fonu gibi fonlar vasıtasıyla komşu ülkelerdeki sınaî ve ziraî projeler desteklenmektedir. Bağışlar şeklinde gelişen bu ekonomik yardımlar 1974-1978 dönemindeki yıllarda 1 milyar 100 milyon dolar, 1979 yılında 1.5 milyar dolar civarında olmuştur. Ayrıca Birleşik Arap Emirlikleri, Körfez ülkeleri ekonomik

yardımlaşmasında Bahreyn ve Uman gibi diğer komşulara en çok yardım eden devletlerin arasında yer almaktadır.

Petrol bulunmadan önce bölgedeki yedi emirliğin iktisadî durumları genelde balıkçılığa, inci avcılığına, ticarete ve az miktarda da ziraata dayanıyordu. Petrole ilk defa 1958'de Ebûzabî'de rastlandı, ancak petrolün önemli bir şekilde ülke ekonomisine katkısı 1962 yılında ihracat başlatıldığında oldu. 1971'de Birleşik Arap Emirlikleri'nin kuruluşu ile bölgede elde edilen petrol gelirleri birleştirildi ve böylece büyük bir iktisadî kalkınma hareketi başlamış oldu. 1987 yılı Ocak ayında ülkede ilân edilen rezervler 32 milyar 900 milyon varil kadardır. Ayrıca doğal gaz ülke için ayrı bir gelir kaynağı oluşturmuştur. 1971-1980 yılları arasında Birleşik Arap Emirlikleri'nin petrol gelirleri yirmi beş kat artmıştır. Özellikle Petrol İhraç Eden Ülkeler Birliği'nin (OPEC) petrol fiyatlarını arttırdığı 1973 - 1974 yıllarında ülkenin gelirleri çok yüksek düzeylere ulaştı. 1985 yılı Dünya Bankası hesaplarına göre ülkede fert başına düşen gayri sâfi millî gelir 19.270 dolara vardı ve bu rakam dünyada ulaşılan en yüksek rakam olarak belirlendi. Daha sonraki yıllarda petrol üretimindeki fazlalık ve buna bağlı olarak fiyatların düşmesi ülke gelirlerinin azalmasına sebep oldu. 1986 yılı Temmuzunda günlük üretim 1,7 milyon varile ulaşmakla birlikte varil başına 10 dolar civarına düşen fiyatlar, daha önceden ağır

mükellefiyetler altına giren Birleşik Arap Emirlikleri ekonomisini zor duruma soktu. Federal bütçeye Ebûzabî 1970'te % 90 katkıda bulunmuşken 1982'de bu miktar azalarak % 82.2'ye düşmüş, Dübey'in katkısı ise 1982 yılında % 15.8'de kalmıştır. Ebûzabî ve Dübey petrol gelirlerinin % 50'sini federal bütçeye transfer etmeyi taahhüt etmişlerdir. Son yıllarda petrol gelirlerinin düşmesi federal devletin bütçesini etkilemiş ve kalkınmada öngörülen birçok yatırımla hizmet projeleri geri kalmıştır.

Elde edilen ham petrolü rafine etmek üzere ülkede ilk rafineri Ümmünnâr'da kuruldu (1976). Günlük ham petrol işleme kapasitesi 15.000 varil olan bu rafineri 1984'te biten genişletme çalışmaları sonucunda 60.000 varil kapasiteye ulaştı. Ülkenin günlük 300.000 varil kapasiteli ikinci rafinerisi Ruveys'te Haziran 1981'de işletmeye açıldı. Ruveys petrokimya tesislerinde de birtakım petrol yan ürünleri üretilmektedir. 1 Ocak 1987'de yapılan ölçümlere göre Ebûzabî'nin doğal gaz rezervleri 2.700.000 m^3 olarak tesbit edilmiş olup sıvılaştırma tesisleri Das adasında kurulmuştur.

Birleşik Arap Emirlikleri'nde ziraat faaliyetleri genelde hurma ve sebze üzerinedir. Önceleri dışarıdan ithal edilen sebze, bu alandaki hızlı gelişme sonunda 1981 yılından itibaren ihtiyaca cevap verecek düzeyde yurt içinde üretilmektedir. Ayrıca ülkede tavuk ve kuş cinsi hayvanların yetiştirildiği büyük çapta modern besi çiftlikleri kurulmuştur.

Birleşik Arap Emirlikleri, sivil havacılıkta önceleri müşterek olarak bölgede kurulan Körfez Havayolları'na (Tayarânü'l-Halîc, Gulf Air) ortak iken sonradan 1985 yılında federe devletlerden Dübey'in girişimi ile kendi havayolu şirketine sahip olmuştur. Bu faaliyetlere bağlı olarak Dübey büyük hava limanları ve gümrüksüz ticarî sahaları ile Uzakdoğu'ya giden bir geçit noktası haline gelmiş ve burada transit ticaret gelişmiştir.

Birleşik Arap Emirlikleri'ni oluşturan emirlikler, Birlik Yüksek Meclisi'nin üyeleri ve emirliğe geliş tarihleri:

1. Ebûzabî; Şeyh Zâid b. Sultân en-Nehayân, 1966.

2. Dübey; Şeyh Maktûm b. Râşid el-Maktûm, 1990.

3. Şârika; Şeyh Sultân b. Muhammed el-Kasımî, 1972.

4. Acmân; Şeyh Humeyd b. Râşid en-Nuaymî, 1981.

5. Re’sülhayme; Şeyh Sakr b. Muhammed el-Kāsımî, 1948.

6. Füceyre; Şeyh Hamed b. Muhammed eş-Şarkī, 1974.

7. Ümmülkayveyn; Şeyh Râşid b. Ahmed el-Muallâ, 1981.

BİBLİYOGRAFYA

Cemâl Zekeriyyâ Kāsım, el-Halîcü’l-ʿArabî: dirâse li-târîhi’l-İmârâti’l-ʿArabiyye (1840-1914), Kahire 1966; A. A. al-Marayati, The Middle East: Its Governments and Politics, California 1972, s. 307-316; J. D. Anthony, Arab States of the Lower Gulf, Washington 1975, s. 97-122; a.mlf., “United Arab Emirates”, The Middle East (ed. Michael Adams), New York 1976, s. 348-358; Area Handbook for the Persian Gulf States, Washington 1977, s. 275-341; Muhammed Morsy Abdullah, The United Arab Emirates A Modern History, London 1978; a.mlf., Devletü’l-İmârâti’l-ʿArabiyyeti’l-müttahide ve cîrânühâ, Küveyt 1981; R. Said Zahlan, The Origins of the United Arab Emirates, London 1978; F. Heard-Bey, “Le Développement d’un État - Cité Maritime dans le Golfe: L’Exeple de Dubayy”, La Péninsule Arabique d’Aujord’hui (ed. P. Bonnenfant), Paris 1982, II, 523-558; The Middle East and North Africa, London 1987, s. 831-855; A-Z United Arab Emirates: Business Locations Guide (1988), Dubai 1988; Zâhiye Kaddûre, Şibhü’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye, Beyrut, ts. (Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye), s. 525-583; Richard Johns, “The Emergence of the United Arab Emirates”, Middle East International, sy. 21, London 1972, s. 8-10; J. B. Kelly, “al-Imārāt al-ʿArabiyya al-Muttahida”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 416-418.

Mustafa L. Bilge

BİRLEŞİK MAKAM

(bk. MAKAM).

BİRMÂVÎ, İbrâhim b. Muhammed

إبراهيم بن محمد البرماوي

İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Birmâvî (ö. 1106/1694)

Mısırlı Şâfiî fakihi ve Ezher şeyhi.

Mısır'ın kuzeybatısında Garbiye vilâyeti sınırları içindeki Birmâ kasabasına nisbetle Birmâvî diye anılır. Sultan b. Ahmed el-Mezzâhî, Muhammed el-Bâbilî, Ali eş-Şebrâmellisî ve Şehâbeddin el-Kalyûbî gibi birçok hocadan ders aldı. Kalyûbî'nin ölümü üzerine onun yerinde ders okutmaya başladı. Zamanında Mısır'ın en büyük âlimlerinden sayılıyordu. Önde gelen talebeleri arasında İbrâhim el-Feyyûmî, Muhammed b. Halîl el-Aclûnî ve Ali b. Ali el-Merhûmî zikredilebilir. Birmâvî, Ezher şeyhliği resmiyet kazandıktan sonra bu göreve getirilen ikinci kişidir (1101/1690).

Eserleri. 1. Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Gāye. Ebû Şücâʻ el-İsfahânî'nin (ö. 593/1196)

Şâfiî fıkhına dair Gāyetü'l-ihtisâr adlı eserine İbn Kāsım el-Gazzî (ö. 918/1512) tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir (Kahire 1279, 1287, 1298). 2. Hâşiye ʿalâ Şerḥi'r-Rahbiyye. İbnü'l-Mütefennine er-Rahbî'nin (ö. 577/1182) el-Manzûmetü'r-Rahbiyye veya er-Rahbiyye diye de bilinen, dört mezhebin ferâizle ilgili görüşlerine yer verdiği Buġyetü'l-bâhis ʿan cümeli'l-mevârîs adlı eserine Sıbtu'l-Mardînî (ö. 912/1506) tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir. Eserin müellif hattıyla yazılmış bir nüshası Beyrut'ta Züheyr Çâvîş Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ziriklî, I, 68). 3. Hâşiye ʿalâ Fethi'l-vehhâb li-Şerhi Menheci't-tullâb. Zekeriyyâ el-Ensârî'nin (ö. 925/1519) nahve dair Menhecü't-tullâb adlı kendi eserine yaptığı Fethu'l-vehhâb adlı şerhinin hâşiyesi olup Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (nr. 30) bir nüshası vardır (Serkîs, I, 553). 4. Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Karâfî li'l-Kasîdeti'l-garâmiyye. İbn Ferah el-İşbîlî'nin (ö. 699/1300) hadis terimlerine dair Garâmî Sahîh, veya el-Kasîdetü'l-garâmiyye adlı eserine Yahyâ b. Abdurrahman el-İsfahânî el-Karâfî

tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir (GAL Suppl., I, 635).

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âsâr, I, 119; Keşfü'z-zunûn, II, 1265, 1625; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 36; Îzâhu'l-meknûn, II, 136, 176, 186; Serkîs, Muʿcem, I, 202, 486-487, 552, 553, 928, 929; Brockelmann, GAL, II, 420; Suppl., I, 635, 677, 682; II, 444; Karatay, Arapça Basmalar, II, 410; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 85; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 67-68; el-Ezherü'ş-şerîf fî ʿîdihi'l-elfî, Kahire, ts., s. 238; Şüyûhu'l-Ezher (nşr. Vezâretü'l-İʻlâm), Kahire, ts., s. 14, 15.

Rahmi Yaran

BİRMÂVÎ, Muhammed b. Abdüddâim

محمد بن عبد الدائم البرماوي

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ el-Askalânî (ö. 831/1428)

Şâfiî fakihi ve hadis âlimi.

763'te (1362) doğdu. Aslen Askalânlı olup Mısır'ın kuzeybatısında Garbiye vilâyetine bağlı Birma kasabasına nisbetle Birmâvî diye anılır. Daha sonra Kahire'ye yerleşti. İbrâhim b. İshak el-Âmidî, Abdurrahman b. Ali b. Kārî, Burhâneddin İbn Cemâa, Zerkeşî, Ömer b. Raslân el-Bulkīnî, İbnü'l-Mülakkın gibi âlimlerden ders aldı. Arkadaşı Necmeddin b. Hiccî'nin daveti üzerine Dımaşk'a gitti (821/1418); orada hatiplik ve kadılık yaptı. Dârü'l-adl'de fetva görevini üstlendi. Revâhiyye ve Emîniyye medreselerinde ders okuttu. Oğlu Muhammed'in ölümü üzerine Kahire'ye döndü (Receb 826/Haziran 1423). Burada fetva vermeye, ders okutmaya ve telif çalışmalarına devam eden Birmâvî, aralarında Mahallî, Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî, Takıyyüddin İbn Fehd, İbn Nâsırüddin gibi tanınmış âlimlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. 828'de (1425) hacca gidince bir yıldan fazla Mekke yakınlarında ikamet edip ders okuttu. Kahire'ye döndükten sonra yine öğretim maksadıyla Kudüs'e giden Birmâvî bir müddet sonra orada vefat etti (22 Cemâziyelâhir 831 / 8 Nisan 1428).

Eserleri. 1. el-Lâmiʿu's-sabîh ʿale'l-Câmiʿi's-sahîh. Sahîh-i Buhârî üzerine dört ciltlik bir şerh olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları bulunmaktadır (Pertevniyal, nr. 131, 132/1, Fâtih, nr. 929, 935, 949). 2. en-Nübzetü'l-elfiyye fi'l-usûli'l-fıkhiyye. Fıkıh usulüne dair manzum bir eserdir. Elfiyye fî usûli'l-fıkh adıyla da bilinir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3705/4). 3. Şerhu'n-nehr bi-şerhi'z-Zehr. Zehrü'l-bisâm adlı kendi eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1308). 4. Şerhu

Lâmiyyeti'l-ef'âl. Cemâleddin İbn Mâlik'in sarfa dair eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3099). 5. Menhecü'r-râʾiz bi-davâbiti'l-ferâʾiz. Ferâize dair manzum bir eser olup müellifi tarafından ayrıca şerhedilmiştir. 6. el-Fevâʾidü's-seniyye fî şerhi'l-Elfiyye. Fıkıh usulüne dair kendi eserinin şerhidir. 7. Şerhu's-sudûr li-şerhi zevaʾidi'ş-Şüzûr. Cemâleddin b. Hişâm'ın nahve dair Şüzûru'z-zeheb adlı eserinin şerhidir. 8. el-Mukaddimetü'ş-şâfiye fî ʿilmeyi'l-ʿarûz ve'l-kafiye (son dört eserin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 165; II, 30, 118; Suppl., II, 113; Sezgin, I, 121).

Birmâvî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Şerhu Sülâsiyyâti'l-Buhârî, Cemʿu'l-ʿudde fî fehmi'l-ʿUmde, Şerhu'l-Mühimmât, el-Muhtasar fi's-sîreti'n-nebeviyye, el-Behcetü'l-verdiyye.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, VIII, 161-165; Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmiʿ, VII, 280-282; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 439; Keşfü'z-zunûn, I, 157, 547; II, 958, 959, 1170, 1561, 1881, 1923; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VII, 197, 198; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, II, 181; Îzâhu'l-meknûn, II, 617, 618; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 186; Brockelmann, GAL, I, 165; II, 30, 117-118; Suppl., II, 113; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 60; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 132; Sezgin, GAS, I, 121.

M. Esat Kılıçer

BİRR

البر

İman, ibadet ve ahlâka ilişkin bütün iyilikleri ifade eden bir terim.

Birr kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de her türlü iyilik, ihsan, itaat, doğruluk, günahsızlık gibi mânalarda kullanılmıştır. Aynı kökten gelen berr ise hem "çok şefkatli ve kerem sahibi" anlamında Allah'ın bir ismi (et-Tûr 52/28), hem de "itaatkâr" anlamında insanın sıfatı olarak Kur'an'da tekrarlanmıştır. Bir âyette (Abese 80 / 16), aynı kökten gelen bârr (itaatkâr) kelimesinin çoğulu olan berere meleklerin sıfatı olarak geçmektedir. İki âyette geçen (el-Bakara 2/224; el-Mümtehine 60 / 8) ve "iyi olma, iyilik yapma" mânasını ifade eden "(en) teberrû" fiili de "birr" kökünden türetilmiştir. Aynı kullanım tarzları hadislerde de yer almıştır.

Bakara sûresinin uzunca bir âyetinde (2 / 177), bu terimin muhtevasına giren müsbet nitelikler İslâm'ın beş temel itikad konusu (Allah'a, âhiret gününe, meleklere, kitaplara ve peygamberlere iman), Allah'ın

emir ve rızâsına uygun şekilde malî yardımlarda bulunma, namaz ve zekât ibadetlerini yerine getirme, sözleşmelere riayet etme, en zor ve sıkıntılı zamanlarda bile sabırlı ve metanetli olma şeklinde gösterilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde görüldüğü gibi bu âyette de yalnızca en başta gelen erdemlerin sıralandığı, dolayısıyla birrin muhtevasının sınırlandırılmadığı düşünülürse birrin iman, ibadet ve ahlâka dair bütün iyi hasletleri kapsayacak genişlikte bir kavram olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim Fahreddin er-Râzî de bu âyet münasebetiyle birri, "bütün saygılı davranışları (taat) ve insanı Allah'a yaklaştıran hayırlı işleri içine alan bir kelime" şeklinde tarif etmiştir (Mefâtîḥu'l-gayb, V, 37). Söz konusu âyetin devamında, gerçekten dürüst ve takvâ sahibi olan kişilerin ancak belirtilen hasletleri kazananlar olduğu ifade edilmiştir. "Birr" ve en genel anlamı ile "Allah'a karşı saygılı olma" demek olan takvâ arasındaki bu yakınlık Kur'ân-ı Kerîm'de başka vesilelerle de gösterilmiştir. Yine Bakara sûresinde (2 / 189), bir örnek olmak üzere, evlere kapıdan girmek yerine

arka taraftan girmek gibi ahlâk ve görgü kurallarına aykırı bir davranışın "birr" sayılamayacağı belirtildikten sonra birrin takvâ sahibi insana has bir fazilet olduğu ifade edilmiştir. İki fazilet arasındaki bu yakınlık diğer bir âyette (el-Mâide 5 / 2), "Birr ve takvâ hususunda yardımlaşınız" ifadesiyle gösterilmiştir. İmam Mâtürîdî bu âyeti tefsir ederken bu iki fazileti, "birr, bütün hayırların en tam şekli, takvâ ise bütün şerlerin terkedilmesi ve bir daha yapılmamasıdır" şeklinde tarif etmiştir (bk. Teʾvîlât I, 175b). Mâverdî'ye göre söz konusu âyette birr ve takvâ kelimelerinin yan yana gelmesinin sebebi, bunların birbirini tamamlayan ahlâkî faziletler olmasıdır. Çünkü ona göre birr insanlara karşı iyi olmak ve iyilik yapmaktan doğar ve kişiye insanların sevgi ve hoşnutluğunu kazandırır; Allah'a karşı vecîbelerini yerine getirmekten doğan takvâ fazileti de Allah'ın sevgi ve hoşnutluğunu kazandırır, her iki sevgiyi kazanan insan ise tam mutluluğu yakalamış olur. Mâverdî birr terimini geniş bir şekilde tahlil ettiği Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn adlı eserinde bu erdemi, sosyal hayatın kurulması ve işlemesinin temel şartları arasında saydığı ülfet*in bir unsuru olarak görmüştür. Ona göre birr sıla ve ma'ruf olmak üzere iki şekilde tezâhür eder. Sıla, "karşılık gözetmeksizin mal yardımında bulunmak", ma'ruf ise "gerek söz gerekse davranışla insanların iyilik ve mutluluğu, dirlik ve düzenliği için çalışmak" anlamına gelir (Mâverdî, s. 184). Mâverdî bu açıklamasında birrin takvâdan çok ihsan kavramıyla ilgisine ağırlık vermiştir. Esasen Kur'ân-ı Kerîm'de birrin bu mânası üzerinde de önemle durulmuştur (meselâ bk. el-Bakara 2 / 44; Âl-i İmrân 3 / 92). Birçok hadiste anne ve babaya karşı iyi ve saygılı davranmanın "birrü'l-vâlideyn" tabiriyle ifade edilmesi de birr ile ihsanın yakınlığını gösterir. Ancak bütün kaynaklarda birr "ihsanın en ileri derecesi" şeklinde açıklanmıştır.

Bakara sûresinin 177. âyetine göre birr doğruluk (sıdk) erdemiyle de yakından ilgilidir. Bu sebeple birre doğruluk mânası verenler olmuşsa da (bk. Râzî, III, 45; Râgıb, el-Müfredât, "birr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "brr" md.) bütün sahih kaynaklarda yer alan birr hakkındaki uzunca bir hadis (meselâ bk. Buhârî, "Edeb", 69; Müslim, "Birr", 103-105), bu terimin sıdkın eş anlamlısı değil onun bir sonucu olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber, "Doğruluk birre, birr de cennete ulaştırır" diyerek bu hususa işaret etmiştir. Hadiste ayrıca yalanın bütün kötülüklerin temeli olduğu şeklindeki genel İslâmî telakki de vurgulanmıştır. Bu durumda dürüstlük ve onun sayesinde ulaşılan birr bütün iyilikleri kapsamaktadır. Nitekim Hz.

Peygamber başka bir hadiste, “Birr ahlâk güzelliğidir” buyurmuş (Müslim, “Birr”, 14-15; Tirmizî, “Zühd”, 52), burada ve daha başka hadislerinde (meselâ bk. Dârimî, “Büyûʿ”, 2; Müsned, IV, 182, 194, 227, 228) birrin insan vicdanını (nefs, kalp) huzura kavuşturan, ruh dünyasını aydınlatan ve geliştiren her türlü iyilik ve güzellikleri kapsadığını belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “birr” md.; Lisânü’l-ʿArâb, “brr” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “brr” md.; Müsned, I, 8, 384, 405, 432; IV, 182, 194, 227, 228; Dârimî, “Büyûʿ”, 2, “Rikāk”, 77; Buhârî, “Edeb”, 69; Müslim, “Birr”, 14-15, 103-105; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 80; Tirmizî, “Birr”, 48, “Zühd”, 52; Mâtürîdî, Teʾvîlât, Üsküdar Selimağa Ktp., nr. 40, I, 175b; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1978, s. 148, 184-185; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, III, 45-46; V, 37, 39; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 238; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Hüccetullahi’l-bâliġa, Kahire, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-hadîse), II, 120-124; T. İzutsu, Kur’an’da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selâhattin Ayaz), İstanbul, ts., s. 273-276.

Ali Toksarı

BÎRUN

بيرون

Osmanlı sarayının (Topkapı Sarayı) birinci ve ikinci yer denilen meydanlarındaki müesseseleri ifade eden bir tabir.

Sarayın Bîrun (dış) hizmetlileri idarî, askerî ve dinî alanlarda olmak üzere altı sınıfa ayrılmaktaydı. Bu görevlilerin tayin ve terfileri özel prensiplere göre yapılırdı. Padişah hocası, hekimbaşı, cerrahbaşı, kehhalbaşı (göz hekimi), müneccimbaşı ve hünkâr imamı Bîrun halkının ulemâ sınıfını; şehremini, arpa emini, matbah emini, darphâne emini ve kâğıt emini ümenâ sınıfını; rikâb-ı hümâyun veya özengi ağaları denilen mîralem, kapıcıbaşı, kapıcılar kethüdâsı, çavuşbaşı ile şikâr ağaları (çakırcıbaşı, şahincibaşı, atmacacıbaşı), çaşnigirbaşı ve mîrâhur ağalar sınıfını teşkil ederdi. Yeniçeri ağası, cebecibaşı, topçubaşı, arabacıbaşı, altı bölük ağaları denilen kapıkulu süvari bölüklerinin (sipah, silâhdar, gurebâ-yı yemîn, gurebâ-yı yesâr, ulûfeciyân-ı yemîn, ulûfeciyân-ı yesâr) kumandanları da ağalar sınıfından olup, saray teşkilâtı dışındaki bu askerî ağalara da Bîrun ağaları denirdi.

Çeşitli hizmetlerde kullanılan müteferrikalar, baltacılar, bostancılar, peyk, solak, şatır, mehterân-ı alem ve mehterân-ı hayme denilen alem ve çadır mehterleri, saka gibi hizmetlilerle çamaşırcı, aşçı, ekmekçi, terzi, hattat, hakkâk, kuyumcu, demirci, silâhçı gibi sanatkârlar da Bîrun hizmetlilerindendi.

Bîrun tabiri Enderun gibi varlığını imparatorluğun sonuna kadar sürdürememiş, Tanzimat'ın ilânından sonra pek kullanılmamıştır. Osmanlılar'da, sarayın Bîrun ricâlinden başka doğrudan doğruya sadrazama bağlı bıyıklı veya gedikli ağalar diye adlandırılan görevliler de vardı. "Kapı halkı" olarak tanımlanan bu ağalara dış ağalar denildiği de olurdu. Bu gedikli ağaların maiyetinde çalışanlara ise zobu denirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 53, 85; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 87 vd.; d'Ohsson, Tableau général, VII, 1-33; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 168 vd.; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 358 vd.; Pakalın, I, 236-237; TA, VI, 473; B. Lewis, "Bīrūn", EI² (Fr.), I, 1273.

Abdülkadir Özcan

BÎRÛNÎ

البيروني

Ebü’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (ö. 453/1061 [?])

Astronomi, matematik, fizik, tıp, coğrafya, tarih ve dinler tarihi başta olmak üzere çeşitli alanlarda önemli eserler veren, Türk - İslâm ve dünya tarihinin en tanınmış ilim adamlarından biri.

3 Zilhicce 362 (4 Eylül 973) tarihinde Hârizm’in merkezi Kâs’ta doğdu. Ceyhun nehrinin aşağı kısmında yer alan bu şehir o dönemde Hârizm adıyla da anıldığından Bîrûnî el-Hârizmî nisbesiyle de bilinmektedir. Ancak kendisinden önce yaşamış olan ünlü matematikçi Hârizmî (Muhammed b. Mûsâ) ile karıştırılmaması için kaynaklarda Hârizmî nisbesinden önce mutlaka Bîrûnî nisbesi de zikredilmiştir.

Bîrûnî nisbesinin menşei, anlamı ve okunuşuyla ilgili olarak farklı görüşler vardır. Bîrûnî’nin eserlerinden olup Gazanfer-i Tebrîzî’nin hattıyla yazılmış olan Leiden’deki Fihrist nüshasında ve müstensihin “el-Müşşâte” başlığıyla yazdığı ekte, özellikle Bîrûnî hayatta iken (1025) yazılmış olan ve müellif hattı olup olmadığı tartışmalı bulunan Tahdîdü nihâyâti’l-emâkin’in iç kapağında kelimenin “el-Beyrûnî” şeklinde harekelenmiş olması, bazı araştırmacıların bu şekli tercih etmelerine yol açmıştır (meselâ bk. Sayılı, Beyrunî’ye Armağan, s. 6). İranlı tanınmış edebiyatçı Muhammed Muîn ise her iki telaffuzun aynı anlama geldiği görüşündedir (bk. Tebrîzî, Burhân-ı Katıʿ [Muhammed Muîn’in notu], I, 336). Ancak bu kelime tarih ve biyografi kitaplarında, ansiklopedi mahiyetindeki klasik kaynakların çoğunda “el-Bîrûnî” şeklinde verilmekte, menşei ve anlamına dair tartışmalar da genellikle bu okunuşa göre yapılmaktadır. Ayrıca modern araştırmaların büyük bölümünde bu okunuş tercih edilmiştir (bk. bibl.). Beyhakī, Bîrûn’u bir şehir ismi olarak zikrederse de (Tetimme, s. 62) Hârizm’de böyle bir şehrin mevcudiyetinden klasik kaynaklarda söz edilmemektedir. Farsça’da “dış” anlamına gelen bîrûn kelimesinden hareket eden bazı müellifler, “Bîrûnî” nisbesinin “dışarıdan gelen, taşralı, yabancı”

anlamında kullanıldığı görüşündedirler (Yâkūt, VI, 308; Sem‘ânî, s. 392). Ancak Kâs'ta doğduğu kesin olan ve Hârizm'den "vatanım" şeklinde söz eden Bîrûnî'nin (Tahdîd, s. 81) taşralılığını yine Hârizm sınırları içinde düşünmek gerekir. Dolayısıyla onun Hârizm'in merkezî bölümlerinde değil civar semtlerinden birinde doğduğunu kabul etmek akla uygundur. Nitekim bu nisbe problemini çözmek maksadıyla Berlin'den Buhara'ya giden E. Sachau, burada insanların "şehrin içinden" veya "dışından" diye nitelendirildiğini tesbit etmiştir. Bîrûnî doğmadan önce ailesinin başka bir yerden gelerek Kâs'a yerleşmiş olması dolayısıyla da ona "taşralı" anlamında Bîrûnî denmiş olabilir.

Bîrûnî'nin ailesine dair bilgi yoktur. Kendisi de bir şiirinde dedesi ve sülâlesi hakkında bilgisi olmadığını, hatta babasını bile tanımadığını belirtmektedir. Aynı şiirde babası hakkında "Ebû Leheb", annesi hakkında da "hammâletü'l-hatab" gibi garip tabirler kullanan Bîrûnî'nin bunlarla neyi kastettiği açık değildir. Bîrûnî'nin söz konusu imalarıyla soy sop veya övgü ve yerginin önemli olmadığını vurgulamak istediği ileri sürülmüş ya da bu konuda yorumdan kaçınılmıştır. Bîrûnî'nin mevcut eserlerinin hiçbirinde kendi milliyeti hakkında herhangi bir açıklamaya rastlanmamaktadır. Hârizm bölgesinde Fars, Türk ve Soğd unsurların birlikte bulunması bu konuda tahminde bulunmayı güçleştirmekle birlikte yapılan araştırmalar Türk olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Her şeyden önce Bîrûnî'yi, Arap veya Fars ırkı hakkında yazdıklarından herhangi birine dayanarak Arap veya İranlı yahut daha da öteye giderek İran milliyetçisi sayan görüşler mesnetsizdir. Çünkü Bîrûnî'nin her iki ırk için de lehte ve aleyhte değerlendirmeleri vardır (bk. Tahdîd, s. 11; el-Âsârü'l-bâkıye, s. 52; Temhîdü'l-müstakar, s. 13-17; el-Kanûnü'l-Mesʿûdî, III, 1469; el-Cemâhir, s. 23; Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind, s. 367). Ayrıca Arapça ve Farsça'nın kendi ana dili olmadığını belirtmektedir (Kitâbü's-Saydele [mukaddime], s. 31). Ana dilinin Soğdca olması ihtimali de zayıftır; çünkü araştırmalar Soğdca'nın o dönemde bir kültür ve medeniyet dili olduğunu ortaya koymuştur. Halbuki Bîrûnî kendi ana dilinin bir ilim dili olmadığını hayıflanarak söylemektedir (bk. a.y.). Eserlerindeki Arapça'nın kullanımında rastlanan gariplikler Peçenekçe'nin tesirine bağlanabileceği gibi sık sık Peçenek söyleyişiyle Türkçe kelimeler kullanılması da Türk asıllı olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bundan başka Bîrûnî'nin henüz çocukken Kâs'ta saraya ilâç getiren ihtiyar bir Türkmen'le karşılaştığını bildirmesi (el-

Cemâhir, s. 205-206), ilk rasatlarını Türkler'le meskûn bölgelerde yapması, Kıtay Han'ın elçilerine sorular sorması, kendisine yağmur taşı getiren bir Türk'le konuşması (Tahdîd, s. 80; el-Cemâhir, s. 219), onun Türkçe bildiğinin ve Türk olduğunun önemli işaretleridir. Sonuç olarak Bîrûnî'nin, bizzat kendi ifadesiyle "aslî Hârizmliler"den olmayıp (el-Âsârü'l-bâkıye, s. 39) Kâs şehrinin "bîrûn"undan yahut dışarıdan bu şehre göç etmiş bir Türk ailesine mensup olduğu söylenebilir. Zira Bîrûnî'nin doğumundan önce bu yörelere Türkler göç etmişti ve Hârizm'in yerlileriyle Türkler arasında derin münasebetler vardı.

Bîrûnî'nin ailesi, soyu ve milliyeti hakkındaki belirsizliğe karşılık onun çocukluğundan beri araştırmacı bir ruha sahip olduğu, çeşitli konuları öğrenmek için aşırı bir istek duyduğu bilinmektedir (Kitâbü's-Saydele [mukaddime], s. 34). Esasen bu bilgin ailesi, soyu ve milliyeti hakkında fazla açıklamada bulunmayı gereksiz görmüş, ancak kendi şahsî hayatı ve entellektüel serüveniyle ilgili ayrıntılardan sık sık söz etmiştir.

Bîrûnî'nin "gölgelerinde nimetlendiğini" söylediği Afrigoğulları'ndan Hârizmşahlar'ın himayesine ne şekilde girdiği bilinmemektedir. Ancak kendisinin, daha çocukken saraya ilâç getiren bir Türkmen'in başına gelenlere bizzat şahit olduğuna dair ifadeleri (el-Cemâhir, s. 205-206), küçük denebilecek bir yaşta Hârizmşahlar'ın himayesine girdiğini ve saray terbiyesiyle yetiştiğini göstermektedir. Özellikle bu sülâleden tanınmış âlim ve matematikçi Ebû Nasr İbn Irak, onun ilmî hayata iyi bir başlangıç yapmasını temin eden önemli bir simadır. Başkası için kullanmadığı "üstadım" sözünü bu hocası için kullanan Bîrûnî, ondan Öklit geometrisiyle Batlamyus astronomisini okudu. Irak ailesinin ve bu aileye mensup Mansûr'un Bîrûnî'nin eğitimine özel bir ihtimam gösterdiği ve onun yetişmesi için çeşitli imkânları seferber ettiği anlaşılmaktadır. İbn Irak dışında Abdüssamed b. Abdüssamed el-Hakîm'den de dersler alan Bîrûnî'nin uzun süreli bir öğrenim hayatı olmadığı, daha çok kendi kendini yetiştirdiği bilinmektedir. Bu husus, onun sahip olduğu araştırma ruhu ve ilmî tecessüsün yanı sıra erken yaşlarda eser vermiş olmasından da çıkarılabilir. Nitekim ilk rasadını 380'de (990) yaptığına göre (Tahdîd, s. 234)

daha on yedi yaşında iken ilmî çalışmasını verimli bir noktaya ulaştırabilmiş demektir. Bu rasatlar sırasında güneşe bakmaktan gözlerinin rahatsızlanması ve rasatlarını güneşin sudaki aksine bakarak sürdürmesinden de sahip olduğu azim ve hırsın derecesini anlamak mümkündür (a.g.e., s. 135-136). Yine aynı yaşlarda yarım derecelik bölümlere ayrılmış bir çember ile Kâs boylamından güneşin yüksekliğini ölçerek şehrin enlem derecesini hesaplamıştır. Yirmi iki yaşında iken de bir gözlemler ve ölçmeler dizisi planlamış, diğer bazı gereçlerin yanı sıra çapı 8 m. olan bir astronomik çember hazırlamıştır.

Fakat Bîrûnî'nin bu huzurlu devresi uzun sürmemiştir. Yirmi iki yaşına henüz girmiş ve Hârizm sarayında mevki sahibi olmuş bu genç ilim adamı için siyasî iktidarın el değiştirmesiyle sıkıntılı bir dönem başlayacaktır. 995 yılında Ceyhun nehrinin öte yakasında bulunan Me'mûnîler'in Kâs'a saldırıp Hârizmşahlar'ı tarihten silmeleri ve Hârizm idaresinin Gürgenç merkezli yeni bir siyasî iktidara bağlanması üzerine Bîrûnî Kâs'ı terketti. Bundan sonra nereye gittiği konusunda kesin bilgi yoktur. Ancak bir süre Rey'de kaldığı ve bir yoksulluk dönemi yaşadığı bilinmektedir (el-Âsârü'l-bâkıye, s. 338). Ayrıca Bîrûnî Rey'de sürdürülen rasat çalışmalarından da bahsetmektedir. O dönemde Büveyhîler'in idaresinde bulunan Rey'de hükümdar Fahrüddevle'nin emriyle Ebû Mahmûd el-Hucendî (ö. 390 / 1000) tarafından büyük bir sekstant yapılmış ve güneşin o boylama girişlerini gözetlemekte kullanılmıştı. Bîrûnî, adını hükümdardan alan Fahrî Sekstantı'nı tarif etmiş ve bizzat Hucendî'den elde ettiği bilgilere dayanarak yapılan rasatları Hikâyetü'l-âleti'l-müsemmât bi's-südsi'l-Fahrî adlı risâlesinde ayrıntılarıyla kaydetmiştir. Bîrûnî Kâs'ı 995'te terkettiğine ve Hucendî 1000 yılında öldüğüne göre ikisinin Rey'de görüşmeleri herhalde şehri terkediş tarihinden fazla uzak değildir. Onun 997 yılında Kâs'a geri döndüğü kesindir. Nitekim Bîrûnî, 24 Mayıs 997 tarihinde daha önce kararlaştırılmış bir randevu ile burada büyük İslâm matematikçisi ve astronomu Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî ile buluşmuş ve ikisi birlikte ay tutulmasını gözlemlemişlerdir (Tahdîd, s. 236). Bu arada Gîlân şehrine de gitmiş olma ihtimali mevcuttur. Zira Kitâbü Makalîdi ʿilmi'l-heyʾe adlı eserini bu şehrin hükümdarı ya da valisi olan Merzübân b. Rüstem'e ithaf ettiği bilinmektedir. Ayrıca Bîrûnî 1000 yılında bitirdiği el-Âsârü'l-bâkıye adlı eserinde Gîlân ispehbedinin huzurunda bulunduğundan bahsetmektedir (Kennedy, DSB, II, 149).

Aynı yıl Bîrûnî'nin Buhara'da da bulunduğu bilinmektedir. Kendisi, 997 yılında Sâmânîler'in tahtına geçen ve saltanatı yalnızca iki yıl süren II. Mansûr'un sarayında himaye görmüştür. Hatta çok sonraları yazdığı bir şiirinde onun ilk hâmisi olduğunu zikretmektedir (a.g.e., II, 148). Bu arada 155 yıl boyunca Cürcân, Gîlân, Taberistan ve Kuhistan gibi yerleri hâkimiyetlerinde tutmuş olan Ziyârîler'in hükümdarı Kābûs b. Veşmgîr Cürcân'dan sürülmüştü ve Horasan Emirliği'nin desteğiyle tahtına yeniden kavuşmak istiyordu. 998'de Cürcân'a geri döndüğünde beraberinde artık hizmetine girmiş olan Bîrûnî'yi de getirmişti. Bîrûnî'nin yeni hâmisi Kābûs b. Veşmgîr'den pek hoşlanmadığı, ancak ona karşı minnet duyguları beslediği bilinmektedir. Âlim ve edip bir kişi olan Kābûs Bîrûnî'nin çalışmalarını desteklemiş, o da el-Âsârü'l-bâkıye adlı eserini bu hükümdara ithaf etmiştir. Eserinin çeşitli yerlerinde Kābûs'u övmüş ve lakap kabul etmediğinden ötürü onu takdir ettiğini belirtmiştir. Bîrûnî'nin İbn Sînâ ile sorulu cevaplı tartışmaya bu dönemde girdiği sanılmaktadır (Hamarneh, Hamdard Medicus, XXXI / 2, s. 6).

Bîrûnî, Cürcân'da kendisine gösterdiği büyük ilgi ve tanıdığı imtiyazlara rağmen katı kalpli bulduğu Kābûs'u (Yâkūt, VI, 312), Gürgenç'teki Me'mûnîler hânedanından Ebü'l-Hasan Ali b. Me'mûn'un daveti üzerine 1009 yılında terketti. Bu tarihi 1003 olarak gösteren bir görüş de vardır. Zira Bîrûnî, 1003 yılının 19 Şubat ve 14 Ağustosunda Cürcân'da iki defa gerçekleştirdiği ay tutulmasıyla ilgili gözlemlerinin üçüncüsünü ertesi yılın 4 Haziranında Gürgenç'te tekrarlamıştır. Buna göre 1003'te Cürcân'ı terketmiş ve Gürgenç'e yerleşmiş olması gerekir (Kennedy, DSB, II, 149). Ancak onun üçüncü rasadını Gürgenç'te ikamete devam etmiş olmasının kesin delili saymak fazla iddialı olacaktır. Nitekim 997'de Kâs'a tekrar dönüp Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî ile ortak rasat faaliyetlerini gerçekleştirmiş (yk. bk.), fakat orada kalmamıştır.

Bîrûnî'nin Kābûs'tan sonraki yeni hâmileri olan Me'mûnîler de gerçekte Sâmânîler'e vergi ödeyen bağımlı bir tahtın temsilcileriydi. Onların yıkılmasından sonra Gazneliler'in hâkimiyeti alanına girmişler, ancak yine de yarı bağımsız kalabilmişlerdir. Bu sülâleden Ebü'l-Hasan Ali'nin yakın desteğini kazanan ve ölümünden sonra kardeşi Hârizmşah Ebü'l-Abbas Me'mûn b. Me'mûn'un himayesine giren Bîrûnî, onun kendisini üne ve

refaha kavuşturduğunu kaydetmektedir. Şahsı için Ebü'l-Abbas'ın sarayında bir daire tahsis edilen bilgin aynı zamanda bir müşavir olarak da çalıştı. Kendisine sağlanan siyasî ve ilmî imkânlar sayesinde araştırmalarını Cürcân'da olduğundan daha verimli olarak sürdürme imkânı buldu. Onun bizzat yaptığı ve "Şahın Çemberi" adını verdiği astronomi aletini Ebü'l-Abbas'a ithaf etmesi, hükümdara karşı duyduğu minnet duygusunun bir ifadesidir (el-Kānûnü'l-Mesʿûdî, II, 612). Bu ilmî çalışmaları sırasında ünlü hekim Ebû Sehl Îsâ el-Mesîhî ile de verimli münasebetler kurmuştur.

Bîrûnî'nin Gürgenç'i bir ikametgâh olarak samimiyetle benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi bu şehirden "vatanım" diye bahsetmekte, ancak üstlenmek zorunda kaldığı idarî ve siyasî görevlerin ilmî faaliyetlerini bir ölçüde engellediğini vurgulamaktadır (Tahdîd, s. 81). Doğum yeri ve asıl vatanı olan Kâs'ın artık Gürgenç'e bağlı olmasından ötürü de bu sözü sarfetmiş olabilir. Öyle anlaşılıyor ki Bîrûnî, Hârizmşah Ebü'l-Abbâs Me'mûn'un önüne getirdiği siyasî ve idarî meseleleri çözüme kavuşturmada oldukça başarılı idi. Özellikle Hârizm'in Gazneliler ve Karahanlılar'la münasebetinde önemli roller üstlenmiştir. 1014 yılında Gazneli Mahmud'un Hârizm'de doğrudan hâkimiyet sağlama girişiminde bulunmasıyla gerginleşen siyasî ortam, Ebü'l-Abbas Me'mûn'un Gazneli otoritesini kabul etmesine rağmen ordunun ve diğer emîrlerin buna yanaşmamasıyla tam bir kargaşaya dönüşmüştü. İsyan eden ordu Mahmud'un eniştesi olan Me'mûn'u öldürünce Mahmud bunu fırsat bilip Hârizm'i ülkesine katmıştı. Bu gelişmeler Bîrûnî'nin hayatında

yepyeni bir dönemin başlangıcını oluşturdu. Çünkü Mahmud geri dönerken Bîrûnî ve hocaları Ebû Nasr İbn Irak Mansûr, Abdüssamed ve yine Gürgenç'te ilmî münasebet kurduğu Ebü'l-Hayr el-Hammâr'ı da Gazne'ye götürmüştü. Bu sırada Bîrûnî kırk dört yaşındaydı.

Bîrûnî için Hârizm devresinin bitip Gazne devresinin başlaması sıkıntılı olmuştur. Daha önceki siyasî durumu sebebiyle Nandana Kalesi'nde bir süre göz hapsinde tutulan Bîrûnî, bu mahrumiyet günlerinde bile ilmî çalışmalardan uzak kalmadı ve orada sağlayabildiği aletlerle çeşitli astronomik gözlem ve hesaplamalar yaptı (1018). Gazneli Mahmud'la önceleri yakın ilişki kuramamasına rağmen kendisine resmen yardımda bulunulduğu da bilinmektedir. Bu iki meşhur simanın birbirine

yaklaşmasında Hint tapınaklarından alınan bir değerli taşın rolü olmuştur. Bîrûnî'nin söz konusu sıkıntılı dönemi herhalde yalnızca kendi psikolojik durumundan kaynaklanmıyordu. Gazne'de araştırma ruhuna sahip bilginlerin varlığına pek tahammül gösteremeyen ve onları sapıklık ve zındıklıkla suçlayan bir zihniyet hâkimdi (Tahdîd, s. 3-4). Nitekim Bîrûnî'nin hocası Abdüssamed dinsizlik ve Karmatîlik'le itham edilerek öldürüldü. Aynı suçlamalar Bîrûnî'ye de yöneltildi, fakat etkili olmadı. Çünkü Bîrûnî, henüz yirmi yedi yaşında iken Karmatîler hakkında Kitâb fî ahbâri'l-mübeyyida ve'l-Karâmita adlı bir eser yazıp tehlikeye dikkatleri çekmiş biri olarak kendisini rahatlıkla temize çıkarma imkânına sahipti (el-Âsârü'l-bâkıye, s. 211, 213). Dinsizlik suçlamasını haklı çıkaracak bir delil de yoktu. Sonuç olarak Bîrûnî bu suçlamalardan ilmî seviyesinin de yardımıyla kurtuldu. Bîrûnî ile Gazneli Mahmud arasında başlangıçta hüküm süren soğukluğun sebeplerinden biri de Mahmud'un veziri ve danışmanı Meymendî'dir. Firdevsî de onun yüzünden ünlü hicviyesini yazıp ülkeden kaçmıştı. Ancak Bîrûnî sıkıntılara sabır ve metanetle göğüs germiş, bu tavrı Mahmud ile aralarında derin ve samimi bir münasebetin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim yazılarında Mahmud'un kendisinden hiçbir nimeti esirgemediğini, Gazne'deki ilmî çevrelerin Mahmud'a büyük itibar gösterip peşinden koştuklarını, onun izzet otağı ve devletin dayanağı olduğunu, "Doğu'nun başşehri" diye andığı Gazne'nin de ikinci vatanı olacağını kaydetmiştir. Bîrûnî'nin Mahmud zamanında İslâm âleminin genişlemesinden büyük bir sevinç duyduğu anlaşılmaktadır (el-Kānûnü'l-Mesʿûdî, II, 688; ayrıca bk. Tahdîd, s. 35, 213, 214).

Bîrûnî'nin, ölümünün ardından "âlemin aslanı", "zamanın yegânesi" diye söz ettiği Gazneli Mahmud (Tahkıku mâ li'l-Hind, s. 342) sarayını edip, şair ve bilginlere daima açık tutmuş, bu arada Kerrâmîler'i, Karmatîler'i ve Şiîler'i takip ettirmiştir. Gereksiz tartışma çıkaran bazı kitapları da yaktırmıştır. Bu ortamda Bîrûnî Gazne'ye gelişinden itibaren ilk on yıl içinde oldukça verimli bir ilmî faaliyet imkânı bulmuş, astronomi, matematik ve fizikle ilgili çalışmalarını derinleştirmiştir. Hindistan'ı konu alan ünlü Tahkıku mâ li'l-Hind adlı eseri de bu dönemin bir ürünüdür.

Sultan Mahmud 1002-1026 yılları arasında Hint kıtasında tedricî bir fetih hareketi sürdürmüş ve sonunda İndus havzası ve Ganj vadisinin önemli bir bölümü ile güneyde Hint Okyanusu'na kadar uzanan toprakları ele

geçirmiştir. Bîrûnî İslâm âleminin önünde açılan bu yeni coğrafyaya büyük ilgi duymuş ve içinde yaşadığı geniş imparatorluğun sağladığı imkânlardan faydalanarak Hindistan'ı tanımak istemiştir. VIII. yüzyıldan itibaren Hint kültürünün astronomi, matematik, tıp ve edebiyat ürünlerini tercümeler yoluyla tanımış olan İslâm dünyası için bu kıta her zaman cazibesini korumuştur.

Çeşitli vesilelerle Hindistan'ı ziyaret eden Bîrûnî oraya ilk giden müslüman âlim değildi. Daha önce birçok kimse Sind'e, Sind'in güney kıyılarına, Hindistan'a gitmiş ve bu yerlerle ilgili kitaplar yazmıştı. Ancak Bîrûnî'nin gezileri çok hazırlıklı ve dolayısıyla verimli oldu. Daha önce kendisi gibi Gazne'ye getirilen Hintli bilginlerle tanışmış ve onlardan Sanskritçe'yi bir ölçüde öğrenmişti. Bu bilginlerle konuştukça Hindistan'a dair ilgisi artmış ve önemli bilgiler edinmişti. Bîrûnî'nin Hindistan'a kaç defa ve hangi tarihlerde gittiği kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte Sûmenât ve Mültan seferlerine katıldığı, Kuzey Hindistan, Keşmir ve Pencap bölgelerini gezip gördüğü kesindir. Pencap'ta Hint bilginleriyle temas kurmuş, onlarla Sanskritçe konuşulan ilmî meclislerde tartışarak takdirlerini kazanmıştır. Öyle anlaşılıyor ki Bîrûnî Hintli bilginler üzerinde şaşkınlık ve hayranlık uyandıran bir etkiye sahip olmuştur (Tahkık, s. 14-18).

Öklid'in Unsurlar adlı eseriyle Batlamyus'un el-Mecistî'sini Sanskritçe'ye (Ziauddin Ahmad, IC, V [1931], s. 348), Patanjali ve Samkhya'yı da Arapça'ya çevirdiğine bakılırsa Bîrûnî giderek Sanskritçe'ye iyice hâkim olmuştur. Onun Arapça'ya tercümesini yetersiz bulduğu Pançatantra masallarını da Arapça'ya çevirmeye teşebbüs ettiği bilinmektedir. Ancak bu çalışmalarının en önemli meyvesinin Tahkıku mâ li'l-Hind adlı eseri olduğu belirtilmelidir. Gazne'de geçirdiği uzun yıllar boyunca yaptığı tabiat araştırmaları, astronomi gözlemleri, matematik çalışmaları yanında devlet ricâliyle olan yakınlığının sağladığı çeşitli kültürlerle münasebet imkânını da daima değerlendirmesini bilmiştir. Meselâ Volga boylarındaki Türk hakanının 1024 yılında elçi olarak gönderdiği heyetle görüşerek bilgisini artırmaya çalışmıştır. Kutup ülkeleriyle temas halinde iken güneşin günlerce batmadığını söyleyen bir heyet üyesi Sultan Mahmud'un dinî gayret ve öfkesini harekete geçirmiş, ancak Bîrûnî'nin araya girip bunun tabii olduğunu belirtmesiyle sultan ikna olmuştur (Yâkūt, VI, 310). Yine Gazne'ye 1027 yılında gelen bir Çin ve Uygur Türk elçilik heyetinden

Uzakdoğu ile ilgili bilgiler edinmiştir (Minorsky, s. 234).

Gazneli Mahmud'un 1030 yılındaki ölümünden sonra tahta geçen oğlu Mesud da (1030-1041) bilginlere itibar eden bir kişiliğe sahipti. Bîrûnî bu dönemde saraydaki danışmanlık görevinin yanı sıra ilmî araştırmalarını yine sürdürdü. Tahdîdü nihâyâti'l-emâkin, Makale fi'stihrâci'l-evtâr fi'd-dâʾire, Taḥḳīku mâ li'l-Hind gibi Gazne döneminin önemli eserlerine el-Kanûnü'l-Mesʿûdî adlı eserini de ekleyerek ilmî hayatının zirvesine ulaştı. Sultan Mesud'a ithaf edildiği için bu ismi alan ve Ortaçağ astronomisi için çok önemli sonuçlar ihtiva eden bu kitap Batlamyus sistemiyle önemli farklılıklar arzediyordu. Özellikle devrinde arzı merkez kabul eden anlayışa karşı dünyanın güneş etrafında dönmesi durumunun astronomik olguları değiştirmeyeceği görüşünü savundu. Sultan Mesud bu ithafa bir fil yükü gümüş para ile mukabele ettiyse de Bîrûnî bu armağanı geri çevirdi (Yâkūt, VI, 310-311). Bîrûnî'nin Sultan Mesud zamanında vatanını ziyaret ettiği ve bu vesile ile Cend'de kırk yıl boyunca aradığı Mani'nin bir kitabını elde ettiği kaydedilmektedir (Fihrist, s. 33).

Uzun süredir kendisini etkileyen ciddi bir hastalığı altmış iki yaşlarında iken 1035 yılında atlattığını belirten Bîrûnî'nin (a.g.e., s. 35) aynı yıl Ebû Bekir er-Râzî'nin eserlerine ait geniş bir katalog hazırladığı bilinmektedir. İlerlemiş yaşına rağmen ilmî faaliyetlerine ara vermeyen Bîrûnî, Sultan Mesud'dan sonra oğlu Mevdûd'a da (1041-1049) el-Cemâhir fî maʿrifeti'l-cevâhir ve el-Kitâbü'l-Muʿanven bi'd-Destûr adlı iki kitabını ithaf etti. Görme ve işitmede güçlük çekmeye başlayınca öğrencilerinin en seçkinlerinden olan Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed en-Nehşeî'yi yardımcı edindi, ayrıca kendisine yardım eden bir Rum araştırmacı ile birlikte çalıştı. Bîrûnî son eseri olan Kitâbü's-Saydele fi't-tıbb'ı yazdığında seksen yaşını geçmişti. Böylece tıpla ilgili olarak başlayan telif hayatı tıbbî bir eserle sona erdi. Ölümünden az önce kendisini ziyarete gelen eski bir dostuyla yaptığı ferâiz hesaplamaları onun son teorik çalışmasını oluşturmuştur. Gazne'de ölen Bîrûnî'nin vefat tarihi konusunda tek ve kesin bir kayıt mevcut değildir. Kendisi seksen yaşını geçtiğinden bahsettiğine göre daha önce yaygın kabul gören 440 (1048) tarihi geçersiz olmaktadır. Buna göre Bîrûnî'nin 443 (1051) yılını idrak ettiği kesindir. Yâkūt'un verdiği tarih olan 403 (1012) istinsah hatası kabul edilip 453 olarak değiştirilirse ölüm tarihi milâdî 1061 olmaktadır (Yâkūt, VI, 638; krş.

Sayılı, Beyrunî'ye Armağan, s. 6).

İlmî ve Dinî Şahsiyeti. Bîrûnî'nin ilmî yönünü belirleyen en önemli özelliklerden biri, onun çok çeşitli alanlarda başarılı eserler verebilmiş olmasıdır. Çocukluğundan beri kendisinde mevcut olan araştırma tutkusu, çağının ilmî ve felsefî birikimini yeniden üretici tarzda değerlendirme başarısıyla birleşince döneminin zirveye ulaşan isimlerinden biri olmuştur. Nitekim Sarton onun yaşadığı döneme "Bîrûnî asrı" demekte tereddüt etmemiştir. Yine Sarton onu "bütün zamanların en büyük bilginlerinden biri" (Introduction, I, 707), Barthold ise "İslâm âleminin en büyük bilgini" (İslâm Medeniyeti Tarihi, s. 52) şeklinde niteler. Bîrûnî'nin özellikle tabii ve matematik ilimlerdeki başarısı ve orijinalliği göz alıcıdır. Aynı başarıyı gösterdiği beşerî ilimler ve dinler tarihi sahası da onun ilmî tavrında objektiflik ilkesinin belirgin tarzda kendini gösterdiği alanlardır. Bu genel ilmî çerçeve içinde astronomi, aritmetik, geometri, fizik, kimya, tıp, eczacılık, tarih, coğrafya, filoloji ve etnolojiden jeodezi, botanik, mineraloji, dinler ve mezhepler tarihine kadar otuza yakın bilim dalında çalışmalar, buluşlar gerçekleştirmiş olan Bîrûnî, yoğun ilmî faaliyetinin yanı sıra dinî hassasiyetini daima korumasını bilen bir şahsiyettir. Onun tükenmek bilmeyen araştırma gayretini, taviz vermez objektiflik endişesini ve çok samimi dinî duyguları kendi şahsında başarıyla dengelediği öncelikle belirtilmelidir.

Bîrûnî'nin yaşadığı dönemde zirveye ulaşan öteki şahsiyetin İbn Sînâ oluşu, onun İslâm medeniyetinin en üretken dönemlerinde varlık gösterdiğinin başka bir göstergesidir. eş-Şifâ˒ gibi dev bir aklî ilimler ansiklopedisinin, el-İşârât ve't-tenbîhât gibi veciz bir felsefe şaheserinin yazarı olan İbn Sînâ'nın tıptaki efsanevî şöhreti yanında metafizik ve psikolojideki derinliğiyle de çağdaşlarından ayrı değerlendirilmesi gerekir; ancak buna karşılık çağdaşı olan Bîrûnî'nin matematik, astronomi ve fizikte gösterdiği başarı İbn Sînâ'ya nisbetle ileri bir adım sayılmalıdır. Her ikisi de ansiklopedist olan bu iki büyük âlimi ayıran özellik, İbn Sînâ'nın psikoloji üzerine temellendirilmiş bir metafiziği öne çıkarması, Bîrûnî'nin ise matematik ve fizik ilimlerine çok fazla önem verip metafiziğin akla dayalı spekülatif kanıtlama metoduna İbn Sînâ kadar fazla ilgi duymamasıdır. Buna karşılık gözlem ve deneyi matematik diliyle açıklamaya verdiği önem ve ilmî metodoloji titizliği Bîrûnî'yi Ortaçağ'ın öteki üstadından daha fazla

modern ilim adamı tipine yaklaştırmıştır. Belki bu eğilimlerinin de etkisiyle Aristocu felsefeyi fizik ve metafizik yönleriyle yer yer eleştirmiş ve Ebû Bekir er-Râzî'nin klinik gözlem ve deneye dayalı tecrübî yaklaşımını kendisine daha yakın bulmuştur.

İbn Sînâ ile gerçekleştirdiği yazışmalarda onun bu tavrı, yahut ikisi arasındaki fark belirgin şekilde kendisini göstermektedir. Bîrûnî'nin yirmi dört yaşlarında iken Buhara'da henüz on yedi yaşında bir genç olan İbn Sînâ ile tanıştığı anlaşılmaktadır. Bîrûnî'nin "fâzıl delikanlı" olarak zikrettiği (el-Âsârü'l-bâkıye, s. 257) bu gençle daha sonra sorulu cevaplı yazışmalarda bulunmasında herhalde bu tanışmanın da rolü olmuştur. Hatta bu diyalogların yazıya döküldüğü metinlerdeki anlatımdan, söz konusu sorulu cevaplı tartışmaların hem yazışma yoluyla hem de yüzyüze gerçekleştiği intibaı uyanmaktadır. Bu metinlerden Ecvibe ʿan ʿaşri mesâʾil başlığını taşıyan risâlenin İbn Sînâ tarafından kaleme alınmakla birlikte Bîrûnî'ye cevap olarak yazılmadığı ileri sürülmüştür. Risâlenin Bîrûnî'ye karşı yazılmış olduğu fikri, İbn Sînâ'nın peş peşe gelen iki risâlesinden ilkine ait olan ve Bîrûnî'ye cevaben yazıldığını belirten son ifadenin ikincisine ait sanılmasından kaynaklanmıştır (Küyel, s. 83-87). Bîrûnî'nin Hârizm'den gönderdiği sorulara İbn Sînâ'nın verdiği karşılıklarla bu karşılıklara Bîrûnî'nin yönelttiği itirazları içine alan ve Muhammed Tancî tarafından neşredilen risâle ise aynı konuya tahsis edilmiş bir başkasıyla birlikte (Beyrunî'ye Armağan, s. 260-301) Bîrûnî ile İbn Sînâ arasındaki metodolojik farklılığın alabildiğine yansıdığı bir belgedir.

Bu farklılık tabiatıyla Bîrûnî'nin sadece bir "bilim adamı" tipi çizip felsefe ile uğraşmadığı anlamına gelmez. Felsefî eserlerinden neredeyse hiçbiri günümüze ulaşmamasına rağmen onun derin şekilde felsefe çalıştığı ve özellikle Ebû Bekir er-Râzî gibi filozofların Aristoculuk aleyhtarı felsefesiyle ilgilendiği bilinmektedir. Bu ilgi, ona Râzî'nin Sırrü'l-esrâr adlı eserini kırk yıl ısrarla aratacak kadar yoğundur. Ancak Bîrûnî, daha sonra birçok bölümünü anlamsız bulduğu bu esere bir eleştiri yazmaktan da geri durmamıştır (Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, s. 109).

Bîrûnî'nin ilmî şahsiyetini belirlerken gözlem ve deneye verdiği önemin özel olarak vurgulanması gerekir. Ancak onun bütün ilmî metodu

deneycilikten ibaret değildir. Ona göre tabiatı anlamak için sadece tek bir yol yoktur. Gözlem ve deney kadar tefekkür ve akıl yürütme, bunun da ötesinde ilâhî vahyin işaretleri de bilgi kaynağıdır. Hatta Bîrûnî, gözlem ve deneyle bulunan gerçeklerin İslâm bakış açısının genel çerçevesi içinde bir anlam taşıdığını söyler. Bununla birlikte astronomi, jeoloji, coğrafya, kimya ve biyoloji sahalarında gözlemin önemini kavramada çağdaşlarından çok ileridedir. Onun bu gözlemciliği en çok Aristo kozmolojisine yöneltti̇ği eleştirilerde kendini gösterir. Bir hipotezin deneyle test edilmesi fikri yanında ölçmeye verdiği değer, Bîrûnî'yi fizik ve matematiğin modern kavranışına çok yaklaştırmıştır. Bu tavrıyla neredeyse bir Ortaçağ'lı olmadığı izlenimini uyandırır. Felsefî anlamda Pisagorcu olmamasına rağmen matematiği tabiatın sayısal yapısını çözümlemeye

yarayan bir disiplin olarak görmüştür. Onun yerin çevresini ölçmek için geliştirdiği metotlar, nesnelerin özgül ağırlıklarını ölçmek için uyguladığı orijinal teknikler bu anlayışının göz alıcı tezahürleridir (Nasr, a.g.e., s. 125-131). Bîrûnî'nin niceliği esas almayan Aristocu kavram sisteminden bu yönüyle uzaklaştığı söylenebilir. Meselâ onun şimdiki piknometrenin ilkel bir şekli olan ve kendisinin "konik alet" diye adlandırdığı bir aleti kullanarak özgül ağırlıkları ölçme deneyleri, hem Aristocu tabii ağırlık kavramından hem de Aristocu ilim anlayışından bir uzaklaşmayı temsil eder (Sayılı, Beyrunî'ye Armağan, s. 23-24).

Bîrûnî'nin en çok temayüz ettiği saha hiç şüphesiz astronomidir. Bunun yanı sıra modern araştırmacıların pek fazla yönelmediği astroloji incelemeleri de vardır. Bîrûnî'nin kozmolojisi ana hatları itibariyle çağının arz merkezli anlayışına uygundur. En dışta sabit yıldızlar feleği olmak üzere en içteki ay feleğine kadar iç içe geçmiş sekiz küreden oluşan gökler, dairevî bir hareketle merkezde duran arza tesir etmektedirler. Matematik açıklamaya verdiği öneme rağmen Bîrûnî birçok Yunanlı astronomun aksine felekleri yalnızca bu açıdan ele almaz; çünkü onların fizikî mevcudiyetlerine inanır ve meseleyi bu yönden de değerlendirir. Ayrıca felekler sistemine bir dokuzuncusunu ekleyen müslüman astronomların bu tercihi için ilmî bir gerekçenin bulunmadığı fikrindedir. Bîrûnî'nin alternatif kâinat modelleri üzerinde düşünmesi ve güneş merkezli bir sistemin farzedilmesiyle astronomi araştırmalarının matematik yönden etkilenmeyeceğini belirtmesi ilgi çekicidir; zira bu tavrı çağındaki yaygın

anlayışın dışına çıkma denemelerinden biridir. Kendisi böyle bir sistemi matematik açıdan daima mümkün görmüş ve hatta arzın döndüğü fikrine dayalı olarak imal edilmiş usturlaplarla çalışmış, ancak bu dönüşün kabulüyle doğacak fiziğe dair problemlerin çözülmesinin zor olduğunu belirtmiştir. Bîrûnî iki rakip kâinat modelinden arz merkezli olanı, yaygın anlayışa teslim olarak değil öteki model üzerinde objektif incelemeler yaptıktan sonra tercih etmiştir; arzın dönüşünden doğan hızı hesaplamış, böyle muazzam bir hızın arzın öteki fizikî fenomenleriyle bağdaşmayacağını düşünmüştür (Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, s. 133-136).

Astrolojiye karşı sergilediği tutum da Bîrûnî'nin ilmî kişiliği hakkında yeterli fikir vermektedir. Özellikle Kitâbü't-Tefhîm adlı eseri onun astrolojinin teknik yönü hususunda tam bir uzman olduğunun delilidir. Ancak Bîrûnî'nin Hermetik geleneğe bağlı simyanın (el-kîmiyâ) yanı sıra astrolojiye de bir tür sahte bilim gözüyle baktığı anlaşılmaktadır. Tıpkı Fârâbî ve İbn Sînâ gibi o da göklerin arz üzerinde fizikî tesirler oluşturduğu fikrini kabul etmiştir; ancak gökleri bir kader haritası gibi incelemek ona pek inandırıcı gelmemiştir. Zira farklı astrologların yıldızlardan çıkardığı birbirini tutmayan hükümler, ilmî zihniyeti bakımından hiç de tatmin edici değildir (Bîrûnî, Fihrist, s. 47). Âlem ve onun parçalarını tam bir organik bütünlük içinde görme imkânı verdiği için bazı müslüman astronomlara ilgi çekici gelen astroloji, belki Bîrûnî'yi yalnızca bu perspektifi bakımından ilgilendirmiştir. Ancak ona göre sihir, kehanet ve fal dünyasına girildiğinde ilmî sınırların dışına çıkılmış olur. Kaldı ki Bîrûnî simya, sihir, efsun, ölümsüzlük ilâcı gibi iddiaların arkasında ihtirasların yattığı düşüncesindedir (el-Cemâhir, s. 247; Tahkīk, s. 148; Tahdîd, s. 8).

Ay altı âlemle yani arz ve ay feleği arasındaki değişmelerle ilgili gözlemlerini esas itibariyle Aristocu dört unsur kavramıyla ifade eden Bîrûnî, toprak, su, hava ve ateş unsurlarını arzdan göğe doğru yükselen küreler şeklinde ele almakta, hatta bu kürelerin birbirlerine göre uzaklıklarını ortaya koymaktadır.

Bîrûnî'nin yer kabuğundaki değişikliklerle ilgili olarak gerçekleştirdiği jeolojik incelemeler, onun keskin bir gözlemci olduğunun bir başka delilidir. Denizlerin karalara, karaların denizlere dönüştüğü teorisini fosiller

üzerindeki gözlemlerine dayandırmış ve tabiat tarihi bakımından önemli bulgular elde etmiştir. Yeryüzünün, yedi gökkürenin yansıması şeklinde kabul edilen yedi iklime yani yedi coğrafî bölgeye ayrılması geleneğini Bîrûnî’nin aynen devraldığı görülmektedir. Ancak onun bu geleneği çok ayrıntılı şekilde zenginleştirdiğini de eklemek gerekir. Bu “iklimler”in ekolojik, kültürel, dinî ve hatta astrolojik özellikleri hakkında yazdıkları bir dünya tarihinin fragmanları gibidir. Ayrıca el-Cemâhir’de görülebileceği üzere çeşitli coğrafî bölgelere ait münasebetleri inceleyişi onu Ortaçağ mineralojisinin zirvesine çıkarmıştır. Madenlerin yer altındaki oluşumunu açıklarken geleneksel kükürt - civa teorisinden hareket eden Bîrûnî, madenlerin kendilerine özgü bir hayatı olduğunu ve zaman içinde mükemmelliğe ulaştığını belirtmiş, soyluluk taşıyan değerli madenlerin insanla ilişkisini ortaya koyarken onların servet biriktirmek için değil Allah yolunda harcanmak için yaratıldığını ve bu soylu gayeye hizmet etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Simyanın dayandığı kükürt - civa teorisini kabul etmekle birlikte sunî yollarla âdi madenlerin altına dönüştürülemeyeceğine olan inancı, herhalde onun bu ahlâkî yaklaşımıyla iç içedir.

Bîrûnî’nin, Aristocu kavramlara sık sık başvurmakla birlikte Aristo’yu sarsılmaz bir otorite gibi görmemesi ve hatta Aristo felsefesini sert bir şekilde eleştirmesi onun ilmî kişiliğinin iki yönünü ortaya çıkarır. Bunlardan birincisi Aristoculuk adına felsefî bir dogmatizmi benimsememesidir. Esas itibariyle günümüze ulaşan felsefî eserlerinin azlığı Bîrûnî’yi belli bir felsefî ekole bağlamayı engellese de bunu imkânsız kılan öteki sebep, onun felsefî tenkit ve incelemelerini tek bir ekole bağımlı kalmadan sürdürmeyi tercih etmesidir. Aristo felsefesinin zayıf yanlarını eleştirirken İslâmî naslar yanında hıristiyan ilâhiyatçı Yahyâ en-Nahvî’ye de başvurmakla birlikte daha çok mantıkî tutarsızlık ve gözleme aykırılık ölçülerini esas almıştır. Bunun yanında tenkitçi tavrı, Aristo’nun büyük bir zekâ olduğunu teslim etmesine de engel olmamıştır; onun karşı çıktığı şey Aristo’nun her fikrinin doğru kabul edilmesi, yani Aristoculuğun dogmatizm halini almasıdır. Bîrûnî’nin Aristo’ya yöneltiği tenkitlerin temel çerçevesi İbn Sînâ ile yazışmaları sayesinde günümüze ulaşmıştır. Başta âlemin ezeliyeti fikri olmak üzere âlemin tek olduğu, unsurların tabii mekânlara sahip bulunduğu, feleklerin yalnızca dairevî şekilde hareket ettikleri gibi Aristocu düşünceleri eleştiren Bîrûnî, bu eleştirilerini ya âlemin başlangıcı meselesinde olduğu gibi dinî telakkilere, yahut da

göklerin eliptik hareketini savunurken yaptığı gibi felsefî analizlere başvurarak yapmıştır. Ayrıca Ebû Bekir er-Râzî'nin atomcu yaklaşımından da ilham alarak Aristo'nun atom fikrini reddetmesinin zorunlu bir felsefî tercih olmayacağını belirtmiştir. Onun bu tenkitlerindeki ana fikir, Aristocu felsefenin ilmî değerini inkâr etmemekle birlikte dine, akla ve gözleme ters düşen yönlerini yine objektiflik

adına eleştirmek, böylece felsefî dogmatizmin bu türüne karşı çıkmaktır (Tancî, Beyrunî'ye Armağan, s. 234-260; ayrıca bk. Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, s. 166-173).

Bîrûnî'nin ilmî kişiliğinin Aristo tenkitlerinde kendini gösteren ikinci yönü İslâm inançlarına sıkı sıkıya bağlılığıdır. Kendisi İslâm'a aykırı olduğuna inandığı her fikre şiddetle karşı çıkmıştır; meselâ âlemin ezeliyeti fikrine karşı çıkışı daha çok bu yüzdendir. İbn Sînâ'ya göre âlemin başlangıçsız olduğu şeklindeki Aristocu görüş, âlemin bir fâili bulunmadığı veya varsa bile aktiviteden uzak olduğu (ta'tîl) şeklinde yorumlanmamalı, aksine hem bu fâilin var olduğu hem de faaliyetinin kesintiye uğrayamayacağı şeklinde anlaşılmalıdır. Ancak Bîrûnî bu düzeltme ile yetinmeyerek âlemin bir başlangıcı olduğu inancında ısrar eder. Tıbbî birikimine hayran olduğu ve kendisi gibi Aristoculuk aleyhtarı olan Ebû Bekir er-Râzî'yi, Maniheizm'in etkisiyle dinî akîdelere ters düşen fikirler ileri sürdüğü gerekçesiyle eleştirmekten geri durmaması da aynı sebeptendir (Fihrist, s. 33-34).

Sahip olduğu ilmî araştırma ruhu yanında dinî inançlara samimi bağlılığı, onun düşüncesinde ilim ve dinin dengeli bir uyumunu gerçekleştirmiştir. Çok çeşitli dinler ve felsefelerle mukayeseli olarak uğraşmasına, Grek, İran ve Hint kültürlerinin belli başlı klasiklerini derinden incelemiş olmasına ve çeşitli pozitif bilim dallarında çağının standartlarının çok üstünde bir bilgi seviyesine ulaşmış bulunmasına rağmen bu sayede daima samimi bir müslüman olarak kalmıştır. Kendisinden önce ortaya konmuş bulunan ve çeşitli kültürlerin sonuçları olan ilmî birikim üzerine cesaretle eğilen Bîrûnî, bu birikimi yeniden keşfetme konusunda emsalsiz bir gayret sarfetmiştir. Bununla birlikte eserlerinden tanıdığı çok sayıdaki ilmî şahsiyetin otoritesi onda bir taklit duygusu uyandırmak yerine orijinal katkıda bulunma şevki doğurmuştur. İlmî otoriteyi takdir etmek, bu otorite sebebiyle taklide düşmemek, aksine tenkit ve tahkike yönelmek, bunları yaparken mensup

olduğu dinin ilkelerine sonuna kadar bağlı kalmak, hatta onları yüce tutmak ve nihayet bu bağlılığı ilmî araştırmalarındaki objektiflik ölçüsünü zedelemeyecek şekilde sürdürmek onun ilmî şahsiyetini ifade eden en tipik tavırlardır. Meselâ Kitâbü's-Saydele fi't-tıb adlı eserinin kaynaklarına bakıldığında onun Hipokrat, Galen, Dioscorides, Oribasius, Aetius ve Paulus Aegentina'nın Arapça'ya çevrilmiş eserlerine yoğun şekilde müracaat ettiğine şahit olunur. Bîrûnî İslâm âleminde ünlü olan ve künnâş adıyla bilinen farmakolojik literatürü yakından takip etmiş İbn Mâsarceveyh, İbn Mâseveyh, İbn Mâse, Ebû Muâz, Suhârbaht, Ebû Zeyd er-Recânî, Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Miskeveyh gibi tıp ve eczacılık müelliflerinden sık sık iktibaslar yapmıştır; ancak bütün bu literatür onun orijinal gözlemleriyle temellendirilmiş ve başarıyla yeni terkiplere ulaşılmıştır (Ehsan Elahie, I / 2, s. 120). Aynı şekilde Tahkīku mâ li'l-Hind adlı eserinde bambaşka bir dinî atmosferi ve kültür âlemini tanıma gayreti içine girmiştir. Ancak objektif tesbitlerini sık sık keserek İslâmî müesseselerin ne kadar üstün olduğunu zikretmeyi de ihmal etmemiştir. Bir yandan Hint kültür çevresindeki ilmî birikimi değerlendirirken öte yandan bir "el-milel ve'n-nihal" çalışması yapan Bîrûnî, tartışmacı bir üslûba başvurmaktan ziyade yalnızca vâkıaları tesbitle yetinmek istemiştir. Grek dini ve felsefeleri, hıristiyan mezhepleri, Maniheizm ve Hinduizm arasında mukayeseler yaparken aynı ilmî üslûbu muhafazaya çalışmıştır. Çünkü objektif ilmî anlayışla ve samimi şekilde gerçeği arayışın değerini derinden kavramıştır. Meselâ putperest bir ortamda yetişmelerine rağmen bilgiye değer veren Sokrat gibi filozofların aklî bir çaba ile bunlardan sıyrılmayı başardıklarını özellikle vurgulama ihtiyacını duymuştur. Hatta ona göre bir kültür atmosferinde bilgelerle geniş kitlelerin inançları arasında bile Grek ve Hint örneklerinde görüldüğü gibi çok önemli farklar vardır. Bu farkı doğuran aklî araştırma, bilgi veya bilgeliktir (Peters, II / 3, s. 147-149).

Yine Grekler ve Brahmanistler arasında yaptığı bir mukayesede, serbest araştırma ruhuna dayalı Grek ilminin başarılarına karşılık Hindû bilginlerin taklitçi ve içine kapalı yaklaşımları yüzünden o kadar başarılı olamadıklarını isabetle kaydeden Bîrûnî, onların mânasız gururlarının hem Grek ilmiyle temas kurmalarını hem de İslâm vahyi ile tanışmalarını engellediğini belirtmektedir. Bîrûnî'ye göre bu durum, Hindûlar arasında cehaletin yaygınlaşmasına ve ilmin verileriyle dinî inançların çatışmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Hint bilgini Brahmagupta, Brahmasiddhanta

adlı eserinde ay ve güneş tutulmalarını Brahmanlar'ın mitolojilerine uygun tarzda yorumladığı için ilmî anlayışla bağdaşmayan bir duruma düşmüştür. Bîrûnî'ye göre Brahmagupta tutulmaların tabii ve astronomik sebeplerini bilmiyor değildi, ancak dinî çevrelerin tepkisinden korkmuştu. Halbuki Varamihira adlı bir başka bilgin mitolojik açıklamaları reddetmiş ve ilmî haysiyete uygun bir tutum takınabilmişti (Peters, II / 3, s. 150-151).

Bîrûnî'ye göre insan cüsse itibariyle birçok canlıdan küçük olmasına rağmen aklı sayesinde onların hepsinden üstündür ve onlara hükmetme imkânına sahiptir. İnsan, aklının ve imanının ışığında ilâhî hikmet, kudret ve rahmetin eserlerini görüp anlayabilir. Esas itibariyle kâinatın yaratılışından beri Allah kendi yüceliğini ortaya koymakta, insan da akıl ve imana dayalı bilgilerle O'nun sıfatlarını idrake çalışmaktadır. İman ile akıl arasında sağladığı dengenin yanı sıra dinî ilimlere gösterdiği ilgiyi hayatının sonuna kadar devam ettirmiş olması da Bîrûnî'nin dinî samimiyetinin bir delili sayılmalıdır. Esas olarak tabiat ilimleriyle uğraşması da Allah'ın kevnî âyetlerini anlamak, kâinatın yapısından ve düzeninden Allah'a ulaşmak, O'nu yüceltmek gayesine yöneliktir. Ancak ilimde katedilen mesafelerin insandan aczi gideremediğine, ilmin son sınırına gelindiğinde ötesini ilâhî ilme havale etmek gerektiğine inanmıştır (Tümer, s. 109-111). Bîrûnî eserlerinde sık sık Kur'an âyetlerine başvururken onların çeşitli ilimler açısından yorumlanmasını amaçlamıştır. Belâgat ve i'câzına hayran olduğu Kur'an'ı (Tahdîd, s. 10) doğru anlamak ve yorumlamak için bütün ilmî birikimini seferber eden Bîrûnî ilgiyle

karşılanan yorumlara ulaşmıştır (İA, II, 638; Takıyyüddin el-Hilâlî, s. XII). Ayrıca Bîrûnî'nin eserlerinde dinin önemi, hidayet üzere olma isteği, ilimsiz ibadetin eksikliği, iç ve dış temizlik, ibadetin vazgeçilmezliği, Allah korkusunun fert ve toplum psikolojisi üzerindeki olumlu rolü, dünyevî ihtiraslardan uzak olmanın gerekliliği gibi konulara dair beyanları, dinî inanç ve yaşayışı hakkında önemli ip uçları ihtiva etmektedir (el-Kanûnü'l-Mesʿûdî, I, 3, 103; Tahkīk, s. 547; Tahdîd, s. 5-6, 199; İstihrâcü'l-evtâr, s. 4; el-Cemâhir, s. 19-22, 24, 31, 73; el-Âsârü'l-bâkıye, s. 67-68, 298). Kıblenin tayini için geliştirdiği matematik usullerden dolayı kıyamet günü sevap uman Bîrûnî, bu konularda ağır davranıp gereğini yapmamanın nankörlük olduğunu yazmıştır (Tahdîd, s. 14-16, 213, 270). Bu alanda geliştirdiği teknikler, çeşitli mezheplere ait farklılıkları hesaba katacak kadar

ayrıntılıdır.

Bîrûnî'nin öteki dinlere de ciddi bir şekilde eğilmesi, bunun da ötesinde oldukça objektif değerlendirmeler yapabilmesi, kendisine inanç fenomenini ilmî şekilde inceleme ve farklı dinler arasında mukayeseler yapma imkânı vermiştir. Doğrudan doğruya bir dinler tarihi yazmamışsa da bu sahada yapılacak araştırmalar için ortaya sağlam metodolojik esaslar ve örnekler koymuştur. Farklı din ve kültürleri mukayeseli olarak incelemek için gerekli olan dilleri öğrenen Bîrûnî bu konuda da devrinin en büyük ismidir. Kendisi Hârizmce, Soğdca, Arapça, Farsça, Grekçe, İbrânîce, Süryânîce ve Sanskritçe bilmekteydi (Ehsan Elahie, I / 2, s. 118). Bunlardan Arapça, Farsça ve Sanskritçe'ye birinden diğerine tercümeler yapacak kadar hâkimdi. Hatta bir eserinde Grekçe iki kitabı çevireceğinden söz etmektedir (bk. ITED, I / 1-4 [1954], ek, s. 13). Hindistan'la ilgili eserinde ise Sanskritçe'den Arapça'ya yaptığı çevirileri zikretmektedir (Tahkık, s. 6; Tümer, s. 76, 103). Bîrûnî'nin tesbit edilmiş başka tercümeleri de mevcuttur (Sachau, al-Beruni's India, s. XXXVI). Sanskritçe'den Arapça'ya yaptığı çevirilerden günümüze ulaşan bir örnek Tercümetü Kitâbı Batencel (Patanjali) adlı eseridir.

Bîrûnî gibi bir şahsiyetin Latince'de güçlü bir yankı bulmamış olması şaşırtıcıdır. Herhalde Endülüs'te tanınmamış olması ve eserlerinin yazma nüshalarının daha ziyade Türk kütüphanelerinde bulunması buna yol açmıştır. Ancak Bîrûnî'nin Hârizmî zîcinin temellerini konu edinen eserinin, XII. yüzyıl matematikçi ve mütercimlerinden İspanyol yahudisi Abraham ben Ezra tarafından İbrânî diline tercüme edildiği bilinmektedir. Ayrıca XIII. yüzyılda yaşayan Faslı Ebû Ali Hasan b. Ali el-Merrâküşî'nin el-Câmiʿ adlı eserinde (Paris 1835) Bîrûnî'nin dünyanın dönmesiyle ilgili tartışmasının aynen yer alması, onun Batı'da hiç bilinmediği fikrinin ihtiyatla karşılanmasına yol açmıştır. Böylece çok eskiden kalma Fransızca metinlerde geçen "Üstad Aliboron" adının "el-Bîrûnî"ye hamledilmesinin bazı ilmî gerekçeleri ortaya çıkmış olmaktadır.

Bazı araştırmacılar, Bîrûnî'nin Şiî Kabûs b. Veşmgîr'in sarayında bulunması ve Arap ırkçılığına karşı çıkmasından hareketle (el-Âsârü'l-bâkıye, s. 238-239) Şiî olduğunu ileri sürmüşse de Bîrûnî Sünnî Gazneliler'in sarayında da uzun süre bulunmuş, Farslık ve Şiîliğin

aleyhinde fikirler beyan etmiştir. Bunlar onun mezhebini belirleyen deliller olamayacağı gibi himayesine girdiği kimselerin arzusuna göre konuştuğunu da akla getirmemelidir (krş. Kennedy, DSB, II, 156). Özellikle Şiî eğilimli modern araştırmacılar onun Şiî (Abdullah Ni'met, s. 417-420) veya en azından Zeydî olduğunu (Takî Dânişpejûh, s. 189) ileri sürmüşlerdir. Halbuki Bîrûnî hayatının her iki döneminde de Şiîler'i tenkit etmiş, onları Hz. Ali'ye uymamakla suçlayıp ibadet konusundaki yanlış telakkilerine karşı çıkmış, Bâtınîler'i de ayrı tutmayıp eleştirmiş, onlarla münazaralarda bulunmuştur (el-Âsârü'l-bâkıye, s. 37, 39, 67-68, 196-198, 201-202, 248, 298, 329, 331-332; ayrıca bk. el-Cemâhir, s. 22-24, 215). Şiîler'in ahmaklığına hükmettiği zamanlar olmuş (Temhîdü'l-müstakar, s. 40), buna karşılık Muâviye'nin basîretli tutumunu takdir etmiştir (Tahkīk, s. 96). Ayrıca onun hayatının hiçbir döneminde Ehl-i sünnet'e dil uzattığı görülmemiş, Ehl-i beyt'e beslediği samimi sevgi, öteki halifelerden nefret etme duygusuna hiçbir zaman dönüşmemiştir (el-Kānûnü'l-Mesʿûdî, I, 255-258). Bîrûnî'nin bu konuda uzlaşmacı bir tavır takındığı, Sünnîliği temsil eden siyah taş ile Ehl-i beyt sevgisini temsil eden beyaz taştan oluşan iki taşlı bir yüzük taşımasından anlaşılabilir (el-Cemâhir, s. 215).

Eserleri. Bîrûnî'nin ele geçmiş ve ikisi dışındakileri yayımlanmış en önemli eserleri şunlardır: 1. el-Âsârü'l-bâkıye* ʿani'l-kurûni'l-hâliye. Bîrûnî'nin yirmi sekiz yaşlarında iken yazdığı ilk önemli ve büyük eseridir. Bîrûnî eserin baş tarafında yazılış sebebini, bir edebiyatçının kendisinden çeşitli toplumların kullandıkları takvimlerle ilgili olarak bilgi almak istemesine dayandırır. el-Asârü'l-bâkıye'nin, E. Sachau'nun neşrinden (Chronologie Orientalischer Völker von Alberunı, Leipzig 1878, 1923) sonra 1963'te Bağdat'ta bu neşirden tıpkıbasımı yapılmış, Sachau'nun metninde bulunmayan bölümler ise K. Garbers ile J. Fück tarafından J. Fück'ün Documenta Islamica Inedita'sında bilim dünyasına sunulmuştur (Berlin 1952, s. 45-98). Eserin İngilizce, kısmen Fransızca ve Farsça dışında Rusça'ya yapılan tercümesi, M. A. Sale tarafından Pamyatniki Minuvskikh Pokolenii başlığıyla Özbek İlimler Akademisi'nin neşri olan Selected Works (Izbrannye proizvedeniya) serisinin ilk cildi olarak yayımlanmıştır (Taşkent 1957). 2. Tahdîdü nihâyâti'l-emâkin* li-tashîhi mesâfâti'l-mesâkin. Bîrûnî'nin Gazne devresindeki ilk önemli eseridir. 416'da (1025) yazdığı bu eserinin başında yeni bir bilgi dalı bulduğunu ya da geliştirdiğini belirtmektedir. Bu bilim dalı günümüzde jeodezi olarak adlandırılmaktadır.

Ancak Bîrûnî bu eserinde enlemboylam hesaplamaları, şehirler arası mesafeleri belirleme, kıble bulma metotları yanında tarihî, coğrafî, astronomik, jeolojik vb. bilgiler de vermektedir. Eserin dünyadaki tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 3386) bulunmaktadır. Bu yazma nüsha H. Ritter tarafından 1930'da bulunduktan sonra Zeki V. Togan tarafından ilk defa bazı önemli bölümleri yayımlanmıştır (Bırunı's Picture of the World, Delhi 1940). Eserin tenkitli neşri Mecelletü Maʿhedi'l-mahtûtâti'l-ʿArabiyye adlı derginin bir özel sayısı halinde P. Bulgakov tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1962). 3. et-Tefhîm* fî evâʾili sınâʿati't-tencîm. Bîrûnî'nin 420'de (1029) tamamladığı astronomik bilimlere giriş mahiyetindeki bu eseri matematik, astronomi, astroloji, coğrafya ile ilgili konuları ihtiva eder. Eserin hem Arapça hem de Farsça nüshaları mevcut olup Arapça'sını İngilizce tercümesiyle birlikte Ramsay Wright (The Book of Instruction in the Art of Astrology, London 1934), Farsça'sını da Celâleddin Hümâî yayımlamıştır (Tahran 1362 hş. / 1983-84). 4. Tahkīku mâ li'l-Hind* min makuletin makbûletin fi'l-akl ev merzûle. 421 (1030) yılında tamamlanan eser, Hindoloji alanında dünyada yazılmış ilk ciddi kitaptır. Müellif bu eserinde Hint din ve inançlarını, Hindistan'la

ilgili sosyal olguları, tabii bilimleri, kısacası Hint kültür ve medeniyetini konu edinmektedir. Sachau eserin Arapça'sını (London 1887) ve Al-Beruni's India başlığıyla İngilizce tercümesini neşretmiştir (I-II, London 1888, 1910). Başka bir Arapça baskı 1958'de Haydarâbâd'da yapılmıştır. 5. el-Kanûnü'l-Mesʿûdî*. Bîrûnî'nin Gazne Hükümdarı Mesud'a ithaf ettiği eseridir (421/1030). Astronomi, astroloji, kronoloji, coğrafya, jeodezi, trigonometri, meteoroloji gibi konularda önemli bilgileri ihtiva etmekle birlikte öncelikle bir astronomi ansiklopedisi mahiyetindedir. Eser üç cilt halinde Haydarâbâd-Dekken'de basılmıştır (1954-1956). 6. el-Cemâhir* fi'l-cevâhir. Bîrûnî'nin Gazne Hükümdarı Mevdûd'e ithaf ettiği bu eser içtimaî, siyasî, kültürel, pedagojik, ahlâkî, tarihî, etnolojik, dinî bilgilerden ve müellifin hayat tecrübelerinden fizik, kimya, tıp, mineraloji - madencilik gibi konulara kadar çeşitli alanlardaki tesbitleri ihtiva eder. Eser Kitâbü'l-Cemâhir fî maʿrifeti'l-cevâhir adıyla F. Krenkow tarafından yayımlanmıştır (Haydarâbâd-Dekken 1936). 7. es-Saydele* fi't-tıb. Bîrûnî'nin günümüze ulaşan son önemli eseri olup 442'de (1050) müellif seksen yaşlarında iken tamamlanmıştır. es-Saydene fi't-tıb adıyla da anılan eser tıp, eczacılık,

botanik ve filolojiden bilim tarihiyle ilgili bazı konu ve hususlara kadar önemli bilgileri içine alır. Eserin Arapça tam metni ve İngilizce tercümesi al-Bırunı's Book on Pharmacy and Materia Medica adı altında iki bölüm halinde 1973'te Karaçi'de neşredilmiştir. 8. Risâle fî Fihristi kütübi Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî. Bîrûnî'nin Râzî'nin eserlerini kaydederken altmış beş yaşına kadar kendi yazdıklarını da sıraladığı bu eseri Paul Kraus Epître de Berunı contenant le Répertoire des Ouvrages de Muhammad b. Zakarıya al-Razıa adıyla yayımlamıştır (Paris 1936, 51 sayfa). E. Sachau, Bîrûnî'nin el-Âsârü'l-bâkıye adlı kitabının başında Fihrist'ten bir bölümü de yayımlamıştır: "Text von Al-Beruni's-Fihrist Verzeichnis Seiner Werke", XXXVIII - XXXXVIII (XLVIII) (bk. Boilot, MIDEO, II, 236). 9. Makale fi'stihrâci'l-evtâr fi'd-dâire bi-havâssı'l-hatti'l-münhanî fîhâ. Bîrûnî'nin matematikle ilgili bu eserinin Leiden'de, Bankipûr'da ve Murad Molla Kütüphanesi'nde üç nüshası vardır. Leiden nüshasının metni ve tercümesi H. Suter tarafından yayımlanmıştır ("Das Buch der Auffindung der Sehnen im Kreise...", Bibliotheca Mathematica, 11 [Leipzig 1910], s. 11-78). Bankipûr nüshası da Resâʾilü'l-Bîrûnî başlığıyla Bîrûnî'nin dört eserini içine alan kitapta ilk sırada neşredilmiştir (Haydarâbâd 1948; bu yayımdaki ilâvelerle ilgili olarak bk. Kennedy, DSB, II, 156). Eserin ayrı bir baskısı, Bankipûr ve Murad Molla nüshalarından çıkarılarak A. S. Demerdash tarafından gerçekleştirilmiştir (Istikhrâj al-awtâr fi'l-dâire, Kahire 1965). Kitabın C. A. Krasnova ve L. A. Karpova tarafından yapılan Rusça bir tercümesi de vardır (Iz istorii nauki i texniki v stranax Vostoka, III, Moskova 1963). 10. İfrâdü'l-makāl fî emri'l-ezlâl (zılâl). Bîrûnî'nin gölgeler üzerine yazdığı bu eseri Resâʾilü'l-Bîrûnî (Haydarâbâd 1948; Kahire 1965) içinde Kitâb fî ifrâdi'l-makāl fî emri'z-zılâl adıyla yayımlanmıştır. Eserin İngilizce tercümesi ve açıklaması E. S. Kennedy tarafından basıma hazırlanmış ve Aleppo Üniversitesi yayınları arasında The Exhaustive Treatise on Shadows başlığıyla 1976'da basılmıştır (I. c. tercüme, s. XVI + 281; II. c. açıklamalar, s. XVII + 233; bk. Toomer, ISIS, LXIX / 249, s. 619-623). 11. Temhîdü'l-müstakar litahkıki maʿne'l-memer. Resâʾilü'l-Bîrûnî'nin üçüncü kitabı olarak basılmıştır. Eserin İngilizce tercümesi, E. S. Kennedy'nin açıklamalarıyla birlikte Muhammed Saffuri ve Adnan İfrem tarafından Al-Bîrûnî on Transits adıyla yapılmıştır (Beyrut 1959). 12. Fî Râşikâti'l-Hind. Hint satranç kombinezonlarıyla ilgili bir eser olup Resâʾilü'l-Bîrûnî arasında basılmıştır. 13. Hikâyetü'l-âleti'l-müsemmât bi's-südsi'l-Fahrî. Fahrî Sekstantı diye bilinen astronomi aleti

hakkında bilgi vermek üzere yazdığı bu eseri L. Şeyho yayımlamıştır (al-Mashriq, 11 [Beyrut 1908], s. 68-69). Bu risâle, astronomi âlimi Ebû Ali el-Merrâküşî tarafından ve küçük değişikliklerle Bîrûnî'ye ait olduğu belirtilmeden Câmiʿu'l-mebâdî ve'l-gayât fî ʿilmi'l-mîkāt adlı eseri içinde zikredilmiş olup metin ve Fransızca tercümesi L. A. Sédillot tarafından neşredilmiştir ("Les Instruments astronomiques des arabes", Mémoires Présentés par divers savants à l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France, seri 1, I [1844], s. 202-206). 14. Makale fî hikâyeti tarîkı'l-Hind fi'stihrâci'l-ʿumr. Hintliler'in yaş tesbiti için kullandıkları metotları konu edinen bu risâle astrolojiyle ilgili olup Zeki V. Togan tarafından yayımlanmıştır (İTED, I / 1-4 [1954], ek. s. 1-25). 15. Tercemetü Kitâbi Batencel fi'l-halâs mine'l-irtibâk. Patanjali'nin yazdığı Yogasutra'nın Sanskritçe'den Arapça'ya tercümesi olup H. Ritter tarafından neşredilmiştir ("Al-Biruni's Übersetzung des Yoga-Sutra des Patanjali", Oriens, IX / 1 [1956], s. 165-200). 16. Gurretü'z-zîcât. Sanskritçe yazılmış bir astronomi el kitabı olan Karanatilaka'nın tercümesidir. Sanskritçe metin günümüze kadar gelmemiştir. Seyyid Samed Hüseyin Rizvî, Ahmedâbâd'da Pîr Muhammed Şah Dergâhı Kitaplığı'nda bulunan Arapça nüshasını esas alarak eseri İngilizce tercümesiyle ve açıklamalarla birlikte yayımlamıştır (IC, XXXVII [1963], s. 112-130, 223-245; XXXIX [1965], s. 1-26, 137-180). 17. Kitâb fi'stîʿâbi'l-vücûhi'l-mümkine fî sanʿati'l-asturlâb. Usturlapla ilgili olan bu eserin E. Wiedemann gibi bazı şarkiyatçıların kısmî tercümeleri dışında tam metin ve tercümesi henüz yayımlanmamıştır. Dünyanın çeşitli kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan eser üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır (bk. Boilot, MIDEO, II, 191). 18. Makāle fi'n-niseb elletî beyne'l-filizzât ve'l-cevâhir fi'l-hacm. Madenler ve değerli taşların hacimleri arasındaki nisbetlerin ölçümüyle ilgili olup henüz basılmamıştır. Eserin yazma nüshası Beyrut St. Joseph Üniversitesi yazmaları içindedir (nr. 223). 19. Makāle fî seyri sehmâyi's-saʿâdeti ve'l-gayb. Astrolojiyle ilgili olan ve yazma nüshası Bodleian'de bulunan bu risâlenin metni İngilizce tercümesi ve şerhiyle birlikte yayımlanmıştır (F. İ. Haddad – D. Pingree – E. S. Kennedy, "Al-Biruni's-Treatise on Astrological Lots", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamichen Wissenschaften, I/9 [Frankfurt 1984], s. 9-54). 20. Kitâbü Tastîhi's-suver ve tebtîhi'l-küver. Astronomiye dair olan bu eser H. Suter tarafından Über die Projection der Sternbilder und der Länder adıyla neşredilmiştir (Erlangen 1922).

Bîrûnî'nin kıbleye dair ileri sürdüğü çeşitli fikirler yanında (bk. Tümer, s. 268) yazdığı altı eseri daha vardır (bk. Boilot, MIDEO, II, 186-187; ayrıca bk. KennedyYûsuf Îd, Historica Mathematica, s. 3-11). Onun Hârizm tarihine dair kaleme aldığı Kitâbü'l-Müsâmere fî ahbâri'l-Hârizm adlı eser günümüze intikal etmemişse de Târîh-i Beyhakī'de (Târîh-i Mesʿûdî) Hârizm bölümü ondan iktibas edildiğinden eser bir ölçüde elimizde mevcuttur. Ayrıca Fî Teshîli't-tashihi'l-asturlâb ve'l-ʿamel bi-mürekkebâtihî mine'ş-şimâlî ve'l-cenûbî (yazma nüshası Berlin ve Paris'tedir) adlı astronomi aletiyle ilgili bir eseri ve aleti, Kitâbü

Nüzheti'n-nüfûs ve'l-efkâr fî havâssi'l-mevâlîdi's-selâseti'l-meʿâdini ve'n-nebâti ve'l-ahcâr (yazma nüshası Bodleian'dedir) adlı mineralojiye dair bir eseri zamanımıza ulaşmıştır.

Bîrûnî ile İbn Sînâ arasında tartışma konusu olan soru ve cevaplarla ilgili yazmalar ve üzerindeki münakaşalar önemli bir felsefî literatür oluşturmaktadır ("Mesâʾil seʾele ʿanhâ İbn Sînâ" başlığıyla Boilot'un listesinde yer alan bu konu ile ilgili risâleler, soru ve cevap meseleleri için bk. Boilot, MIDEO, II, 227; ayrıca bk. Tancî, "Beyrûnî'nin İbn-i Sinâ'ya Yöneltti̇ği Bazı Sorular, İbn Sinâ'nın Cevapları ve Bu Cevaplara Beyrûnî'nin İtirazları", Beyrunî'ye Armağan, s. 231 vd.; Küyel, "İbn Sînâ On Sorunun Karşılıklarını Beyrûnî İçin mi Yazmıştır", a.g.e., s. 83 vd.). Bîrûnî'nin bazıları geniş hacimli olan bir kısım eserlerinin günümüze gelmemesine karşılık kaynaklarda adı zikredilmeyen, fakat önemli bir konuyu aydınlatan bir mektubu ele geçmiştir (bk. Sayılı, "Ebû Nasr Mansur'un Sinüs Kanununun Tanıtı Üzerine Beyrunî'nin Mektubu", Beyrunî'ye Armağan, s. 169-207).

Hakkında Yapılan Çalışmalar. Bîrûnî hakkında yapılan modern araştırmaların çokluğu, onun ne kadar önemli ve iz bırakmış bir ilmî şahsiyet olduğunu göstermektedir. Sachau'nun (ö. 1930), Bîrûnî'nin iki büyük eserini Arapça yayımlayıp İngilizce'ye tercüme etmesiyle başlayan bu çalışmalar günümüze doğru gittikçe yoğunlaşarak sürmektedir. Bîrûnî için, günümüzde çeşitli alanlardaki bilginlerin üzerinde en çok çalıştıkları İslâm âlimi denilebilir. Bu konudaki bibliyografik malzemeyi Brockelmann (GAL, I, 626-627; Suppl., I, 870-875), Fuat Sezgin (GAS, V, 375-385; VI,

261-276; VII, 288-292; VIII, 188-192), Zeki Velidi Togan (İA, II, 646-647), D. J. Boilot (MIDEO, II, 161-256; III, 391-396; EI² [İng.], I, 1236-1238), Sarton (Introduction, I, 707-709), M. S. Khan (Arabica, XXIII, 77-83), S. Hossain Nasr (An Annotated Bibliography of Islamic Sciences, I, 198-208; II, 178-184), E. S. Kennedy (DSB, II, 156-158), I. Whitaker (Annali, s. 591-619) ve A. Saeed Khan (A Bibliography of the Works of Abu'l-Rayhān al-Bīrūnī, s. 1-77) gibi bilim adamlarının yazdıklarında bir ölçüde bulmak mümkündür.

Bütün bu çalışmaların yanında Bîrûnî ile ilgili olarak dünyada toplantılar düzenlenmiş, anma kitapları neşredilmiş, özel dergi sayıları tahsis edilmiş, adına pullar bastırılmış ve bininci doğum yılı kutlanmıştır. 1951'de Kalküta'da İran Cemiyeti Al-Biruni's Commemoration Volume başlığıyla, içinde Doğu ve Batı bilim adamlarının Bîrûnî'ye dair araştırmaları bulunan bir anma kitabı yayımlamıştır. 1973 yılında Karaçi'de Bîrûnî'nin doğumunun bininci yıl dönümü dolayısıyla 26 Kasım - 12 Aralık tarihleri arasında milletlerarası bir kongre düzenlenmiştir. Kongre tebliğleri Hakîm Muhammed Saîd tarafından Al-Biruni Commemorative Volume adıyla 1979'da neşredilmiştir. UNESCO, Görüş dergisinin 6. sayısını (Haziran 1974) "Bin Yıl Önce Orta Asya'da Yaşayan Evrensel Bir Deha" başlığıyla Bîrûnî'ye ayırmış, ayrıca 1975'te Türk Tarih Kurumu Beyrunî'ye Armağan adıyla bir kitap yayımlamıştır. Yine bininci yıl kutlamaları arasında Bîrûnî adına Türkiye, İran, Rusya, Afganistan, Pakistan ve Suriye'de pullar bastırılmıştır. 1985'te de Ankara'da, aralarında Bîrûnî'nin de bulunduğu dört Türk bilgini adına (diğerleri İbn Sînâ, Hârizmî, İbn Türk) milletlerarası bir sempozyum düzenlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Hüseyn-i Tebrîzî, Burhân-ı Katıʿ (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1330 hş. / 1951, nâşirin notu, I, 336; Bîrûnî, el-Âsârü'l-bâkıye ʿani'l-kurûni'l-hâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1879 → Leipzig 1923, s. 3, 10, 36-39, 52, 67-68, 135, 184, 196-198, 201-202, 212-213, 238-239, 248, 257, 298, 329-332, 338; a.mlf., Kitâbü Tahkīki mâ li'l-Hind min

makuletin makbûletin fi'l-ʿakl ev merzûle (nşr. C. E. Sachau), Haydarâbâd 1958, s. 14-18, 148, 367; a.e.: Alberuni's India (trc. C. E. Sachau), Lahore 1962-78, I-II; a.mlf., Tahdîdü nihâyâti'l-emâkin li-tashîhi mesâfâti'l-mesâkin (nşr. Muhammed Tâvît et-Tancî), Ankara 1962, s. 3-11, 14-16, 35, 80-81, 135-136, 199, 212-214, 234, 236, 248, 270, 313-314; a.mlf., The Determination of the Coordinates of Cities (trc. Jamil Ali), Beyrut 1967; a.mlf., el-Kanûnü'l-Mesʿûdî fi'l-heyʾe ve'n-nücûm (nşr. S. H. Bârânî), Haydarâbâd 1954-56, I, 3, 103, 255-258; II, 609, 612, 688, 1193; III, 1469, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi; a.mlf., Kitâbü'l-Cemâhir fî maʿrifeti'l-cevâhir (ed. F. Krenkow), Haydarâbâd 1936, s. 9-10, 23, 24, 27, 31, 73, 182, 205-206, 215, 219; a.mlf., Kitâbü't-Tefhîm fî evâʾili sınâʿati't-tencîm, The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology (trc. ve nşr. Ramsay Wright), London 1934; a.mlf., Kitabü's-Saydele fi't-tıb Mukaddimesi (trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1937, s. 31, 33, 34; a.mlf., Épître de Berunı contenant le répertoire des Ouvrages de Muhammad b. Zakarıya al-Razıa (ed. P. Kraus), Paris 1936; a.mlf., Temhîdü'l-müstakar li-tahkıki maʿne'l-memer (Resâʾilü'l-Bîrûnî III içinde), Haydarâbâd 1948, s. 13-17, 3637; a.mlf., Hikâyetü tarîkı ehli'l-Hind fî istihrâci'l-ʿumr (nşr. Z. V. Togan), İTED, I / 1-4 (1954), ek, s. 1-25; a.mlf., Fihristü Kütübi Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî, Bibliotheek Leiden, nr. 133; a.mlf. – İbn Sînâ, "el-Esʾile ve'l-ecvibe" (nşr. Muhammed Tancî), Beyrunî'ye Armağan, Ankara 1974, s. 261-301; İbn Cülcül, Tabakatü'l-etıbbâ ve'l-hukemâʾ (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1955, s. 17; Ebü'l-Fazl el-Beyhakī, Târîh-i Beyhakī (Târîh-i Mesʿûdî), Tahran 1326/ 1908, II, 809, 811 vd.; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Makale (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1333 hş., VIII; XLIX, 414-415; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 363; Beyhakī, Tetimme, s. 62-64; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, London 1923, VI, 149, 308-312, 638; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, s. 161; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, Beyrut 1957, III, 29; İbrâhim b. Muhammed Gazanfer et-Tebrîzî, el-Müşâta li-risâleti'l-Fihrist, Bibliotheek Leiden, nr. 133; Keşfü'z-zunûn, I, 9; Hansârî, Ravzâtü'l-cennât, İsfahan 1226, I, 68; L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe, Paris 1876, I, 480-482; Suter, Die Mathematiker, s. 98-100; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329/1911, I, 169-178; C. de Vaux, Les penseurs de l'Islam, Paris 1921-26, II, 75-87, 215-217; Sayyid Hasan

Barani, Al-Bırunı, His Life and Works, Aligarh 1927; a.mlf., "Muslim Research in Geodesy", Al-Bırunı Commemoration Volume, Calcutta 1951,

s. 1-52; a.mlf., “Al-Biruni’s Scientific Achievements”, Indo-Iranica, V / 4, Calcutta 1953, s. 37-48; a.mlf., “Ibn Sina and Al-Beruni, A Study in Similarities and Contrasts”, Avicenna Commemoration Volume, Calcutta 1956, s. 3-14; Serkîs, Muʿcem, II, 615-616; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 13, 238; Barthold, İslâm Medeniyeti, s. 52; Taqi al-Hilali, Die Einleitung zu al-Biruni’s Steinbuch, Gräfenhainchen 1941, s. XII; Brockelmann, GAL, I, 626-627; Suppl., I, 870-875; a.mlf., “al-Bırunı”, EI² (İng.), I, 726-727; a.mlf. – E. Wiedemann, “Bîrûnî”, DMİ, IV, 397 vd.; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 6566; Sarton, Introduction, Baltimore 1953, I, 707-709; I. J. Krachkovsky, Târîhu’l-edebi’l-cogrâfî el-ʿArabî (trc. Selahaddin Osman Hâşim), Moskova 1957, s. 245-258; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 56-61, 64-69, 71-94; a.mlf., “Bîrûnî”, TTK Belleten, XIII / 49 (1949), s. 53-89; a.mlf., “Doğumunun 1000. Yılında Beyrunî”, Beyrunî’ye Armağan, Ankara 1974, s. 1-40; a.mlf., “Beyrunî ve Bilim Tarihi”, a.e., s. 67-81; a.mlf., “Ebû Nasr Mansur’un Sinüs Kanununun Tanıtı Üzerine Beyrunî’nin Mektubu”, a.e., s. 169-182; Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Cambridge 1961, s. 107-176; London 1978, s. 107-174; a.mlf., Science and Civilization in Islam, Cambridge 1987, s. 50-51, 137-138, 144-145; a.mlf., An Annoted Bibliography of Islamic Science, Tahran 1975, I, 198-208; II, 178-184; a.mlf., “el-Bîrûnî ve İbn Sina Arasındaki Büyük Tartışma 24 ve 17 Yaşındaki İki Dahi Evrenin Özellikleri Üzerinde Tartışıyor”, Görüş, Haziran 1974, s. 27-29; a.mlf., “Bağımsız Bir Filozof”, a.e., s. 38-41; a.mlf., “Abu Raihan al-Bırunı”, HI, II / 2 (1979), s. 91-97; H. Corbin, Histoire de la Philisophie Islamiques, Paris 1964, s. 208-210; Sezgin, GAS, V, 375-383; VI, 261-276; VII, 188-192, 288-292; Ali Ahmed eş-Şehhât, Ebü’r-Reyhân el-Bîrûnî, Kahire 1968; E. S. Kennedy, A Commentary upon Bırunı’s Kitab Tahdıd al-Amakin, Beyrut 1973; a.mlf., “Al-Bırunıa (or Berunı)”, DSB, II, 147-158; a.mlf., “Al-Bırunı’s Masudic Canon”, al-Abhath, XXIV, Beyrut 1971, s. 59-81, 148, 149; a.mlf., “Ahmad Saeed Khan (Compiler). A Bibliography of the Works of Abu’l-Rayhan al-Bırunı”, ISIS, LXXV / 278 (1984), s. 611; a.mlf. – Yusuf Îd, “A Letter of al-Bırunı: Habash al-Hasib’s Analemma for the Qibla”, Historica Mathematica, sy. 1 (1974), s. 3-11; Zebîhullah Safa, Al-Bîrûnî, Ses oevres et ses idées, Tahran 1973; Mübahat Türker Küyel, “İbn Sinâ “On Sorunun Karşılıkları”nı Beyrûnî İçin mi Yazmıştır?”, Beyrunî’ye Armağan, s. 83-87; J. Christoph Bürgel, “Some New Material Pertaining to the Quotations from

Plato’s Phaido in Bîrûnî’s Book on India”, a.e., s. 127-135; F. Rosenthal, “On Some Epistemological and Methodological Presuppositions of al-Bîrûnî”, a.e., s. 145-167; Muhammed Tancî, “Beyrûnî’nin İbn-i Sînâ’ya Yöneltiği Bazı Sorular, İbn-i Sînâ’nın Cevapları ve Bu Cevaplara Beyrûnî’nin İtirazları”, a.e., s. 231-301; A. Süheyl Ünver, “Ebu Reyhan el-Beyrunî’nin Farmakoloji ile İlgili Görüşleri”, a.e., s. 41-54; Günay Tümer, Bîrûnî’ye Göre Dinler ve İslâm Dini, Ankara 1975; 1986; Ahmed Saeed Khan, A Bibliography of the Works of Abu’l-Rayhan al-Bırunı, New Delhi 1984, s. 1-77; a.mlf., “Notes et documents: A Bibliography of Soviet Publications on al-Bırunı”, Arabica, XXIII / 1, Leiden 1976, s. 77-83; Abdullah Nimet, Felâsifetü’ş-Şîʿa, hayâtühüm ve ârâʾühüm, Beyrut 1987, s. 412-433; C. E. Sachau, “Algebraiches über das Schach bei Bırunı”, ZDMG, sy. 29 (1876), s. 148-156; C. Schoy, “Aus der Mathematischen Geographie der Araber (nach dem Kanun al-Masʻudî)”, ISIS, V / 51-57 (1922); a.mlf., “Die Bestimmung der geographischen Breite der Stadt Ghazna durch al-Bırunı”, Annalen der Hydrographie, LIII (1925), s. 41-48; Ziauddin Ahmad, “Al-Bırunıa (His Life and his Works)” IC, V (1931), s. 343-351; VI (1932), s. 363-369; Max Meyerhof, “Das Vorwort zur Drogenkunde des Berunı”, Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften, III, Berlin 1932, s. 147-208; a.mlf., “Études de pharmacologie arabe tirées de manuscrits inédits”, BIE, sy. 22 (1940), s. 133-152; H. Ritter, “Werke al-Bırunı’s”, Orientalia, I, İstanbul 1933, s. 74-78; M. Krause, “Albırunı ein iranischer Forscher des Mittelalters”, Isl., sy. 26 (1942), s. 1-15; NajibUllah, “Abouraihan Al-Beiruni and His Time”, Afghanistan, VI/1 (1951), s. 17-40; A. Jeffery, “al-Bırunı’s Contribution to Comparative Religions”, Al-Bırunı’s Commemoration Volume, Calcutta 1951, s. 125-160; V. Minorsky, “On Some of Bırunı’s Informants”, a.e., s. 233-236; A. U. Pope, “Alberuni as a Thinker”, a.e., s. 281-285; C. Bulcke, “Alberuni and the Rama-Kata”, a.e., s. 71-81; S. K. Chatterji, “al-Bîrûnî Sanskirt”, a.e., s. 83-100; Celal Saraç, “İslam Dünyasında Matematiğin Doğuşu ve Gelişmesi”, AÜİFD, I/72 (1953); Zeki Velidi Togan, “el-Bîrûnî ve Hareketi Arz”, İTED, I/1-4 (1954), s. 90-94; a.mlf., “Hârizm”, İA, V, 240-251; a.mlf. – Fatin Gökmen, “Bîrûnî”, İA, II, 635-647; D. J. Boilot, “L’Oeuvre d’al-Berunı: Essai Bibliographique”, MIDEO, II (1955), s. 161-256; a.mlf., “Bibliographie d’al-Beruni Corrigenda et Addenda”, a.e., III (1956), s. 391-396; a.mlf., “al-Bırunı”, EI^{2} (İng.), I, 1236-1238; A. B. Khalidov, “Dopolneniya k tekstu «Khronologii» al-Bırunı po

Leningradskoy i stanbul'skoy rukopisyam (Leningrad ve İstanbul Nüshalarına Göre Biruni'nin el-Âsâru'l-Bakiye'sine İlaveler)", Palestinskiy Sbornik, IV/ 67 (1959), s. 147-171; Sevim Tekeli, "Bîrûnî'de Güneş Parometrelerinin Hesabı", TTK Belleten, XXVII/105 (1963), s. 25-36; S. Pines, "The Semantic Distinction between the Termus Astronomy and Astrology According to al-Biruni", ISIS, sy. 55 (1964), s. 343-349; G. J. Toomer, "Notes on al-Bîrûnî on Transits", Orientalia, sy. 34 (1965), s. 45-72; a.mlf., "Abu al-Rayhan Muhammad b. Ahmad al-Bırunı, The Exhaustive Treatise on Shadows" (trc. ve nşr. E. S. Kennedy), ISIS, LXIX/ 249 (1978), s. 619-623; Fâdıl et-Tâî, "Maʿa'l-Bîrûnî fî Kitâbî's-Saydene", MMİIr., sy. 18 (1969), s. 13-43; S. M. Ahmad, "Road-System of India as Described by al-Biruni", Medieval India, sy. 2 (1972), s. 1-2; B. Gafurov, "El-Biruni, Bin Yıl Önce Orta Asya'da Yaşayan Evrensel Bir Deha", Görüş, Haziran 1974, s. 4-9; M. Salim Atchekzai, "Bilimsel Gözlemin Öncüsü", a.e., s. 16-19; Hakim M. Said, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Eczacılığın Babası", a.e., s. 32-37; R. Walzer, "Al-Biruni and Idolatry", Acta Iranica, sér I, III, Tahran 1974, s. 317-323; Sabîh Sâdık el-Hakîm, "el-Bîrûnî el-ʿâlimü'l-ʿArabî el-İslâmî el-Hâlid", el-Lisânü'l-Arabî, XI / 1, Bağdad 1974, s. 141-152; Arslan Terzioğlu, "Al-Biruni «973-1051» ein grosser Türkischer universal gelehrter am hofe der Ghasnawiden. Gazneliler Devrinin Büyük Türk Alimi al-Biruni «973-1051»", Haseki Tıp Bülteni, XII / 3, İstanbul 1974, s. 340-363; a.mlf., "Duftdrogen, Parfüme und Körperhygiene in al-Bırunı's Werken", Beitr. Gesch. Pharm., XXVII (1975), s. 25-29; M. S. H. Ma'sumi, "Al-Biruni's Devotion to the Qur'an", IS, sy. 131 (1974), s. 45-57; Fadlullah Rızâ, "Sîmâ-yı ʿİlmî-yi Ebû Reyhân Bîrûnî", Rehnümâ-yı Kitâb, XVII, Tahran 1353 hş., s. 473-488; Ahmed Münzevî, "Kârnâme-i Bîrûnî", a.e., s. 580-585; Sami K. Hamarneh, "The Pharmacy and Materia Medica of al-Bırunı and al-Ghafigı. A Comparison", Pharmacy in History, sy. 18 (1976), s. 3-12; a.mlf., "Al-Biruni's Book on Pharmacy and Materia Medica", Al-Biruni Commemorative Volume (nşr. Hakim M. Said), Karachi 1979, s. 479-500; a.mlf., "Mukaddimetü Kitâbi'l-Cemâhir fî maʿrifeti'l-cevâhir li'l-Bîrûnî", Mecelletü Târîhi'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye, VII / 1-2, Haleb 1983, s. 3-38; a.mlf., "Evaluation of Al-Bırunı's Book on Precious Stones and Minerals (al-Jamahir fı ma'rifat al-Jawahir)", Hamdard Medicus, XXXI / 2, Nâzımâbâd 1988, s. 3-34; Kamal Muhammad Habib, "The Kitab al-Saidana: Structure and Approach", Studies in History of Medicine, I / 1, New Delhi 1977, s. 63-79; Rana M. N. Ehsan Elahie,

“Sources of Kitab al-Saidana of al-Bırunı”, a.e., I / 2 (1977), s. 118-121; Muhammed Takī Dânişpejûh, “et-Tesâmühü’d-dînî ʿinde’l-Bîrûnî”, Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, y. 22, sy. 1, Tahran 1356 hş., s. 188-197; J. L. Berggren, “A Coincidence of Pappos‘ Book VIII with al-Bırunı’s Tahdıd”, Mecelletü Târîhi’l-ʿulumi’l-ʿArabiyye, II / 1, Haleb 1978, s. 137-142; F. E. Peters, “Science, History and Religion, Some Reflections of the India of Abu Raihan Al-Bırunı”, Studies in History of Medicine, II / 3 (1978), s. 141-152; Anton M. Heinen, “Mutakallimun and Mathematicians”, Isl., LV (1978), s. 67-73; a.mlf., “Al-Bîrûnî and al-Haytham”, Al-Bırunı Commemoration Volume, Karachi 1979, s. 501-513; Zeki Çıkman, “El-Bîrûnî’nin Tıp Alemindeki Yeri”, Tıp Dünyası, sy. 9-10, İstanbul 1980/53, s. 180-188; sy. 11-12 (1980 / 53), s. 251-260; I. Whitaker, “The Present State of Studies of al-Bırunı: A Survey and Bibliography”, Annali (Istituto Universitario Orientale), XLIII / 4, Napoli 1983, s. 591-619; Donald R. Hill, “Al-Bırunı’s Mechanical Calendar”, Annals of Science, sy. 42, Oxford 1985, s. 139-163; “Bîrûnî”, Özbek Sovyet Ansiklopedisi, Taşkent 1971-80, I, 65-71; “el-Bîrûnî”, Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi, Bakü 1976-87, II, 196-197; J. Arnaldez, “Bırunı”, EUn., III, 333-334; C. Edmund Bosworth v.dğr., “Bırunı, Abu Rayhan”, EIr., IV, 274-287; İmâm İbrâhim Ahmed, “el-Kanûnü’l-Mesʿûdî li’l-Beyrûnî”, Tİ, II, 405-420; a.mlf., “Tahdîdü nihâyâti’l-emâkin li’l-Beyrûnî”, a.e., VI, 272-285; Bruce B. Lawrence, “Bırunı”, ER, II, 231-233; “Bırunı”, Encyclopaedia of Asian History, New York 1988, I, 164-165.

Günay Tümer

BİRZÂLÎ

البرزالي

Alemüddîn Ebû Muhammed el-Kāsım b. Muhammed b. Yûsuf el-İşbîlî ed-Dımaşkī (ö. 739/1339)

Muhaddis ve tarihçi.

665 (1267) yılında muhtemelen Dımaşk'ta doğdu. İşbîliye'den (Sevilla) Dımaşk'a göç etmiş Berber asıllı (Berberler'in Birzâle oymağından) bir ailenin çocuğudur. Dedesi ve babası da ilmiye sınıfına mensup olduğu için küçük yaştan itibaren kendini ilme verdi ve daha çocukken Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Aile çevresinin teşvikiyle sekiz yaşından itibaren babasının ve Kadı İzzeddin İbnü's-Sâiğ'ın hadis derslerine dinleyici olarak katıldı. Daha sonra hadise karşı ilgisi arttı ve diğer âlimlerden de ders almaya başladı. On iki yaşına geldiğinde babası onu Sahîh-i Buhârî'nin râvisi Kāsım el-İrbilî'nin derslerine gönderdi. Bu derslerde hadise karşı hevesi iyice arttı. 1286'dan itibaren Halep, Ba'lebek, Kudüs, Hama, Mekke, Medine ve Mısır gibi uzak yerlere ilim yolculukları yaptı. Bu arada ilk haccını gerçekleştirdi (1289). Bütün öğrenimi süresince derslerine bizzat iştirak edip semâ* yoluyla hadis öğrendiği hocalarının sayısının 2000'i, icâzet yoluyla faydalandığı şeyhlerinin de 1000'i aştığı kaynaklarda zikredilmektedir.

Şam'daki Eşrefiyye, Zâhiriyye, Nûriyye ve Nefîsiyye dârülhadislerinde 1313'ten itibaren başmüderrisliğe kadar değişik seviyelerde görev yapmıştır. Kaynaklar onun iyi bir muallim olduğunu kaydederler. Zehebî, kendisine hadis ilmini sevdiren ve bu ilme yönelmesine sebep olan hocasının Birzâlî olduğunu söyler.

Birzâlî yazısının güzelliğiyle de ün yapmış, pek çok kitabı istinsah ederek zengin bir kütüphane oluşturmuştur. Bu işte çocukları da ona yardım etmiştir. Nitekim yirmi yaşlarında kendinden önce vefat eden kızı Fâtıma Sahîh-i Buhârî'yi istinsah etmiş, o da bu nüshayı eserin aslı ile

karşılaştırarak tashihini yapmıştır.

Kütüphanesini ve emlâkini ilim müesseselerine vakfeden Birzâlî, beşinci haccı sırasında ihramlı iken Mekke ile Medine arasındaki Huleys mevkiinde 4 Zilhicce 739'da (13 Haziran 1339) vefat etti ve orada defnedildi.

Eserleri. 1. el-Muktefî. Ebû Şâme'nin ez-Zeyl ʿale'r-ravzateyn adlı eserinin zeyli olup Ebû Şâme'nin öldüğü ve kendisinin doğduğu 665'ten (1267) vefat yılına (739/1339) kadar geçen dönemin vekāyiʿnâmesidir. Târîhu'l-Birzâlî diye de tanınan ve Kütübî'nin belirttiğine göre beş cilt olduğu anlaşılan eserini yazarken arkadaşı Muhammed b. İbrâhim el-Cezerî'nin Târîḫ'inden büyük ölçüde faydalanmıştır. el-Muktefî'nin ilk iki cildi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (III. Ahmed, nr. 2951 / 1, 287 varak, 665-698 yıllarını kapsamaktadır; nr. 2951 / 2, 341 varak, 699-720 yıllarını ihtiva etmektedir). Bu esere ait iki cilt de Târîhu'l-Birzâlî adıyla Leiden Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Or. 3098). Birzâlî'nin eserine talebesi İbn Râfiʿ el-Vefeyât (I-II, Beyrut 1402/1982) adıyla bir zeyil yazmıştır. Birzâlî'nin eserinin 736 (1336) yılının sonlarına kadar olan kısmını temize çekilmiş, son iki yıla ait kısmını da müsvedde halinde bulduğunu belirten İbn Râfiʿ, bu müsveddelerden de faydalanarak zeyli 737 yılından başlatmıştır (Sâlih Mehdî Abbas, s. 67). Brockelmann, "Birzâlî'nin en mühim telifi, Ebû Şâme tarafından yazılan Şam tarihinin 738'e (1337) kadar devamı olan ve Târîhu Mısr ve Dımaşk, veya Kitâbü'l-Vefeyât (Köprülü Ktp., nr. 1047) adını taşıyan eseridir" diyerek kitabın bir yazma nüshasının Köprülü Kütüphanesi'nde bulunduğunu bildirmekteyse de sözü edilen kütüphanede 1037 numarada (1047 değil) kayıtlı bulunan eser Şemseddin Muhammed b. İbrâhim el-Cezerî'ye (ö. 739/1339) ait olup Birzâlî tarafından kitabın sonuna yazılan Cezerî'nin hal tercümesinin (vr. 307[a]), eserin Birzâlî'ye nisbet edilmesi gibi yanlış bir değerlendirmeye yol açtığı anlaşılmaktadır (bk. Şeşen v.dğr., I, 530; aynı yanılgı için bk. GAL Suppl., II, 35). Brockelmann'ın Berlin Kütüphanesi'nde (nr. 9449) bulunduğuna işaret ettiği nüshanın ise İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-nihâye'sine ait bir cüz olduğu anlaşılmıştır (bk. Müneccid, s. 143). 2. Muʿcemü'ş-şüyûh. Yirmi dört (bazı kaynaklara göre yedi) cilt olduğu söylenen bu eser, 2000 kadar şeyhinin kısa biyografileriyle onlardan rivayet ettiği hadisleri ihtiva etmekte olup bugüne kadar herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. Ancak Birzâlî'nin, 668-686 yılları arasında faydalandığı ilk

hocalarına dair alfabetik olarak tertip edilmiş küçük bir mu‘ceminin (Muʿcemü şüyûhi’l-Birzâlî) yazma bir nüshası Şam’da Zâhiriyye Kütüphanesi’nde (nr. 3798, vr. 38-59) bulunmaktadır. 3. el-Münteka. Hatîb el-Bağdâdî’nin el-Buhalâʾ adlı eserinden seçmeler yaparak tertip ettiği bu eserin kendi hattıyla yazılmış bir nüshası Princeton Üniversitesi Kütüphanesi’ndedir (nr. 3879, Mecmûatü Yehûdâ, 8 varak). 4. Meşyehatü İbn Cemâʿa. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Musallâ Medresesi, nr. 32, 200 varak), baş tarafı eksik diğer bir nüshası da Millet Kütüphanesi’nde (Feyzullah Efendi, nr. 535) bulunmaktadır. 5. Meşyehatü’lMakdisî (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 446 / 4, vr. 36ª-46ª). 6. Kitâbü’ş-Şürût. Fıkha dair olan bu eserin bir nüshası Kahire’dedir (Teymûr, Fıkıh, nr. 475). 7. Sülâsiyyât min Müsnedi Ahmed b. Hanbel. Bankipûr’da el-Mektebetü’ş-şarkıyyetü’l-âmme’de bulunmaktadır (EI² [Fr.], I, 1276). Kaynaklarda Birzâlî’nin ayrıca Muʿcemü’l-büldân ve’l-kurâ adlı bir eseri olduğu zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, IV, 1501; Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî, Zeylü Tezkireti’l-huffâz, Haydarâbâd 1376/1956 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), s. 18-23; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, III, 196-198; Sübkî, Tabakat, X, 381-383; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 185-186; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, III, 237-239; İbn Tağriberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IX, 319; Abdülkādir b. Muhammed en-Nuaymî, ed-Dâris fî târîhi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 112-113; İbnü’l-Kadî, Dürretü’l-hicâl (nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü’n-Nûr), Kahire 1390/1970, III, 277; Keşfü’z-zunûn, I, 287; II, 2019; İbnü’l-İmâd, Şezerât, VI, 122-123; Şevkânî, el-Bedrü’t-tâliʿ, II, 51; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 219-220, ayrıca bk. Fihrist; Brockelmann, GAL, II, 45; Suppl., II, 3435; a.mlf., “Berzâlî”, İA, II, 566; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 830; Karatay, Arapça Yazmalar, III, 530-531; İbn Râfi‘ es-Selâmî, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1402/1982, I, nâşirin mukaddimesi, s. 47, 67; Donald Presgrave Little, An Introduction to Mamlûk Historiography, Wiesbaden 1970, s. 46-53; Sarton, Introduction, III/1, s. 958-959; Müneccid,

Muʿcemü'l-müʾerrihîne'd-Dımaşkıyyîn, Beyrut 1398/ 1978, s. 142-144; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü mahtûtâti mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/ 1986, I, 530; Abbas el-Azzâvî, "Müʾerrihu'ş-Şâm", MMİADm., XX, 519-527; F. Rosenthal, "al-Birzalı", EI² (Fr.), I, 1276.

Ali Yardım

BİSÂTÎ

البساطي

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Tâî (ö. 842/1439)

Mâlikî fakihi ve başkadısı.

760'ta (1359) Mısır'ın kuzeybatısındaki Garbiye vilâyetine bağlı Bisât köyünde doğdu. Hâfızlığını tamamlayıp İbn Ebû Zeyd'in er-Risâle'sini ezberledikten sonra

778'de (1376) Kahire'ye gitti ve oraya yerleşti. Nûreddin el-Celâvî el-Mağribî'ye fıkıhta ve diğer ilimlerde yirmi yıl öğrencilik yaptı. Hocası hastalanınca onun tavsiyesi üzerine İzzeddin İbn Cemâa'nın derslerine devam etti. Fıkıh ve usûl-i fıkıh başta olmak üzere birçok konuda İbn Haldûn'dan faydalandı. İbnü'l-Hâim, Nûreddin ed-Demîrî, Zeyneddin el-Irâkī ve zamanın diğer birçok âliminden kelâm, felsefe, mantık, nahiv, belâgat, tıp, astronomi, aritmetik, cebir, geometri gibi değişik alanlarda ders okudu.

Uzun süre geçim sıkıntısı çeken Bisâtî öğretim hayatına Şeyhûniyye Medresesi'nde Mâlikî fıkhı okutarak başladı (805 / 1402-1403). Daha sonra Sâhibiye, Cemâleddin ve Berkūkıyye medreselerinde müderrislik yaptı. Nâsıriyye Türbesi (hankah) şeyhi oldu. Bir süre kadı nâibliği de yapan Bisâtî, 823'te (1420) Cemâleddin el-Akfehsî'nin ölümü üzerine Mısır Mâlikî başkadılığına getirildi ve ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. Onun bu görevde bulunduğu dönemde İbn Hacer Şâfiî, Aynî de Hanefî kadısı idi. Bisâtî 833 (1430) yılında hacca gitti. Bir sene kadar Mekke civarında ikamet edip ders okuttu. Sadece Mâlikî mezhebinden değil diğer mezheplerden de çok sayıda kişi ondan ders aldı. Bunlar arasında Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, Ebü'l-Kāsım en-Nüveyrî, Seâlibî, Celâleddin el-Mahallî, Muhammed b. İbrâhim b. Ferhun, Sehâvî ve Şümünnî gibi âlimler sayılabilir.

13 Ramazan 842'de (27 Şubat 1439) bir cuma gecesi vefat eden ve cenaze namazı İbn Hacer tarafından kıldırılan Bisâtî hocası İzzeddin İbn Cemâa'nın yanına defnedildi.

Eserleri. Bisâtî'nin nüshaları bilinen tek eseri Şifâʾü'l-galîl ʿalâ kelâmi'ş-Şeyh Halîl olup Mâlikî fakihi Halîl b. İshak el-Cündî'nin el-Muhtasar adlı eserine yapılan bir şerhtir. Müellif bu şerhi tamamlayamamış, son bölümü Ebü'l-Kāsım en-Nüveyrî tarafından yazılmıştır (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 102). Bisâtî'nin kaynaklarda adları geçen diğer başlıca eserleri de şunlardır: Tavzîhu'l-maʿkul ve tahrîrü'l-menkul, Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Mevâkıf, Nüket ʿale't-Tavâliʿ, Hâşiye ʿale'l-Mutavvel, Hâşiye ʿalâ Şerhi Metâliʿi'l-envâr.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmiʿ, VII, 5-8; a.mlf., ez-Zeyl ʿalâ Refʿi'l-isr, Kahire 1966, s. 220-239; Süyûtî, Bugyetü'l-vuʿât, I, 32, 33; a.mlf., Hüsnü'l-muhâdara, I, 462; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (ed-Dîbâcü'l-müzheb içinde), Kahire 1329-30, s. 300-303; Keşfü'z-zunûn, I, 1475; II, 1117, 1256, 1327, 1628, 1716, 1717, 1751, 1758, 1893; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VII, 245, 246; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, II, 112, 113; Îzâhu'l-meknûn, I, 339, 557; II, 441; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 241; Brockelmann, GAL, II, 102; Suppl., II, 97; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 228; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 291.

M. Esad Kılıçer

Bİ‘SET

البعثة

Genel olarak peygamberlikle görevlendirme, özel olarak da Hz. Muhammed’in peygamberlikle görevlendirilmesi anlamına gelen bir terim.

“Göndermek, yöneltmek; yaratmak” gibi mânalara gelen bi‘set Kur’an’da “peygamberlikle görevlendirmek” (el-Bakara 2/129, 213), “ilham etmek” (el-Mâide 5 / 31), “ölüleri diriltmek” (el-Bakara 2 / 56, 259), “uykudan uyandırmak” (el-En‘âm 6/60; el-Kehf 18 / 12), “musallat kılmak” (el-İsrâ 17 / 5) gibi değişik anlamlarda kullanılmıştır. Kelâm terimi olarak Allah’ın, kullarından dilediğini nübüvvet ve risâletle görevlendirmesi demektir. Kur’ân-ı Kerîm’de daha çok resul*ün bi‘setinden bahsedildiği için (bk. M. Fuad Abdülbâkī, s. 124) olacak ki Ebü’l-Bekā bi‘setin nebî*lere değil resullere mahsus olduğunu belirtir (el-Külliyyât, s. 99). Ancak bazı âyetlerde nebîlerin de bi‘setinden söz edilmesi (meselâ bk. el-Bakara 2 / 213), bu terimin resulün yanında nebîye de şâmil olduğunu gösterir. Kur’an’a göre bi‘set ilk insan cemiyetinin ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Allah başlangıçta tek bir ümmet olan insanlara, tarihin en eski dönemlerinden itibaren müjdeleyeci ve uyarıcı nebîler göndermiş, anlaşmazlıkları gidermek maksadıyla verilecek hükümlere esas teşkil etmesi için peygamberlerle birlikte kitap indirmiş (el-Bakara 2 / 213); insanların kendisine kulluk etmeleri ve azgın şeytandan (tâgut) uzak durmaları konularında onlara yardımcı olmak, böylece âhirette bir bahane (hüccet) ileri sürmelerini önlemek için (en-Nisâ 4 / 165) her ümmete resul göndermiş (en-Nahl 16 / 36), peygamber gönderilmeyen insanlara azap edilmeyeceğini açıklamıştır (el-İsrâ 17 / 15).

Kur’ân-ı Kerîm’de adı geçen peygamberlerden sadece Hz. Mûsâ’nın bi‘setine dair ayrıntılı bilgi verilir. Bir gece ailesiyle birlikte Medyen’den Mısır’a gitmekte olan Mûsâ mukaddes Tuvâ vadisine gelince Tûr dağı tarafında bir ateş görür ve ailesini bırakıp ateşe doğru ilerler. Mukaddes yerdeki vadinin sağ yanında bulunan ağaç yönünden duyduğu, “Ey Mûsâ! Şüphesiz ki ben senin rabbinim. Papuçlarını çıkar; çünkü mukaddes bir

vadidesin. Ben seni seçtim. Şimdi -sana-vahyedilene kulak ver" sözleriyle başlayan ilâhî hitapla peygamber olarak görevlendirildiği kendisine bildirilir (Tâhâ 20 / 11-24).

İnsanlara Allah'ın âyetlerini okuyan, "kitap" ve "hikmet"i öğreten, onları kötülükten arıtan bir peygamber olarak gönderilen (Âl-i İmrân 3 / 164; el-Cum'a 62 / 2) Hz. Muhammed'in bi'setinin nasıl başladığı konusunda Kur'an'da ayrıntılı bilgi yoktur. Hadislerde ise bi'setin sadık rüyalarla başladığı anlatılır. Nübüvvetin ilk müjdeleri kabul edilen ve altı ay süren bu rüyalar süresince Hz. Peygamber yalnız kalmak istiyor ve Mekke'nin kuzeydoğusundaki Hira dağında bir mağaraya çekilip tefekküre dalıyordu. Hira'ya son gelişinde "kulluk yapmak" (taabbüd) mânasına gelen tahannüs (التحنث) ile meşgul olduğu nakledilirse de bu taabbüdün ne şekilde olduğu hakkında bilgi verilmez. Tahannüsün "putlara tapmaktan uzak durmak ve Hz. İbrâhim'in dinine yönelmek" anlamındaki tahannüf (التحنف) karşılığında kullanıldığını kabul edenler de vardır. Hz. Peygamber'e nübüvvetin gelişinden sonra da bir Hanîf olarak İbrâhim'in dinine uyma emrinin verilmesi (el-Bakara 2 / 135) bu görüşün doğruluğunu destekler mahiyettedir. Ancak o dönemin Arabistan'ında Hz. İbrâhim'in dinine dair doğru bilgiye sahip kimselerin bulunmadığı ve Hz. Muhammed'in peygamberlikten önce "kitap ve imanın ne olduğunu bilmediği" (eş-Şûrâ 42 / 52) dikkate alınacak olursa, onun sadece putlara tapmaktan uzak durduğunu ve Hira'da günlerini tefekkürle geçirdiğini söylemek mümkün olur. Hira'da bulunduğu son gecede sabaha karşı kendisine melek gelmiş ve ona "oku!" demiştir (el-Alak 96 / 1-5). Böylece ilk vahyi alan Hz. Muhammed'in bi'seti kırk yaşlarında bulunduğu sırada gerçekleşmiş ve yirmi üç yıl devam etmiştir (Müsned, VI, 233; Buhârî, "Bedʾü'l-vahy", 1; Müslim, "Îmân", 252). Bazı âlimler onun bi'setini üç devreye ayırır: 1. Ferdî ve gizli davet.

2. Yakın akrabasından başlamak üzere yaptığı açık davet. 3. Medine'de başlayan ve bütün milletleri kapsayan davet. Bi'set, Hz. Peygamber'in hayatını bi'setten önce bi'setten sonra olmak üzere iki devreye ayırmak için bir esas teşkil etmiştir.

Bi'set Allah'ın fiillerinden biridir. Mu'tezile ve Şîa, kul hakkında en hayırlı olanı (aslah) yaratmanın Allah'a vâcip olduğu şeklindeki genel

prensiplerinden hareketle peygamber göndermenin de O'na vâcip sayılması gerektiğini, bunun aynı zamanda ilâhî bir lutuf olduğunu savunmuşlardır (Kādî Abdülcebbâr, XV, 18, 22, 28, 63; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, s. 99). Eş'arî ve Mâtürîdîler'e göre ise bi'set vâcip değil mümkin* olup Allah'ın hür iradesinin ve hikmetinin bir sonucudur (Gazzâlî, s. 121; Sâbûnî, s. 45).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "bʿas" md.; Müsned, VI, 238; Buhârî, "Bedʾü'l-vahy", 1; Müslim, "Îmân", 252; İbn Hişam, es-Sîre, I, 233-240; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî (nşr. İbrâhim Medkûr v.dğr.), Kahire 1385/1965, XV, 18, 20, 22, 28, 63; Mâverdî, Aʿlâmü'n-nübüvve, Bağdad 1319, s. 14; Gazzâlî, el-İktisâd, s. 121; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 45; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerhu Nehci'l-belâġa, Kahire 1385-87 / 1965-67, IX, 103-104; Nevevî, Şerhu Müslim, II, 197-209; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 1-18; a.mlf., es-Sîre, I, 385-414; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, Kahire 1398 / 1978, I, 21; VIII, 548; XII, 308, 317; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1281, s. 99; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, XV, 37, 41; Abbas el-Kummî, Sefînetü'l-bihâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-Murtaza), I, 88; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muhtasarü't-Tuhfeti'l-İsnâʿaşeriyye (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1373, s. 99.

Ahmet Lütfi Kazancı

BİSMİLLÂH

(bk. BESMELE).

BİSSAU

Gine Bissau Cumhuriyeti’nin başşehri.

(bk. GİNE BİSSAU).

BİSTÂMÎ, Abdurrahman b. Muhammed

عبد الرحمن بن محمد البسطامي

Abdurrahmân b. Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Bistâmî el-Hurûfî (ö. 858 / 1454)

Tasavvufî ve tarihî eserleri yanında harflerin sihrî fonksiyonlarına ve cifr, simya, vefk gibi bâtınî konulara dair eserleriyle tanınan sûfî müellif.

Antakya'da doğdu. İslâmî ilimlerde yetişmek arzusuyla çeşitli ilim merkezlerini dolaştı. M. Smith, kaynak göstermeksizin, Bistâmî'nin 803'te (1401) Halep'in Timur tarafından yağmalanmasını görmüş olabileceğini belirtir (EI² [Fr.], I, 1286). Daha sonra Kahire'ye giden Bistâmî dinî ilimlerin yanı sıra simya, tıp, tarih gibi alanlarda kendisini yetiştirdi. O dönemde Osmanlılar'ın en önemli ilim ve kültür merkezi olan Bursa'ya ne zaman gittiği belli değildir. Burada, ilim adamlarını himaye etmekle tanınan II. Murad'ın ilgi ve teveccühünü kazandı; bazı eserlerini ona ithaf etti ve bu şehirde öldü.

Taşköprizâde, Abdurrahman Bistâmî'yi "(Bâyezîd-i) Bistâmî meşrepli, Hanefî mezhebinden ve Antakya doğumlu" diye tanıttıktan sonra onun hadis, tefsir ve fıkıhta âlim, harf ve isimlerin hassaları ve cifr konularında ârif olduğunu, Bursa'da tanıştığı Molla Fenârî'den Arap dili ve edebiyatı alanlarında çok faydalandığını söyler (eş-Şekāʾik, s. 46).

Eserleri. 1. el-Fevâʾihu'l-miskiyye fi'l-fevâtihi'l-Mekkiyye. II. Murad'a ithaf edilen eser ansiklopedik bir çalışma olup Bistâmî'nin en önemli eseridir. Kâtib Çelebi, 100 kadar ilmin tanıtıldığı eserde o güne kadar hiç duyulmamış "garip ve acayip bilgiler" verildiğini, şer'î ve Arabî ilim dallarının gösterildiğini belirterek Bistâmî'yi ilimler ansiklopedisi (mevzûʻatü'l-ulûm) tarzında eser veren en önemli müellifler arasında gösterir (Keşfü'z-zunûn, II, 1905). Eserin 85. babından, müellifin Fevâʾiḥ'i

805 (1402) yılında hazırlamaya başladığı ve çalışmasını 844’e (1440) kadar sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Aynı yerde eser hazırlanırken faydalanılan kaynakların bir listesi de verilmiştir. Mecdî, Bistâmî’nin bu değerli çalışmasının tamamlanmamış olduğunu söyler (Şekāik Tercümesi, s. 68). Eserin Türkiye’de (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 688, Ayasofya, nr. 4160; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2519/20) ve Türkiye dışında (bk. Brockelmann, GAL, II, 300; Suppl., II, 324) birçok yazma nüshası bulunmaktadır. 2. Menâhicü’t-tevessül fî mebâhici’t-teressül. Bistâmî’nin en çok tanınan eseridir. Harflerin sihrî fonksiyonlarına dair olan eser kırk altı “latîfe” halinde tertip edilmiş olup her latîfede bir “sır” incelenerek bunlara birer “nükte” ve “hikâye” eklenmiştir. Mecdî’nin, “yolunu şaşırmışları hidayete kavuşturmak ve feleğin kahrına uğramış zavallıları mutluluk, talih, şan ve şerefe ulaştırmakta eşi bulunmaz bir kaynak” olduğunu söylediği (Şekāik Tercümesi, s. 68) bu eser Selâhaddin Safedî’nin Cinânü’l-cinâs’ı ile birlikte basılmıştır (İstanbul 1299). 3. Şemsü’l-âfâk fî ʿilmi’l-hurûfi ve’l-evfâk (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 527). 4. Miftâhu’l-cifri’l-câmiʿ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2812/3). 5. el-Edʿiyetü’l-müntehabe ve’l-edviyetü’l-mücerrebe (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 377). 6. Reşhu ʿuyûni’l-hayât fî şerhi fünûni’l-memât (Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1204). 7. Harâʾidü’l-mülûk fî ferâʾidi’s-sülûk. İki babdan oluşan eserin birinci babında faziletli olmanın yöneticilikteki önemi, ikinci babında Hızır ile İlyâs hakkındaki rivayetlerde görülen çelişkinin giderilmesi üzerinde

durulmuştur. Kâtib Çelebi eserin Kadı Hızır b. İlyâs’a ithaf edildiğini söyler (Keşfü’z-zunûn, I, 701). Bu zat Bistâmî gibi tahsilini Mısır’da yaptıktan sonra Bursa’ya yerleşen, orada müderrislik ve kadılık yapan Hızır Şah Efendi (ö. 853/ 1449) olabilir (Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, s. 95-96). 8. ed-Dürer fi’l-havâdis ve’s-siyer. Hz. Peygamber’in vefatından başlayarak 700 (1301) yılına kadar cereyan eden önemli olayların kronolojik olarak anlatıldığı bir tarih kitabıdır (Keşfü’z-zunûn, I, 750-751). 9. Nazmü’s-sülûk fî tevârîhi’l-hulefâʾ ve’l-mülûk. Hicretten başlayıp 806 (1404) yılına kadar vuku bulan başlıca tarihî olaylar hakkında kısa bilgiler ihtiva eder (Keşfü’z-zunûn, II, 1963). 10. Miftâhu esrâri’s-saʿâde fî ʿâlemi’l-gayb ve’ş-şehâde. Allah’ın isimlerinin gizli anlamlarına dairdir. Bir mukaddime ile iki “kitab” ve bir hâtimeden meydana gelen eser 828’de (1425) telif edilmiştir (Keşfü’z-zunûn, II, 1759). 11. Reşhu ezvâkı’l-hikmeti’r-rabbâniyye fî şerhi

evkati'l-lümʿati'n-nûrâniyye. Bûnî'nin hurûf* ve havas* ilmine dair el-Lümʿatü'n-nûrâniyye adlı eserinin şerhidir. Bu, Brockelmann'ın Auraq al-hikma arrabbanıya fı šarḥ al-lumʿa an-nuranıya (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 785) adıyla kaydettiği (GAL, II, 300) eser olmalıdır. Müellif kendi ifadesine göre Bûnî'nin el-Lümʿa'sını 807 (1405) yılında Mısır'da İzzeddin Muhammed b. Cemâa'dan okumuş, şerhi ise 841'de (1437) tamamlamıştır (Keşfü'z-zunûn, II, 1566). 12. el-Fevâʾidü's-seniyye. Nevevî'nin Tehzîbü'l-esmâʾ adlı eserinin telhisidir (Keşfü'z-zunûn, I, 514). 13. Kimyâʾü's-saʿâdeti'r-rabbâniyye ve simyâʾü's-siyâdeti'r-rûhâniyye. Bûnî'nin ilâhî isimlerin anlamlarına dair bir eserinin şerhi olup 820'de (1417) telif edilmiştir (Keşfü'z-zunûn, II, 1033). Kâtib Çelebi, Bistâmî'nin adı geçen eserlerinin dışında ayrıca çoğu hurûf ve havâs ilmine, tasavvuf, tıp ve tarih konularına dair otuza yakın eserini kaydeder (Türk ve dünya kütüphanelerindeki yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 300-301; Suppl., II, 323-324).

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, s. 46-47, 95-96; a.mlf., Miftâhu's-saʿâde, II, 591, 596; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 67-69; Keşfü'z-zunûn, I, 514, 701, 750-751; II, 1033, 1566, 1759, 1845, 1905, 1963; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 531-532; Brockelmann, GAL, II, 300-301; Suppl., II, 323-324; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 91; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 184-185; Babinger (Üçok), s. 18-20; M. Smith, "al-Bistamī", EI² (Fr.), I, 1286; Hamid Algar, "Bestamı", EIr., IV, 182-183.

Mustafa Çağrıcı

BİSTÂMÎ, Ali b. Muhammed

(bk. MUSANNİFEK).

BİSTÂMÎ, Bayezid

(bk. BÂYEZÎD-i BİSTÂMÎ).

BİSTÂMİYYE

البسطاميّة

Bâyezîd-i Bistâmî’ye (ö. 234/848 [?]) nisbet edilen bir tarikat.

(bk. BÂYEZÎD-i BİSTÂMÎ).

BİŞR b. AMR

(bk. CÂRÛD b. MUALLÂ).

BİŞR b. ÂSIM

بشر بن عاصم

Bişr b. Âsım b. Abdillâh el-Mahzûmî

Hz. Ömer tarafından Hevâzin kabilesine zekât memuru olarak gönderilen sahâbî.

Bazı kaynaklarda Bişr b. Âsım el-Mahzûmî'den başka bir de Bişr b. Âsım b. Süfyân es-Sekafî adlı bir sahâbîden söz edilerek Hz. Ömer'in bu ikincisini zekât memurluğuyla görevlendirdiği ileri sürülmüş ve bu iki isim birbirine karıştırılmıştır. Ancak İbn Hacer Bişr b. Âsım b. Süfyân'ın tebeü't-tâbiînden olduğunu kesin bir şekilde belirtmiş, zekât memuru olarak tayin edilen kişinin Bişr b. Âsım b. Abdullah olduğunu açıkça ifade etmiştir.

Hz. Ömer Bişr'i Hevâzin kabilesine zekât memuru olarak tayin ettiği zaman Bişr bu göreve gitmekte ağır davrandı. Hz. Ömer ona görev mahalline niçin gitmediğini ve halifeye itaat etmenin gereğine inanıp inanmadığını sordu. Bişr halifeye itaat hususunda bir tereddüdü bulunmadığını, fakat Hz. Peygamber'den müslümanların herhangi bir işini üstlenen kişilerin kıyamet günü cehennem köprüsünde hesaba çekileceklerini, görevini iyi yapanların kurtulacağını, yapmayanların ise köprüden aşağı yetmiş yıl (harîf) boyunca yuvarlanacağını bizzat duyduğunu, bu sebeple verilen işi yapmakta tereddüt ettiğini söyledi. Halifelik yükünün ağırlığını bu vesileyle bir kere daha hisseden Hz. Ömer fevkalâde üzüldü.

Bu olaydan başka hayatı hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan Bişr'in nerede ve ne zaman vefat ettiği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, II, 77; el-Cerh ve't-taʿdîl, II, 360; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 149; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 222; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 151.

İsmail L. Çakan

BİŞR b. BERÂ

بشر بن البراء

Bişr b. el-Berâ’ b. Ma‘rûr el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 7/628)

Sahâbî.

Medine’nin Hazrec kabilesi Selemeoğulları sülâlesine mensuptur. Hicretten önce müslüman oldu ve babası Berâ b. Ma‘rûr ile birlikte İkinci Akabe Biatı’na katıldı (622). Hicretten sonra Hz. Peygamber onunla Vâkıd b. Abdullah el-Leysî arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurdu. Daha sonra Bedir’de, ileri saflarda okçu olarak çarpıştığı Uhud’da, Hendek Gazvesi, Hudeybiye Musâlahası ve Hayber’in fethinde bulundu. Hz. Peygamber yahudilerin teslim olmasından sonra, Hayber’de birkaç gün kalmıştı. Bu sırada Sellâm b. Mişkem’in karısı olan Zeyneb bint Hâris adındaki yahudi kadını bir koyun keserek Hz. Peygamber’e ziyafet vermek isteğini bildirerek onu davet etti. Fakat asıl maksadı Resûl-i Ekrem’i zehirlemekti. Hz. Peygamber yanına Bişr b. Berâ’yı da alarak bu davete gitti. Ancak ilk lokmada yemeğe zehir karıştırıldığını anladı ve lokmasını yutmadan çıkardı. Bişr ise Hz. Peygamber’in huzurunda saygısızlık olur düşüncesiyle ağzına aldığı lokmayı zorla yuttu. Bazı rivayetlere göre hemen orada öldü; bir rivayete göre de zehirin tesiriyle bir yıl sonra vefat etti.

Hz. Peygamber müslüman olan her kabileye içlerinden birisini yeniden başkan tayin ederdi. Bişr’in mensup olduğu Benî Seleme kabilesinden bir heyet huzuruna geldiğinde de onlara başkanlarının kim olduğunu sormuş; onlardan, “Ced b. Kays’tır, ancak biraz cimricedir” cevabını alınca bu durumdan memnun kalmayan Hz. Peygamber, “Hangi hastalık vardır ki o, cimrilikten daha elem verici olsun! Hayır, sizin başkanınız Ced b.

Kays değil Bişr b. Berâ’dır” diyerek onu kabilesine başkan tayin etmiştir (Hâkim, III, 219-220).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 243, 296; II, 591, 678; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 103, 354; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 172; II, 107, 200, 202; III, 380, 570-571, 618; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1583-1584; III, 15; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr, Musul 1984, II, 34-35, nr. 1199-1204; Hâkim, el-Müstedrek, III, 219-220; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 145-146; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 183; a.mlf., el-Kâmil, II, 221; Nevevî, Tehzîb, I, 133-135; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 150; K. V. Zetterstéen, "Bişr", İA, II, 655; W. ʿArafat, "Bishr b. al-Barāʾ", EI² (Fr.), I, 1279.

Ali Yardım

BİŞR b. GĀNİM

(bk. EBÛ GĀNİM).

BİŞR b. GIYÂS

بشر بن غياث

Ebû Abdirrahmân Bişr b. Gıyâs b. Ebî Kerîme el-Merîsî el-Bağdâdî (ö. 218/833)

Cehmiyye ile Mürcie'nin görüşlerini benimseyen kelâmcı ve Hanefî fakihi.

Doğum tarihi ve yeri kesin olarak bilinmemektedir. Seksen yaşlarında vefat ettiğine ve Ebû Hanîfe'nin (ö. 150 / 767) öğrencisi olduğuna dair rivayetler doğru kabul edilirse 140 (757) yılından önce doğduğunu söylemek mümkündür. Kûfe'de veya Bağdat'ta doğmuş olması muhtemeldir. Soyu Hz. Ömer'in kardeşi Zeyd b. Hattâb'ın âzatlı kölelerinden birine dayanır. Bir rivayete göre ailesi Mısır'daki Asvân ile Nûbe arasında bulunan Meris köyünden, diğer bir rivayete göre ise Bağdat yakınlarındaki Derbü'l-Merîsî adını taşıyan bir bölgeden geldiği için Merîsî nisbesiyle anılmıştır. Hayatının ilk yıllarını Kûfe'de geçirdi ve tahsiline Ebû Hanîfe'nin derslerine devam etmekle başladı. Hocasının vefatından sonra Ebû Yûsuf'un derslerine devam etti. Hammâd b. Seleme ve Süfyân b. Uyeyne'den hadis okuyup rivayet etti (Hatîb, VII, 56). Hocası Ebû Yûsuf'un muhalefetine rağmen kelâm tahsiline başladı. Bu ilmi kimden ve ne zaman okuduğu kaynaklarda açıkça belirtilmemekle birlikte Basralı muhaddis Hammâd b. Zeyd'in (ö. 179 / 795) Bişr'i itikadî görüşlerinden ötürü tekfir etmesinden anlaşıldığına göre genç yaşta bu ilimle uğraşmaya başlamış ve bu dalda kısa zamanda şöhret kazanmıştı. Basra, Mekke ve Medine'ye seyahatler yaptı. Muhtemelen Hârûnürreşîd zamanında Bağdat'a gitti. Bu sırada Bağdat'a gelen İmam Şâfiî ile görüşüp fıkhî konularda onunla bilgi alışverişinde bulundu, itikadî ve fıkhî meselelerde münakaşalar yaparak kendisinden rivayette bulunanlar arasına girdi (Beyhakī, I, 229, 399-400). İlk defa Cehm b. Safvân'ın ortaya attığı halku'l-Kur'ân* görüşünü hararetle savunup yaymaya çalıştığı için Hârûnürreşîd tarafından takibata uğratıldı ve ölümle tehdit edildi. Bundan dolayı halifenin ölüm tarihi olan 193 (809) yılına kadar geçen uzun süre içerisinde saklanmaya mecbur kaldı. Aynı durum Halife Emîn zamanında da devam etti. Ancak

Me’mûn’un halife olmasıyla itibarlı bir mevkiye yükselerek ona danışmanlık yapmaya başladı. Me’mûn’un huzurunda birçok âlimle itikadî ve ilmî münazaralar yaptı. Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî el-Mekkî, Muhammed b. Mukatil er-Râzî, Ca‘fer b. Mübeşşir, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Sümâme b. Eşres, Ali b. Heysem bunlardan bazılarıdır. Halifenin nüfuzundan faydalanarak halku’l-Kur’ân görüşünü devletin resmî mezhebi haline getirmeye çalıştı ve mihne* devrinin ortaya çıkmasında büyük rol oynadı. Me’mûn’un amcası İbrâhim’in Bağdat’ı ele geçirdiği 201-203 yılları arasında hapsedildi. Me’mûn’a bağlı kuvvetlerin kumandanı Herseme, halku’l-Kur’ân konusu öne sürülerek çıkarılan karışıklıklar sırasında bir müddet Bişr’i hapsettiyse de daha sonra hapisten çıkmayı başardı ve ölümüne kadar halife nezdindeki itibarlı mevkiini korudu. Tarihçilerin çoğunlukla kabul ettiklerine göre 218 (833) yılında Bağdat’ta vefat etti. 216 ve 227’de öldüğünü rivayet edenler de vardır. Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Bişr’in halku’l-Kur’ân konusunda Muhammed b. Mukātil er-Râzî ile yaptığı münazarada yenik düştüğü için Me’mûn tarafından idam ettirildiğini kaydederse de (Usûlü’d-dîn, s. 54) bunu halife ile Bişr arasındaki dostlukla bağdaştırmak oldukça güçtür. Zâhid ve âbid bir Hanefî fakihi olmasına rağmen cenaze namazına devrin Ehl-i sünnet âlimlerinin katılmadığı nakledilir (Hatîb, VII, 66).

Sünnî kaynaklar Bişr’in itikadî mezhebi konusunda farklı bilgiler kaydederek onu Cehmiyye, Mu‘tezile, Cebriyye veya Mürcie’ye mensup bir âlim olarak gösterirlerse de Mu‘tezile âlimlerini tanıtan tabakat kitaplarında onun ismine rastlanmaz. Görüşlerinin çoğu Cehm b. Safvân’ın fikirleriyle benzerlik arzettiği için kaynakların büyük bir kısmı Bişr’i Cehmiyye’den kabul eder.

Sadece muhaliflerinin kitaplarından öğrenilebilen itikadî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: Sonsuz ve sınırsız bir varlık olan Allah “şey” olmadığından dünyada da âhirette de duyularla idrak edilemez. O gökte değil her yerdedir. Sıfatları zâtından ayrı olup hâdistir. Allah sadece ilim, kudret, irade ve halk sıfatlarıyla nitelendirilebilir. Sem‘, basar ve kelâm sıfatları ise O’na nisbet edilemez. Allah’ın bir şeyi işitmesi ve görmesi onu bilmesi demektir. Harflerin oluşturduğu lafızlardan ibaret olan Kur’an mahlûktur. İrade sıfatı zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayrılır. Fiilî irade itaatı emretmesi anlamında olup ilâhî fiillerde cârîdir. Zâtî irade, ilâhî fiillerle

kulların fiilleri dışında kalan her şeye şâmildir. Kulların fiillerini yaratan Allah'tır, bunların meydana gelişinde kulların hiçbir tesiri yoktur. Sorumluluğun kaynağını teşkil eden istitâat* fiille beraberdir. Vech, yed, kadem vb. haberî sıfatlar cüzi anlam taşıdıklarından te'vil edilmelidir. Âhirette Allah'ın görülmesi gözün idrakiyle ilgili bir olay olmayıp O'nun varlığı hakkında kesin bilgi sahibi olma anlamındadır (Buhârî, s. 121, 125; Dârimî, s. 359-363; Eş'arî, s. 515; İbn Hazm, III, 31, 81; Pezdevî, s. 116, 131, 252).

Hz. Peygamber zamanında yazıya geçirilmeyen ve uydurma birçok rivayetlerle karışan hadis literatürüne dayanarak belirlenmiş olan kabir azabı, Münker ve Nekir meleklerinin sorgulaması, mîzan ve sıratın mevcudiyeti gibi konulardaki itikadî inançlara güvenilmez; cennet ve cehennemin de şu anda yaratılmış olduğu söylenemez (Hatîb, VII, 58-66).

İman kalp ile tasdikten ibarettir, dil ile ikrar da bir tür tasdiktir. Amel ise imanın aslî unsurlarından değildir. Bundan dolayı büyük günah işleyen her mümin sonunda cennete girecektir. Zerre miktarı hayır işleyen kimse bunun karşılığını göreceğine göre (bk. ez-Zilzâl 99/7) kelime-i şehâdeti benimseyenin de bunun karşılığını görmesi gerekir. Küçük günahlar, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi büyüklerinden kaçınmakla affedilmez, ancak iyilik (hasenât) yapmakla bağışlanır. Esasen günahı büyük ve küçük diye kısımlara ayırmak doğru değildir, kulu Allah'a karşı âsi yapan her fiil büyük günahtır (Eş'arî, s. 143, 149). Küfür ise bir

hükmün inkârıdır, bundan dolayı puta tapmak küfür değil sadece küfür alâmetidir.

Bişr'in itikadî cephesi değişik akımlarca benimsenen görüşlerden teşekkül etmiştir. Mezhep tarihçilerinin onu farklı gruplara nisbet etmesi de bundan kaynaklanmış olmalıdır. Zira ilâhî sıfatlar ve âhiret halleriyle ilgili konularda Cehmiyye ile Mu'tezile'ye uymuş, kulların fiilleri ve iman-günah meselelerinde hemen hemen Ehl-i sünnet'in görüşlerini paylaşmıştır. Bu sebeple olacaktır ki onun görüşlerini savunan Merîsiyye fırkası İbn Hazm tarafından Mu'tezile'nin Ehl-i sünnet'e en yakın grubu olarak kabul edilmiştir (el-Fasl, II, 266).

Bişr'in bilinen en meşhur talebeleri Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr ile Yahyâ b. Kâmil el-Cahzerî'dir. Onun görüşlerini tenkit edenlerin başında Hanbelî âlimleri yer alır. Bu âlimler tenkitlerinde aşırı giderek kendisini zındık, mülhid ve kâfir olmakla suçlamışlardır. İbn Teymiyye Bişr'i te'vilcilik konusunda kelâmcıların babası olarak görür. Zira ona göre İbn Fûrek, Fahredin er-Râzî gibi meşhur kelâmcıların yaptıkları te'viller, Bişr'in Dârimî tarafından er-Red ʿale'l-Merîsî (en-Nakz ʿalâ Bişr el-Merîsî) adlı eserinde nakledilen te'villerinin aynısıdır (Mecmûʿu fetâvâ, V, 22-23). Bişr'in itikadî görüşlerini tenkit edenler arasında Ebû Yahyâ Mansûr b. Muhammed, Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî, Osman b. Saîd ed-Dârimî ve Ebû Abdullah b. Abdülhakem yer alır. Bu sebeple Abdülazîz b. Yahyâ'nın Kitâbü'l-Hayde'si (bk. Sezgin, I, 617) ile Dârimî'nin er-Red ʿale'l-Merîsî'si (İskenderiyye 1971) Bişr'in görüşlerini günümüze kadar ulaştıran iki önemli kaynaktır. Şâfiî ile yaptığı münazaraların bir kısmı da İbn Ebû Hâtim er-Râzî'nin Edebü'ş-Şâfiʿî'si ile Beyhakī'nin Menâkıbü'ş-Şâfiʿî'sinde mevcuttur. Bişr b. Gıyâs, fıkhî konuların çoğunda Hanefî mezhebine uymakla beraber eşek eti yemeyi câiz görmek, kur'ayı kumar telakki etmek, kazâ namazlarında tertibin şart olduğunu söylemek gibi bazı hususlarda cumhur*a muhalefet etmiştir.

Kaynaklarda Bişr b. Gıyâs'a atfedilmekle birlikte hiçbiri günümüze kadar ulaşmayan eserler şunlardır: el-Hucec, Kitâbü't-Tevhîd, el-İrcâʾ, er-Red ʿale'l-Havâric, el-İstitâʿa, er-Red ʿale'r-Râfıza, Küfrü'l-Müşebbihe, el-Maʿrife, el-Vaʿîd.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, Halku efʿâli'l-ʿibâd (ʿAkāʾidü's-selef içinde), s. 121, 123, 125, 129; Dârimî, er-Red ʿale'l-Merîsî (a.e. içinde), s. 357-365; Hayyât, el-İntisâr, s. 68; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VII, 577; Eş'arî, Makālât (Ritter), s. 140, 143, 149, 515; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 233; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 204; a.mlf., Usûlü'd-dîn, s. 25-26, 256, 308; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), II, 266; III, 31, 33, 81; IV, 80; Beyhakī, Menâkıbü'ş-Şâfiʿî (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1391 / 1971, I, 199-

206, 229, 399-400, 463; II, 330; İbn Ebû Hâtim, Edebü'ş-Şâfiʿî ve menâkıbüh (nşr. Abdülġānî Abdülhâlik), Haleb, ts. (Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî), s. 70, 175, 176, 187; Hatîb, Târîhu Baġdâd, VII, 56-67; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Usûlü'd-dîn (nşr. Hans Peter Lins), Kahire 1383 / 1963, s. 53, 54, 116, 131, 252; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 277; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, V, 22-23; a.mlf., Mecmûʿâtü'r-resâʾil, Beyrut 1392/1972, I, 436; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 199-202; Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudiyye, I, 447; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, II, 165; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 29; Keşfü'z-zunûn, I, 632; Brockelmann, GAL Suppl., I, 339; Sezgin, GAS, I, 616-617; M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, bk. İndeks; Ebü'l-Hayr Muhammed Eyyüb Ali, ʿAkıdetü'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâtürîdî, Dakka 1403 / 1983, s. 242; Carra de Vaux, "Bişr b. Gayyâs", İA, II, 655-656; a.mlf. v.dğr., "Bishr b. Ghiyath al-Marısı", EI² (İng.), I, 1241.

Ahmet Saim Kılavuz

BİŞR el-HÂFÎ

بشر الحافي

Ebû Nasr Bişr b. Hâris b. Abdirrahmân b. Atâ b. Hilâl el-Hâfî el-Mervezî (ö. 227 / 841)

İlk devir sûfîlerinden.

150 (767) veya 152 (769) yılında Merv'de doğdu. Merv'in ileri gelen ailelerinden birine mensuptur. İlk dinî bilgilerini aldıktan sonra hadis ilmine yöneldi ve bu alanda devrin sayılı muhaddislerinden biri oldu. Mâlik b. Enes, Şerîk b. Abdullah, Hammâd b. Zeyd, İbrâhim b. Sa'd, Fudayl b. İyâz ve Abdullah b. Mübârek gibi muhaddislerden hadis öğrendi. Ahmed b. Hanbel, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ahmed ed-Devrakī ve İbrâhim el-Harbî gibi âlimler de kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. Dârekutnî onun sika* bir râvi olduğunu, sahih olmayan hiçbir hadis rivayet etmediğini belirtmiştir (bk. Münâvî, I, 208). Kaynakların ortaklaşa verdikleri bilgilere göre Hâfî daha sonra bütün kitaplarını toprağa gömerek tasavvufa yöneldi ve dayısı Ali b. Harşam'ın sohbetlerine katıldı. Bu arada devrin sûfîlerinden Fudayl b. İyâz, Serî es-Sakatî, Ahmed b. Âsım el-Antâkî, Ebû Ali el-Cüzcânî ve Ebû Saîd el-Harrâz'la görüştü.

Tasavvufî kaynaklardaki bir menkıbeye göre, Bişr el-Hâfî'nin yolda bulduğu "besmele" yazılı bir kâğıdı itina ile temizledikten sonra levha haline getirerek muhafaza etmesi üzerine rüyasında duyduğu ilâhî bir ses, Allah'ın ismine göstermiş olduğu bu saygıya karşılık Allah'ın da onun adını dünya ve âhirette saygın kılacağını bildirmiş, bu şekilde zühd ve tasavvuf yolu kendisine açılmıştır (bk. Ebû Nuaym, VIII, 336; Münâvî, I, 210). Gerçekten tasavvufî kaynaklarda Bişr el-Hâfî adının "insanlar arasında bir peygamber adı gibi" hürmet gördüğüne, âhiretteki mertebesinin İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerinkinden daha üstün olduğuna işaret eden menkıbeler nakledilmiştir (bk. Ebû Nuaym, VIII, 337, 352; Münâvî, I, 208, 211). Kaynaklar Bişr'in hadis ilmiyle meşguliyetten vazgeçerek tasavvufa yönelmesinde, o dönemde büyük itibar gören bu alandaki

çalışmalarından dolayı kendisinde gurur ve kibir duygusu, şan ve şöhret arzusu hissederek bunlardan kurtulma düşüncesinin de etkili olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim rivayete göre, hadis ilmiyle ilgisini kesmemesini isteyen eski hocası ve arkadaşlarının, "Allah yarın senden, 'niçin Peygamber'in hadislerini nakletmedin?' diye sorduğunda ne cevap vereceksin?" şeklindeki sorularına şu karşılığı vermiştir: "Şunu diyeceğim: Sen bana nefse muhalefet etmeyi emrettin. Nefsim ise hadis rivayet etmeyi ve itibar görmeyi arzu etmekteydi. İşte bu yüzden ona muhalefet ettim" (Münâvî, I, 210).

Bişr'in "el-Hâfî" (yalınayak) lakabını alışı konusunda üç değişik rivayet vardır. Hücvîrî'ye göre müşahede* halinin kendisine hâkim olması sebebiyle ayağına hiçbir şey giymemiştir. Attâr'ın belirttiğine göre, "O yeryüzünü size bir döşek kıldı" (el-Bakara 2/22) âyetine işaretle, "Allah tarafından döşenmiş bir yerde ayakkabı ile gezilmez" diyerek yalınayak gezmeyi tercih etmiştir. İbnü'l-Mülakkın'ın verdiği bilgiye göre ise bir ayakkabı tamircisinin kendisine söylediği, "Ayakkabını tamir ettirmek için insanlara ne çok sıkıntı veriyorsun!" ifadesi üzerine ayakkabısını fırlatıp atmıştır.

Bişr'in tasavvufî düşüncesinde takvâ, verâ' ve nefse muhalefet konuları ayrı bir yer tutar. "Kırk yıldır canım kebap

istiyor, henüz onu elde edebilecek helâl para bulamadım" diyen Bişr, zühdün ancak hırs ve tamahtan arındırılmış bir gönülde barınabileceğini belirtmiş, sultanların şüpheli paralarla yaptırdığı çeşmelerden bile su içmemeye dikkat etmiştir. Geçimini örgücülük yaparak sağlardı. Abdullah b. Cellâ Bişr için, "Verâ' konusunda üstadımız odur" der (Zehebî, X, 471). Bişr el-Hâfî, rızâ, tevekkül ve teslimiyet gibi dinî terimlere tasavvufî yorum ve açıklamalar getiren ilk sûfîlerden biridir. A. Schimmel onu Hâris el-Muhâsibî'yi hazırlayan sûfîlerin başında saymaktadır.

Bişr el-Hâfî'nin tasavvufî hayatında iyilikleri gizleme, riya ve şöhretten kaçınma ilkesi, bir başka ifade ile Melâmî neşve önemli bir yer tutar. Bişr'e göre methedilmekten hoşlanmak, ruhî olgunluğa engel olması bakımından günah işlemekten daha zararlıdır. Şöhret arayan kimse âhiretin hazzına ulaşamaz. Yaşarken gösterişi seven insanlar öldükten sonra bile

cenazelerine çok kişinin katılmasını isterler. Kişi tanınmamasını ve bilinmemesini ganimet bilmelidir (İbnü'l-Mülakkın, s. 112).

Bişr'e göre üç grup sûfî vardır. Birinci grup hiç kimseden bir şey istemeyenlerdir, bunlara ruhanî denir. İkinci grup bir şey istemeyen, fakat verildiğinde kabul edenlerdir; bunlara orta halli (mutavassıt) denir; bu gibiler tevekkülle sükûn bulurlar. Son grup ise ibadetle meşgul olur, rızıklarını Allah'tan bekler ve arzularını yenmeye çalışırlar (Attâr, s. 172). Cömertlik de kişinin gönül hayatı açısından önemli ahlâkî bir esastır. Dinî konularda lâubali bir cömerti (şâtır) cimri sûfîye tercih eden ve cimriye bakmanın kalbe kasvet ve ağırlık verdiğini söyleyen Bişr, kişinin eli darda iken ikramda bulunmasını dünyanın en zor işlerinden biri olarak görmektedir. Bir gün onu soğuktan titrerken gören dostları bunun sebebini sorduklarında şu karşılığı almışlardı: "Fakir ve düşkünleri hatırladım, onlara yardım edecek kadar zengin olmadığımdan onların acılarını hiç olmazsa bu şekilde paylaşmak istedim".

Devrinin âlimlerini, dinî konularda gerekli hassasiyeti göstermeyip sadece elde ettikleri bilgileri başkalarına aktarmakla yetindikleri için tenkit eden Bişr'in Ahmed b. Hanbel ile dostluğu sürekli olmuştur. Halkın ihlâs, tevekkül ve rızâ ile ilgili sorularına cevap veren İbn Hanbel muhabbet ile ilgili soru soran bir kişiye, "Bunun cevabını Bişr'den isteyiniz. O hayatta iken benim bu soruya cevap vermem uygun olmaz" demiştir. Dönemin en canlı dinî tartışmalarından biri olan "Kur'an mahlûk mudur, değil midir" (bk. HALKU'l-KUR'ÂN) meselesinde İbn Hanbel tarafını tutan Bişr el-Hâfî'nin imanı ikrar, tasdik ve amel olarak tarif etmesi de onun, ameli imandan bir cüz sayan Hanbelî düşüncesine olan yakınlığını göstermektedir (Hücvîrî, s. 421; Câmî, s. 102). Ayrıca Hanbelîler'den İbnü'l-Cevzî'nin Menâkıbü Bişri'l-Hâfî adıyla bir eser kaleme almasının sebebini de bu fikrî yakınlığa bağlamak mümkündür.

Fıkhî konularda Süfyân es-Sevrî mezhebine tâbi olan Bişr (İbn Hacer, I, 445) devrindeki sûfîleri de tenkit etmiş, özellikle dinî esaslara riayette titizlik göstermeyen, takvâ yerine mârifet konularına ağırlık veren, istikamet yerine kerameti esas alan sûfîlere karşı çıkmıştır. Tasavvufî terbiye gören dervişlerin seyahat etmelerini tavsiye eden sûfîlerden biri olan Bişr'e kaynaklarda Kitâbü'z-Zühd (Kitâbü't-Tasavvuf) adlı bir eser (bk.

Sezgin, I, 683) ile bazı manzumeler isnat edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 22; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 184; Sülemî, Tabakāt, s. 39; Ebû Nuaym, Hilye, VIII, 336, 337, 352; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 73-77; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Jukovski), s. 130, 421; Herevî, Tabakāt, s. 85-86; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâʾ, s. 172; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-safve, II, 325; İbnü'z-Zeyyât, et-Teşevvüf, Rabat 1984, s. 33, 81, 94, 123, 139; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 331-332; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 274; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 469-477; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 297; İbnü'l-Mülakkın, Tabakātü'l-evliyâ, s. 109-119; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, I, 444-445; a.mlf., Takrîbü't-Tehzîb, I, 98; Câmî, Nefehât, s. 102; Şa'rânî, et-Tabakât, I, 62; Münâvî, el-Kevâkib, I, 208-211; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 460; Ma'sum Ali Şah, Tarâʾik, II, 184-188; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 232; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 2-6; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 46; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, I, 367; Sezgin, GAS, I, 683; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 265; Schimmel, Tasavvufun Boyutları, s. 44; "Bişr", İA, I, 656; F. Meir, "Bishr al-Hafî", EI² (İng.), I, 1244-1246.

Mustafa Kara

BİŞR b. HAKEM

بشر بن الحكم

(ö. 238/852-53)

Meşhur hadis hâfızı Abdurrahman b. Bişr’in babası, Buhârî ile Müslim’e hocalık yapan muhaddis.

(bk. ABDURRAHMAN b. BİŞR).

BİŞR b. MANSÛR

بشر بن منصور

Ebû Muhammed Bişr b. Mansûr es-Selîmî (ö. 180/796)

Tanınmış zâhid ve muhaddis.

Sem‘ânî ve İbnü’l-Esîr onu Ezd’in kollarından Benî Süleym’e nisbetle Süleymî diye anarken Zehebî ve İbn Hacer Bağdat yakınlarında bir yer olan Selîm’e nisbetle Selîmî nisbesini tercih etmişlerdir. Ayrıca Basrî ve Ezdî nisbeleriyle de tanınır. Eyyûb es-Sahtiyânî, Süfyân es-Sevrî, İbn Cüreyc ve Âsım el-Ahvel gibi râvilerden hadis rivayet etti. Kendisinden de oğlu İsmâil, Bişr el-Hâfî, Abdurrahman b. Mehdî, Süleyman b. Harb, Ali b. Medînî ve Fudayl b. İyâz’ın da dahil olduğu otuzdan fazla râvi hadis nakletti. Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere muhaddisler tarafından güvenilir bir râvi kabul edilen Bişr b. Mansûr’un rivayetleri Sahîh-i Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin sünenleri, Ebû Nuaym’ın Hilye’si gibi çeşitli kaynaklarda yer almıştır.

Kaynaklar’da Bişr’in günde beş yüz rek‘at namaz kıldığı, dönemindeki âbid ve zâhidlerin en faziletlisi olduğu, önceden hazırladığı kabrinin başında Kur’ân-ı Kerîm’i hatmettiği ve Kur’an’ın üçte birini her gün kendine vird* edindiği rivayet edilir. Abdurrahman b. Mehdî, Ali b. Medînî gibi meşhur muhaddisler Allah korkusu ve gönül zenginliği hususunda Bişr b. Mansûr’un bir benzerini görmediklerini belirtirler.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, II, 84; Ebû Nuaym, Hilye, VI, 239-243; Sem‘ânî, el-Ensâb, VII, 123-124; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve, III, 376-377; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, II, 133-134; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, IV, 151-154; Zehebî,

Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 325; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 359-361; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, I, 459-460; a.mlf., Takrîbü't-Tehzîb, I, 101.

İrfan Gündüz

BİŞR b. MERVÂN

بشر بن مروان

Ebû Mervân Bişr b. Mervân b. el-Hakem el-Ümevî (ö. 75 / 694)

Emevî Halifesi Mervân b. Hakem'in üçüncü oğlu.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Babası Mervân b. Hakem terbiyesini büyük oğlu Abdülazîz'e tevdi ettiğinden çocukluk ve gençlik yılları onun

yanında geçti. Genç yaşta Mercirâhit Savaşı'nda sancaktarlık yaptı (684). Aynı yıl babası Mervân ile birlikte Mısır seferine katıldı ve oraya vali tayin edilen kardeşi Abdülazîz'in yanında kaldı. Fakat bir süre sonra iki kardeşin arası açıldı ve Bişr muhtemelen Suriye'ye döndü. Babasından sonra hilâfet makamına geçen ağabeyi Abdülmelik, Mus'ab b. Zübeyr'e karşı düzenlediği seferden sonra Katan b. Abdullah el-Fârisî'yi Kûfe valiliğinden azledip yerine Bişr b. Mervân'ı tayin etti (71 / 690-91). Abdülmelik 692'de Hâricîler'e karşı başarı sağlayamadığı için azlettiği Hâlid b. Abdullah b. Hâlid'in yerine Basra valiliğini de ona verdi. Bir yıl sonra Bişr, Amr b. Hureys el-Mahzûmî'yi Kûfe'de vekil bırakıp Basra'ya gitti. Bu sırada Ezrakī Hâricîleri'ne karşı savaşan birliklerin de başkumandanı idi. Halifeden, bu görevi hiç sevmediği Mühelleb'e devretmesine dair emir alınca çok üzüldü. Çünkü bu görevin Ömer b. Ubeydullah b. Ma'mer'e verilmesini istiyordu. Bu sebeple son derece hissî davranarak Kûfe kuvvetlerinin kumandanına Mühelleb'in faaliyetlerini sekteye uğratmasını tavsiye etti ve Mühelleb'i zor durumda bıraktı. Basra ve Kûfe valilikleriyle yetinmeyerek Abdülmelik'e yazdığı bir mektupta bir elinin Irak ile meşgul olduğunu, fakat diğer elinin boş kaldığını ifade edince halife Haremeyn ile Yemen valiliğini de ona verdi. Ancak Bişr bu tayin fermanı eline geçmeden hastalandı ve kırk küsur yaşında iken Basra'da öldü. Onun genç yaşta ve beklenmedik bir anda ölümü askerler arasında panik yarattı ve kütleler halinde dağılmalarına sebep oldu. Halife Abdülmelik b. Mervan bu tehlikeli vaziyeti düzeltmek gayesiyle Irak yöresinin idaresini meşhur kumandan

Haccac b. Yusuf es-Sekāfî'ye tevdi etmek mecburiyetinde kaldı.

Bişr yumuşak huylu, müsâmahakâr, cömert, mûsikiden ve eğlenceden zevk alan, zarif ve edip bir insandı. Şiir yazmayı severdi. İhsan ve bağışlarıyla şairlerin gönlünü kazanmıştı. Ferezdak, Cerîr, Eymen b. Hureym gibi meşhur Arap şairleri kasidelerinde onu övmüşlerdir. Halk hiçbir engelle karşılaşmadan huzuruna çıkıp derdini anlatabilirdi. Tenkit edilen yegâne davranışı, bayram namazlarında ezan okutmak gibi dinî merasimlerde ihdas ettiği bazı yeniliklerdir. Tarihçiler ondan Basra'da ölen ilk emîr olarak söz ederler.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, V, 59; VI, 64; VII, 128; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 354-355, 571; a.mlf., eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 420, 453; Belâzürî, Ensâb, V, 139, 140, 164, 166, 180, 303, 335, 338, 346, 351, 354, 374-376; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1297-1301, 1303-1304, 1439; Ya'kūbî, Târîh, II, 258, 272; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 164, 169, 171, 173, 178, 193-197, 201, 202, 210, 259; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), III, 117-118; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 285, 331, 343, 344, 347, 363-365, 373, 380, 381; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, V, s. 213-217; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 145-146; Safedî, el-Vâfî, X, 152-153; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 7; İbnü'l-İmâd, Şezerât, I, 83; Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, Beyrut, ts. IV, 117; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 98, 105, 107, 108; B. Lewis, Islam, London 1974, s. 23; Abdülmün'im Mâcid, et-Târîhu's-siyâsî li'd-devleti'l-ʿArabiyye: ʿasrü'l-hulefâʾi'l-Emeviyyîn, Kahire 1982, s. 128, 148; Hudarî, Muhâdarât (Emeviyye), s. 154-155; H. Lammens, "Bişr", İA, II, 656; L. Veccia Vaglieri, "Bishr b. Marwān", EI² (İng.), I, 1242-1243.

Abdülkerim Özaydın

BİŞR b. MUFADDAL

بشر بن المفضل

Ebû İsmâîl Bişr b. el-Mufaddal b. Lâhik er-Rakaşî el-Basrî (ö. 187/803 [?])

Hadis hâfızı.

Kuzey Arabistan’da yaşayan Benî Rakāş’ın mevlâ*sı olduğu için er-Rakaşî diye anılır. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Başta babası olmak üzere Muhammed b. Münkedir, Humeyd et-Tavîl, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî gibi muhaddislerden hadis okudu. Kendisinden de Müsedded b. Müserhed, Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel ve Amr el-Fellâs gibi tanınmış muhaddisler hadis rivayet ettiler. Ahmed b. Hanbel’in Basralı muhaddisler arasında adâlet* ve zabt* bakımından varılacak en yüksek mertebede olduğunu söylediği Bişr, hadis münekkidi Yahyâ b. Maîn tarafından da Basra’nın en güvenilir muhaddislerinden biri diye gösterilmiştir. Rivayet ettiği hadislerde hiç yanılmayan iki kişi bulunduğunu söyleyen Ebû Dâvûd, Bişr b. Mufaddal ile İbn Uleyye’nin adlarını zikretmiş, diğer münekkitler de onun güvenilir bir râvi olduğunda ittifak etmişlerdir. Talebesi Ali b. Medînî, Bişr’in gün aşırı oruç tuttuğunu ve her gün 400 rek‘at namaz kıldığını söylemektedir.

Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan ve Hz. Osman taraftarlarından (Osmâniyye) olduğu kaydedilen Bişr b. Mufaddal’ın seksen yıllık bir ömürden sonra 187’de (803; veya 186/802) vefat ettiği bildirilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VII, 290; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakāt (Zekkâr), I, 541-542; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, II, 84; el-Cerh ve’t-ta‘dîl, II, 366; Sem‘ânî, el-Ensâb, VI, 146-147; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, I, 309-310;

a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 36-39; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, I, 458-459.

M. Yaşar Kandemir

BİŞR b. MU‘TEMİR

بشر بن المعتمر

Ebû Sehl Bişr b. el-Mu‘temir el-Hilâlî el-Bağdâdî (ö. 210 / 825)

Mu‘tezile'nin Bağdat ekolünün kurucusu, tevellüd nazariyesinin mûcidi ve Bişriyye'nin reisi, edip.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Bağdat'ta doğduğu rivayet edilir. Aslen Kûfeli olup Bağdat'a sonradan gittiğini söyleyenler de vardır. Bağdat'ta köle ticaretiyle uğraşan ve cüzzamlı bir şair olan Bişr, gençliğinde Basra'ya gidip Vâsıl b. Atâ'nın arkadaşlarından Bişr b. Saîd, Ebû Osman ez-Za‘ferânî ve Muammer b. Abbâd es-Sülemî'den Mu‘tezile mezhebinin esaslarını öğrendi. Daha sonra Bağdat'a değişik fikirlerle dönerek Mu‘tezile'nin Bağdat ekolünü kurdu ve fikirlerini yaymaya başladı. Ebû Mûsâ b. Sabîh el-Murdâr, Sümâme b. Eşres, Ahmed b. Ebû Duâd, Ca‘fer b. Harb ve Ca‘fer b. Mübeşşir onun görüşlerini benimseyen meşhur simalardandır. Bişr, Abbâsî veziri Fazl b. Yahyâ el-Bermekî ile iyi ilişkiler kurdu; Halife Me'mûn'dan himaye gördü; Merv'de Ali er-Rızâ'yı hilâfetin vârisi ilân eden vesikayı imzalayanlar arasında yer aldı. Muhtemelen Bermekî ailesinin iktidardan düşmesinden sonra, Hakem Olayı'nda Hz. Ali'nin haklı olduğunu savunduğu için Şiîlik'le suçlanarak Mu‘tezile'ye karşı olan zamanın halifesi Hârûnürreşîd tarafından hapsedildi. Hapiste iken görüşlerini müdafaa için pek çok şiir yazdı. Bu şiirlerin ilim meclislerinde rağbet görüp okunması ve taraftarlarının çoğalması üzerine halife, Bişr'i serbest bıraktı. Ölüm tarihi ihtilâflı olmakla birlikte kaynakların çoğu 210'da (825) vefat ettiğini kaydeder.

Bişr hem kelâmcı hem de şair olarak ün kazanmıştır. Kelâmcılığını ortaya koyan ve itikadî görüşlerini ihtiva eden birçok eseri olduğu kaydediliyorsa da bunların

hiçbiri günümüze kadar gelmemiştir. Bu sebeple onun kelâmî görüşlerini sadece muhaliflerinin kitaplarından öğrenebilmekteyiz. Temelde

Mu‘tezile’nin görüşlerini benimseyen Bişr bazı konularda Basra ekolünden farklı düşünmüştür. Meselâ tevellüd nazariyesini ilk defa ortaya atan odur. Birçok kelâm problemiyle ilgilenmekle birlikte daha çok insanın sorumluluğu üzerinde durmuş ve tevellüd nazariyesiyle bu sorumluluğun sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Ona göre insanın iradesiyle yapmış olduğu bir fiilden başka birtakım fiiller doğar ki buna tevellüd denir. Meselâ kapıyı açmak isteyen insanın anahtarı kilide sokması ve çevirmesi onun iradesiyle meydana gelen bir fiildir. Fakat anahtarın dili vasıtasıyla kapının açılması insanın iradesiyle doğrudan doğruya yaptığı fiilin dışında bir olaydır. İşte bu dolaylı olay tevellüddür. Bişr’e göre anahtarın hareketine sebep olan insan, yaptığı fiilin doğuracağı sonuçları önceden bildiği için sorumlu olmalıdır. Bişr, temel felsefesini tevellüd nazariyesi üzerine kurduğundan, duyu organlarıyla edinilen bilgileri zorunlu idrakler olarak kabul eder. Görmek, işitmek, tatmak gibi duyumlar birer araz olup mekanik bir tarzda meydana gelirler. Aklın idraki de duyular gibi otomatiktir. Erginliğe ulaşan her insanda akıl, vahiy desteği olmadan da iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini birbirinden ayırabilir. Buna rağmen insanın iyi veya kötü davranması iradesiyle ilgili bir problemdir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, IX, 12; ayrıca bk. TEVLÎD). Bişr’in görüşleri arasında zikredilen bir problem daha vardır ki bu da insanın mesuliyetiyle ilgili sayılabilecek olan çocukların fiilleridir. Ona göre çocuk yaptığı işlerden sorumlu değildir. Bununla birlikte Allah dilerse ona azap edebilir; fakat sorumlu olmayana verilecek bir ceza zulüm sayılacağından Allah hakkında böyle bir ifadeyi kullanmak uygun değildir (a.g.e., VI/I, s. 128).

Bişr b. Mu‘temir ruh ve bedenin ayrı ayrı hayata sahip olduklarını, bir fiilin meydana gelmesinde her ikisinin de etkisi bulunduğunu savunmuş, bu sebeple insan fiillerinden doğan sorumluluğun hem ruh hem de bedene ait olacağını söylemiştir (a.g.e., XI, 310, 335). Onun üzerinde durduğu ve sorumlulukla ilgisini incelediği diğer bir konu da kebîre* problemidir. Günah işleyen kimse bir daha o günahı işlememek şartıyla tövbe etmelidir ki tövbesi kabul edilsin. Tövbeden sonra günah işleyen, hem birinci hem de ikinci günahın cezasını çekecektir. Zira ikinci defa günaha dönmek sorumluluk duygusuyla bağdaşmaz.

Allah’ın varlığının, insan için sağlam bir rehber olan akıl yardımıyla canlılar âleminden istidlâl edilmesi gerektiğini söyleyen Bişr bu konuda

birçok şiir yazmıştır. Ayrıca o ilâhî iradenin sınırını daraltan i‘tizâlî görüşlere karşı çıkar. Zira irade biri zâtî, diğeri fiilî olmak üzere iki yönlü bir sıfattır. Zâtî sıfat olan irade Allah'ın bütün ilâhî fiilleri ve kulların bütün itaatlarını dilemesi demektir. Çünkü bir âlimin iyi ve uygun olanı bilip de onu dilememesi câiz değildir. Allah iyi ve uygun olan bütün hususları bildiğine göre bunların vuku bulmasını ezelde dilemiştir. Fiilî sıfat olan irade ise Allah'ın kendi fiilini yaratmasıdır. Fiilî irade sıfatıyla kulların fiillerini dilemesi de onları emretmesi demektir (a.g.e., VI / II, s. 3). Bişr, irade sıfatına bağlı bir problem olan aslah (Allah'ın kul için en iyi ve faydalı olanı yaratması) fikrini de reddeder. Çünkü Mu‘tezile'nin aslah prensibi kabul edilecek olursa Allah'ın bütün insanları cennette yaratıp orada yaşatması gerekirdi. Bu şekilde aslah fikrini kabul etmediği, insanlar hakkında en faydalı ve iyi olanı yaratmanın Allah için bir vazife değil O'nun insanlara bir lutfu olduğunu düşünmesi sebebiyle "ashâbü'l-lutf"tan sayılan (a.g.e., XIII, 200) Bişr b. Mu‘temir, Allah'ın kullarına lutufta bulunmasının da bir zorunluluk olmadığını söyler. Zira bu düşünce Allah'ın kudret ve iradesinin sınırlı olduğunu hatıra getirmektedir. Eğer bu Allah'a vâcip olsaydı âlemde O'na isyan eden hiçbir kulun bulunmaması gerekirdi. Çünkü Allah her mükellefe iyiyi, güzeli ve yapması gerekli olanı tercih etmesini sağlayacak lutufta bulunmaya muktedirdir. Fakat bu lutfu ihsan etmemiştir. Çünkü insanı akıl ve peygamber vasıtasıyla iman etmeye muktedir kılmıştır. İnsanların bir kısmının itaatkâr, bir kısmının âsi olduğu dikkate alınınca lutfun Allah'a vâcip olmadığı sabit olur (Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 520, 798). Bişr, bu görüşlerinden dolayı Kadî Abdülcebbâr tarafından tenkit edilir.

Onun diğer bazı kelâmî görüşleri de şunlardır: İstitâat (fiili meydana getiren güç) bedenin noksansız ve sağlıklı olması demek olup hem fiilden önce hem de fiille beraber insanda vardır. Allah'ın kelâmı gerçekten işitilemez, sayfalarda yazılı bulunan metinlere ancak mecazi mânada Allah kelâmı denilebilir. Kabir azabı haktır. Amellerin tartılması (vezn) mecazi anlamda olup hüküm vermek demektir. Sırat ise mecazi değil gerçek mânada kabul edilmelidir. Cennet ve cehennem halen yaratılmıştır. Aralarındaki anlaşmazlıklarda Hz. Ali haklı, Muâviye ve taraftarları haksızdır (Tritton, s. 97-100).

Bişr'in itikadî görüşlerini kabul edenlere Bişriyye denilmiştir. Bu gruba

bağlı olan ve yukarıda sözü edilen talebeleri daha sonra Sümâmiyye, Caʻferiyye, Murdâriyye adlı fırkaların kurucuları olarak tanınmıştır.

Bişr b. Muʻtemir kelâm ilminde önemli bir şahsiyet olduğu kadar edebiyat, şiir ve belâgatta da büyük bir mevkiye sahiptir. Câhiz onu belâgat ilminin kurucusu kabul eder (el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 94). Bişr belâgat ilminin kaidelerinden ilk defa söz eden bir kişidir. Bazı mübalağalı rivayetlerde 40.000 beyitlik, diğer bazılarında ise 300 sayfalık divanı bulunduğu bildirilir. Allah’ın yaratıklardaki hikmetlerini dile getirdiği şiirlerinin çoğu dinler ve mezheplerle ilgili olup öğretici (didaktik) mahiyettedir. Belâgat hakkındaki görüşlerini Câhiz’in ondan naklettiği Sahîfe’den öğrenmekteyiz. Ona göre şiir veya yazı yazmak için uygun vakit seçilmeli, zihin dinlenmiş olmalı, telaffuzu ve anlaşılması kolay kelimeler seçilmeli, cümleler konuya ve maksada uygun düşmeli, üslûp çekici olmalıdır. Bu nitelikte yazı yazma kabiliyeti olmayan kimseler ise başka sahalara yönelmelidirler (Câhiz, I, 94-100).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 94-100; Hayyât, el-İntisâr, s. 52, 53, 63; Eşʻarî, Makālât (Ritter), s. 618-620; Malatî, et-Tenbîh ve’r-red, s. 38; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 185-205; Kadî Abdülcebbâr, Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 520, 798; a.mlf., el-Muġnî, VI / I, s. 128; VI / II, s. 3; IX, 12; XI, 310, 335; XIII, 4, 200; Bağdâdî, el-Farķ (Abdülhamîd), s. 156-158; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), I, 385; III, 34; V, 63, 69; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 64-65; Zehebî, Aʿ lâmü’n-nübelâ ʾ, X, 203; İbnü’l-Murtazâ, Tabakatü’l-Muʿ tezile, s. 52-54; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, II, 33; Zühdî Hasan Cârullah, el-Muʿ tezile, Kahire 1947, s. 94, 106, 107; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 223, 279; A. S. Tritton, İslam Kelamı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 97-100; Adnan Ubeyd el-Ali, “Bişr b. el-Muʿ temir: şiʿ ruhû ve sahîfetühü’l-belâgiyye”, Mecelletü Maʿ hedi’l-mahtûtâti’l-ʿ Arabiyye, XXXI / 2, Küveyt 1987, s. 503-541; Ahmed Bedevî, “Mektebetü’n-Nakdi‘l-edebî fi’l-lugati’l-ʿ Arabiyye: sahîfetü Bişr b. el-

Muʿtemir", ME, XXXIII / 7 (1961), s. 828-836; Carra de Vaux, "Bişr", İA, II, 656; Albert N. Nader, "Bishr b. al-Muʿtamir", EI² (İng.), I, 1243-1244.

Cihat Tunç

BİŞR b. VELÎD

(bk. KİNDÎ, Bişr b. Velîd).

BİŞRİYYE

البشريّة

Mu‘tezile’nin Bağdat ekolünü kuran Bişr b. Mu‘temir’in (ö. 210/825) görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. BİŞR b. MU‘TEMİR).

BİTİK

Eski Türkçe'de kitap, mektup, yazı; hüküm, emirnâme anlamlarında kullanılan bir terim.

Türkçe'nin eski metinlerinden, bitimek "yazmak" fiil kökünün bitigü "kalem, divit" gibi bir türevi olduğu anlaşılan bitig/bitik "yazılmış (şey)" çeşitli lehçelerde "yazı, kitâbe, mektup, belge, kitap, muska; emir, hüküm, ferman" anlamlarında kullanılmış ve bundan da bitikçi "kâtip", bitikli(g) "yazılmış nesne sahibi", bitiklik "yazı yazılmak için hazırlanan şey" gibi yeni türevler elde edilmiştir (bk. Dîvânü lugati't-Türk Tercümesi: Dizin, IV, 95-97; Kutadgu Bilig III: İndeks, 93-95). Kelimenin ve türediği bitimek kökünün etimolojisi kesin olarak bilinmemekte, Çince bit/piet "yazı fırçası"; Samoyetçe pādā- "yazmak, nakşetmek"; Toharca pīde "o yazdı", pīdaka "belge"; Sanskritçe pitaka ve Grekçe pittakion "kitap kutusu (dolabı)" gibi kelimelerle karşılaştırılmaktadır (geniş bilgi için bk. Doerfer, II, 262-264).

Eski Türk devletlerinden Tabgaçlar'da bitekçinler, Göktürkler, Türgiş ve Uygurlar'da bitegci ve ılımgalar, devlet meclislerinde görevli kâtipler olarak özellikle dış politika ile ilgili alınan kararları yazmak ve yürütmekle görevli idiler (Kafesoğlu, s. 266).

Yûsuf Has Hâcib, Karahanlılar'da resmî yazışmaları idare eden büronun âmiri olarak bitigi ılımgayı zikretmekte, bu görevlinin aynı zamanda hükümdarın sır kâtibi olduğunu belirtmektedir. Nitekim onun, "Eğer kendin bitigci ılımga olursan gönül sırrını iyi muhafaza et, ağzından söz kaçırma" beyti de bu görüşü doğrulamaktadır (Genç, s. 258-259).

Kelime muhtemelen Uygur kâtipleri tarafından Moğolca'ya sokulmuş, böylece Moğol ve İlhanlı devletlerinde bir terim olarak yaygın şekilde kullanılmıştır.

İlhanlılar'da merkez teşkilâtında görevli olup ferman, berat, mektup gibi resmî belgeleri yazan ve bunları defterlere kaydedenlere bitikçi ve yine

“kâtip” anlamına bahşı denilirdi. İlhanlı divanında ferman ve emirler genellikle gönderildiği milletin dilinde yazılırdı. Böylece bu divanda Arapça, Farsça, Türkçe, Moğolca bilen ve bu dillerde hükümler yazan geniş bir bitikçiyân ve bahşıyân zümresi bulunmakta idi. Ayrıca bu devlette taşrada arazi tahririnde görevli kâtiplere de vilâyet bitikçileri denilmişti. Vilâyet bitikçileri mîrî emlâkin tesbitinde, gelirinin toplanması ve sarfedilmesinde, ayrıca terekenin taksiminde görevli idiler. Bunların beratlarında “mîrî emlâkin emin bitikçileri” olduğu belirtilmekteydi.

İlhanlılar’daki uluğ bitikçi ise dîvân-ı kebîr-i İlhânî’nin başkâtibi, divan sekreteryasının başkanı idi. Divandan çıkan çeşitli yazışmalarla divanın gelir ve gider defterlerinin tutulması onun kontrolü altında yapılırdı. Merkezî divandaki bitikçi ve bahşıyân denilen kâtiplerin ve eyalet divanındaki bitikçilerin seçimi uluğ bitikçiye aitti.

Selçuklu ve Beylikler döneminde de biti ve bitik kelimeleri “ferman, berat” anlamında yaygın olarak kullanılmıştır. Anadolu beyliklerindeki statüyü sık sık yansıtan erken dönem Osmanlı tahrirlerinde Anadolu beyliklerinden ellerinde bitileri bulunanlara sıkça işaret edilmektedir. Bu kaynaklarda aynı anlamda berat, tevkī‘, nişan kelimeleri de yan yana kullanılmaktadır.

Altın Orda, Kırım ve Türkistan hanlarının çıkardıkları bitik ve yarlıklardan bugün Topkapı Sarayı Müzesi’nde bulunanları inceleyen A. Nimet Kurat bunların çeşitli özellikleri üzerinde durmuştur. Kurat bunların Osmanlı padişahlarının çıkardığı “nâme-i hümâyun”lara benzediğini belirtmektedir.

Osmanlılar’ın ilk dönemlerine ait berat, ferman, mülknâme gibi belgeleri için biti tabiri kullanılmıştır. Orhan Gazi’nin 759 (1358) tarihli beratında, “bu biti hükmü oldur ki”; “bitiyi görenler biti üzre itimad kılsınlar”; “bu bitiyi hakikat bilsinler” ibareleri yer aldığı gibi daha sonra Çelebi Mehmed, II. Murad ve Fâtih Sultan Mehmed devirlerinde de çeşitli belgelerde “bitiyi mütalaa kılalar”; “biti tahkik bilüp”; “eline biti virildi ki” ifadeleri yer almaktadır. Ancak kelimenin kullanılışına Fâtih’ten sonraki dönemde pek rastlanmadığı, XVI. yüzyıldan itibaren de tamamen terkedildiği, onun yerini berat, nişan, alâmet kelimelerinin aldığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi: Dizin, IV, 95-97; Türk Lugatı, I, 830; Doerfer, TMEN, II, 262-264; Räsänen, Versuch, s. 77; Clauson, Dictionary, s. 303; Akdes Nimet Kurat, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivindeki Altınordu, Kırım ve Türkistan Hanlarına Ait Yarlık ve Bitikler, İstanbul 1940, tür.yer.; Uzunçarşılı, Medhal, tür.yer.; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 279-281, 283, 285, 287; a.mlf., "Tuğra ve Pençeler ile Ferman ve Buyruldulara Dair", TTK Belleten, V/17-18 (1941), s. 119, 132, 137-138; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Ankara 1954, s. 169; Kānunnâme-i Sultânî ber-Mûceb-i Örf-i Osmânî (nşr. R. Anhegger – Halil İnalcık), Ankara 1956, tür.yer.; Reşid Rahmeti Arat, Kutadgu Bilig III: İndeks (nşr. Kemal Eraslan v.dğr.), İstanbul 1979, s. 93-95; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, tür.yer.; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1984, s. 85, 266, 324; Kraelitz, "İlk Osmanlı Padişahlarının Isdar Etmiş Oldukları Bazı Beratlar", TOEM, sy. 38 (1330), s. 343-350; Talât Tekin, "Kuzey Mogolistan'da Yeni Bir Uygur Anıtı: Taryat (Terhin) Kitabesi", TTK Belleten, XLVI/ 184 (1983), s. 806-807, 809, 827.

Mehmet İpşirli

BİTİKÇİ

(bk. NİŞANCI).

BİTLİS

Doğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Dicle'nin kollarından olan Botan suyuna karışan Bitlis çayının Güneydoğu Toroslar arasında açtığı dar ve derin bir vadide, deniz seviyesinden 1400-1450 m. yükseklikte kurulmuştur. Bitlis'in burada kurulmuş olması ve tarih boyunca eksilmeyen önemi bu yerin coğrafî özellikleriyle yakından ilgilidir. Zira Doğu Anadolu ile Güneydoğu Anadolu'yu birbirinden ayıran Güneydoğu Toroslar geçilmesi hemen hemen imkânsız bir engel halindedir. Halbuki Bitlis şehri, bu dağlık engeli nisbeten darlaşmış olduğu bir sahada yaran bir vadi üzerinde yer almıştır. Bitlis el-Cezîre düzlüklerini Doğu Anadolu'nun merkezî platolarına, oradan İran ve Kafkasya'ya bağlayan ve Güneydoğu Toroslar'ı aşan yol üzerinde bulunmasından dolayı eskiden beri ticaret kervanlarının

güzergâhı olmuş, ayrıca sürüleriyle birlikte kuzey-güney istikametinde mevsimlik göçler yapan insan kütleleri de mecburi olarak bu tabii koridor üzerinden geçmek zorunda kalmışlardır. Bu önemli geçidi kontrol altında tutan muazzam ve heybetli Bitlis Kalesi de, bugünkü şehrin batısında Bitlis çayı ile bu çayın sağdan (batıdan) aldığı bir kolu (Kömüs deresi) arasında kalan ve iki vadiye de dik bir şekilde inerek korunmalı bir alan oluşturan dar bir sırt üzerinde kurulmuştur.

Bitlis şehrinin nüvesini teşkil eden kalenin yerinde ilk defa kimlerin yerleşmiş olduğu bilinmemektedir. Yalnız bütün eski kaynaklarda tekrar edilen bir efsaneye göre bu kaleyi Büyük İskender'in emri üzerine onun kumandanlarından Badlîs kurmuş ve şehrin bugünkü adı da bu kumandanın adından gelmiştir. Kale günümüze gelinceye kadar birkaç defa tamir görmüş, hatta bazı kereler tamamen tahrip edildiği için yeniden yapılmıştır. İskender döneminden sonra Selefkiler'e geçen Bitlis, daha sonra da Sâsânîler'le Romalılar arasında sık sık el değiştirmiştir. Roma İmparatorluğu'nun 395'te ikiye bölünüşünden sonra da Doğu Roma sınırları içerisinde kalmıştır.

Şehir Halife Ömer zamanında el-Cezîre fâtihi İyâz b. Ganm tarafından fethedildi (641); Bitlis hâkimi Ahlat'tan alınan haraç kadar haraç vermeyi kabul etti. Daha sonra Bizans ile müslüman Araplar arasında birkaç defa el değiştiren Bitlis, Sugūr ve Avâsım bölgelerinde yer alıyordu. Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân zamanında kardeşi Muhammed b. Mervân tarafından el-Cezîre valiliği topraklarına dahil edilen ve valiliğin Diyarbekir âmilliğine bağlanan Bitlis daha sonra Abbâsîler döneminde Diyarbekir'e hâkim olan Hamdânîler ve Mervânîler'e bağlı olarak idare edildi.

Bitlis X. yüzyılda Bizans ile Mervânî devletleri arasında bir sınır şehri oldu. XI. yüzyılda Türkmen akınları bu yöreye de ulaştı ve 1047'de şehir Selçuklu hâkimiyetine girdi, fakat yine Mervânîler'in elinde bırakıldı. Bu Türk taarruzundan bir yıl önce buradan geçmiş olan İranlı seyyah ve şair Nâsır-ı Hüsrev Bitlis'te çok bal üretildiğini söyler. Bitlis'in kesin olarak Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na katılması 1085'te (bazı kaynaklara göre 1084) Melikşah zamanında gerçekleşti. Fahrüddevle Muhammed b. Cehîr kumandasındaki Selçuklu ordusu tarafından Mervânîler'den alınarak Alparslan'ın yanında Malazgirt Savaşı'na katılmış olan Dilmaçoğlu Mehmed Bey'e iktâ* edildi. Bu şekilde Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na bağlı olarak kurulmuş bulunan Dilmaçoğulları Beyliği'nin merkezi Bitlis oldu. Togan Arslan döneminde bu beylik bir ara Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcaslan'a (1092-1107), ondan sonra da Ahlatşahlar'ın kurucusu Sökmen el-Kutbî'ye (1100-1111) bağlanınca Bitlis şehri de bunlara tâbi oldu. Bir süre bağımsız kalan fakat bu bağımsızlığı kısa süren beylik, Mardin'deki Artuklu Emîri Necmeddin İlgazi'nin hâkimiyetini kabul etti; böylece şehir de Artuklular'ın denetimine girdi. Togan Arslan'ın Artuklular'a tâbi olmasına rıza göstermeyen Ahlatşahlar'dan Emîr İbrâhim 1124'te Bitlis'i kuşattı, ancak bu kuşatmadan bir sonuç alamadı. Daha sonra Hısnıkeyfâ Artuklu Emîri Rüknüddevle Dâvud Bitlis üzerine yürüdüyse de başarılı olamadı. 1134'te Musul Atabegi İmâdeddin Zengî Bitlis'e Selâhaddin Muhammed'in idaresinde bir kuvvet gönderdi. Fakat daha sonra Dilmaçoğulları'ndan Hüsâmeddin Kurtî'nin (1137-1143) teklif ettiği 10.000 altın karşılığında bu herekâtından vazgeçti. 1192'de Ahlatşahlar'dan Bektemür Bitlis'i zaptetti. Bu tarihten sonra da Dilmaçoğulları Beyliği'nin Bitlis kolu son bulmuş ve bu beylik sadece Erzen civarında hüküm sürmüştür.

XIII. yüzyıl başlarında Bitlis'e Eyyûbîler hâkim oldu (1209). Daha sonraki yıllar Celâleddin Hârizmşah'ın Doğu Anadolu'ya ve bu arada Eyyûbîler'in elinde bulunan şehir ve kalelere hücum etmesi, Eyyûbîler ile Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. Alâeddin Keykubad arasında bir ittifakın doğmasına sebep oldu. I. Alâeddin Keykubad Anadolu içinde ilerleyen Celâleddin Hârizmşah'ı 10 Ağustos 1230 tarihinde Erzincan civarındaki Yassıçimen'de ağır bir yenilgiye uğrattıktan sonra Bitlis'i Eyyûbîler'den alarak topraklarına kattı. Fakat burada Anadolu Selçukluları'nın hâkimiyeti pek kısa sürdü ve Eyyûbîler Bitlis ve çevresine yeniden hâkim oldular. Daha sonra da Celâleddin Hârizmşah'ı takip eden Moğollar 1231'de Bitlis'i de ele geçirerek tahrip ettiler. Bunun üzerine Sultan I. Alâeddin Keykubad Kemâleddin Kâmyar kumandasındaki bir Selçuklu ordusunu Bitlis yöresine gönderdi. Kemâleddin Kâmyar kısa bir süre içinde çevredeki başka yerlerle (Van, Ahlat, Adilcevaz) birlikte Bitlis'i de Anadolu Selçuklu Devleti sınırları içine kattı (1232) ve Moğollar'ın harap etmiş olduğu kaleyi de onardı. Yâkut, XIII. yüzyılda Bitlis'in meyvelerinin bolluğu ve tatlılığıyla darbımesel olduğunu ve buradan birçok şehre meyve gönderildiğini söyler (Muʿcemü'l-büldân, I, 358-359).

XIV. yüzyılda Şerefoğulları adlı bir sülâlenin hüküm sürdüğü Bitlis önce Karakoyunlular'a, bu devletin 1467'de Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan tarafından ortadan kaldırılmasından sonra da Akkoyunlar'a tâbi oldu. Ömerî, XIV. yüzyılda fakir ve küçük bir şehir olan Bitlis'te Nusayrî olarak itham edilen Şerefeddin Ebû Bekir adlı bir emîr bulunduğunu

ve bunun önemli hizmetler yaptığını söyler (et-Taʿrîf, s. 35). Ardından Safevîler şehre hâkim oldular. Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran seferi dönüşünde (1514) İdrîs-i Bitlisî'nin de gayretleriyle Bitlis'teki mahallî beyler Osmanlı Devleti'ne bağlılıklarını bildirdiler. Fakat bu bağlılık sürekli olmadı. Bitlis'i idare eden mahallî idareciler zaman zaman İran'a meylettiler. Meselâ Yavuz Sultan Selim zamanında Osmanlı Devleti'ne bağlı olan Bitlis Emîri IV. Şeref Han, Kanûnî döneminde Osmanlı tâbiiyetinden ayrılıp yeniden İran himayesine sığınmıştı. Eskiden İran'ın Azerbaycan valisi iken Yavuz'un ölümünden sonra Osmanlılar'a katılan Ulama Han (Paşa) Bitlis'in geri alınmasıyla görevlendirilmiş, ilk teşebbüsünde sonuç alamamışsa da sonradan başarı kazanarak Bitlis'i 1534'te kesin olarak Osmanlı topraklarına katmıştır. Kanûnî döneminde 1

Haziran 1555'te imzalanan Amasya Antlaşması ile de Bitlis üzerindeki Osmanlı hâkimiyeti Safevîler'ce tanınmış oldu.

Bitlis Osmanlı idaresinde önceleri Erzurum eyaletinin Muş sancağına bağlı bir kaza merkezi idi. XVII. yüzyılda burayı ziyaret eden Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre Bitlis'in kale içinde 300 ev bulunuyor ve bu kalenin hemen hemen yarısını Han Sarayı kaplıyordu. Surları pek sağlam olmayan aşağı kalede iki tarafı demir kapılı bir çarşı ile bir bedesten ve pazardan başka ayrıca birkaç yüz ev mevcuttu. Kale dışında ise on yedi mahalle halinde yayılan şehirde toprak örtülü ve bahçeli 5000 ev vardı. Evliya Çelebi Bitlis'in camilerinden en önemlisinin Şerefeddin Camii olduğunu da yazar. Aynı yüzyılda Bitlis'i ziyaret eden Fransız seyyahı Tavernier de Bitlis beyinin oturduğu ve ancak birbirine eklenen müteharrik köprülerle varılabilen saraydan bahseder.

Bitlis'in XVII. yüzyıl sonlarından XIX. yüzyıla gelinceye kadarki tarihi hakkında fazla bilgi yoktur. XIX. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti batıda Sırp isyanı ile meşgulken bunu fırsat bilen İran tekrar bu çevreye hücum etti. İran Şahı Feth Ali Şah'ın oğlu ve Azerbaycan valisi olan Abbas Mirza, Doğu Anadolu'ya saldırarak birçok yerle birlikte Bitlis'i de aldı (Ekim 1821). Fakat İran kuvvetleri kışın başlaması üzerine savaşa ara vererek geri çekildi. 1822 yazı başlarında bu savaş yeniden başladıysa da bu sefer kolera salgını sebebiyle Bitlis'in işgalinden vazgeçildi. 28 Temmuz 1823'te de Erzurum'da iki devlet arasında imzalanan antlaşmaya göre savaştan önceki sınırlar geçerli sayıldı.

XIX. yüzyılın başlarına ait tahminlere göre Bitlis şehrinin nüfusu 20.000'den azdı (yüzyılın ilk çeyreği için Shiel ve Kinneir tarafından 12.000, 1838'de Brant tarafından 15.000-18.000 olarak tahmin edilmiştir). Yüzyılın ikinci yarısına ait nüfus tahminleri ise daha yüksektir. 1868'de Taylor tarafından verilen aile sayısına (4000 aile) dayanılarak yapılan tahmin 20.000 kadardır. Daha sonraki yıllarda Bitlis'e uğrayıp nüfus tahmininde bulunanlar 30.000 rakamının altına düşmeyen sayılar vermişlerdir. Müller Simonis ve Hyvernat'in 1888'deki tahmini 30.000, 1891'de Nolde'nin tahmini 36.000, 1898'de Lynch'in tahmini ise 30.000 nüfus idi. Yine XIX. yüzyılın son on yılına ait yayınlardan Vital Cuinet'in eseriyle 1310 (1892-93) tarihli Bitlis vilâyet salnâmesi şehir nüfusunu

vermemekte, buna karşılık merkez kaza nüfusunu vermektedirler ki bu kaynaklardan birincisinin verdiği 38.836 ile ikincisinin verdiği 44.000 nüfus, yukarıda şehir için verilen 30.000 civarındaki nüfus tahminlerinin gerçeğe yakın olduğunu gösterir. Yine aynı dönemde Bitlis'ten geçen seyyahların canlı tasvirleri de Bitlis şehrinde, o zamana göre fazla sayılabilecek ölçüde nüfus toplanmasının mümkün olabileceğini ortaya koymaktadır. Meselâ yüzyılın ortalarında Bitlis'e uğrayan Hommaire de Hell hanlar, köprüler, hamamlar ve şehrin sokaklarına ait çeşitli bilgiler sıraladıktan sonra doğunun bütün çekici güzelliklerinin Bitlis'te toplanmış olduğunu zikreder. 1859'da Kotschy "muhteşem Bitlis" tabirini kullanır ve bu şehri cazip ve romantik bir yer olarak tasvir eder. Bundan on yıl sonra 1869'da buraya gelen Deyrolle de aynı şekilde şehrin canlılığını anlatır. Bu yıllarda Bitlis'te mahallî sanayi de gelişmişti. Şehir içinden geçen derelerin yanında değirmenler ve özellikle siyah sahtiyan imal eden debbağhaneler sıralanıyordu. Renkli pamuk bezleri ve halı üretimi de ilerlemişti. 1310 tarihli Bitlis vilâyet salnâmesindeki bilgilerden o yıllarda Bitlis'te elli boyahane bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca boya, tütün, mazı, kitre zamkı, ceviz kütüğü, cehri boyası ve bazı hayvan ürünlerini çeşitli yerlere gönderen önemli bir ihraç merkezi durumundaydı. Şehrin 1879'da yeni kurulan Bitlis vilâyetinin merkezi olması da yukarıda zikredilen gelişmelerde önemli rol oynamıştır. Vital Cuinet Bitlis'te 8300 ev, 2 han, 907 dükkân, 3 hamam, 200 çeşme, 15 cami ve 25 mescid bulunduğunu yazmaktadır.

XX. yüzyılda bir taraftan I. Dünya Savaşı sırasındaki Rus işgali (1 Mart 1916-8 Ağustos 1916), öte yandan Ruslar çekildikten sonra şehirde bazı komitacıların çıkardığı kargaşalar şehrin canlılığını kaybetmesine ve nüfusunun azalmasına sebep oldu. 1927'de yapılan ilk nüfus sayımında nüfusun 9050'ye düşmüş olduğu görüldü. Bunun üzerine 1929'da Bitlis bir kaza merkezi haline getirilerek Muş vilâyetine bağlandı. 1936'da Bitlis vilâyeti yeniden kurulunca vilâyet merkezi oldu. Nüfusu küçük iniş ve çıkışlar göstermekle beraber 1950'ye kadar fazla değişmemiştir (1935'te 9994, 1940'ta 12.002, 1945'te 10.779, 1950'de 11.137). Şehrin nüfusu ilk defa 1955'te 15.000'i aşmış, 1975'te de 25.000'i biraz geçmiş (25.054), 1985'te 36.073'e yükselmiş ve 1990 sayımının sonuçlarına göre 38.130'u bulmuştur.

Günümüzde Bitlis şehrinin çekirdeğini kalenin hemen eteğindeki dar ve dolambaçlı sokaklar boyunca sıralanmış evlerle çarşıdan meydana gelen sıkışık kesim oluşturur. Şehrin en önemli tarihî eserlerinden olan Ulucami de şehrin bu en alçak kesiminde yer alır. Daha yukarıda bulunan ve daha seyrek planlı olan saha, Nemrud dağından fışkırarak buraya kadar akan lavların Bitlis deresi tarafından yarılması sonucunda meydana gelen taraça düzlükleri üzerinde yayılır. Bu iki kesim, dik ve zikzaklı yokuşlarla birbirinden ayrılır. Bitlis'in vadinin tabanında kurulmuş mahalleleri yeşillikler içinde uzanırken yüksekteki mahalleler

çıplak olan tepelerin yamaçlarında birbiri üzerinde sıralanır. Çoğunlukla tek katlı, sıkışık ve düzensiz bir yapı gösteren çarşının, şehrin en alçak kesimini işgal etmesine karşılık idarî merkez kalenin kuzeyindeki Gökmeydan denilen yüksek bir düzlükte yerleşmiştir. Bunun sonucunda da idarî merkezle ticaret merkezi Türkiye'nin başka şehrinde pek rastlanılmayan bir şekilde birbirinden ayrı düşmüştür. Sonradan idarî merkezin çevresinde de daha küçük bir iş merkezi oluşmuştur.

Kurulduğu yerin topografyası Bitlis şehrinin biçimlenmesinde ve gelişme doğrultusunda en önemli rolü oynamıştır. Bitlis için ancak kuzey-güney doğrultusunda gelişme söz konusudur. Doğu ve batıdan ise yerleşime pek imkân vermeyen eğimlerle sınırlanır. Cumhuriyet'in başlarında XIX. yüzyıldaki ihtişamını kaybeden Bitlis'te sadece dört mahalle bulunuyordu (Taş, Zeydan, İnönü ve Hersan mahalleleri). Bu mahalle ayırımı yüzyılın sonlarına ait olan ve V. Cuinet tarafından da verilen mahalle sayısına da uyuyordu. Bu eski mahallelerin sınırlarını şehrin içinden geçen ve taş köprülerle aşılan dereler çizerdi. Bu mahalle düzeni 1968'e kadar devam eti. Bu tarihlerden sonra nüfusun daha da çoğalması üzerine mahalleler bölündü ve sayıları on bire çıktı. Daha sonraki yıllarda da on iki oldu.

Şehrin bu mahalleleri içinde halkın "çermik" adını verdiği sıcak su kaynakları yaygındır. Bunlar arasında Bitlis deresi kenarındaki Köprüaltı kaplıcası, Taş mahallesindeki Küçür ya da Keçur denilen kaplıca (bu isim Evliya Çelebi'de de bir mahalle adı olarak geçmektedir), Zeydan mahallesindeki Yılandirilten suyu başlıcalarıdır.

Şehirdeki sanayi kuruluşları arasında 1932'de kurulan bir un fabrikası ile

1978’de kurulan bir başka un fabrikası, 1936’da Tekel tarafından açılan ve 1984’te Bitlis Entegre Sigara Tesisleri (BEST) adıyla genişletilerek modern bir hale getirilen bir sigara fabrikası sayılabilir.

Bitlis şehrinde çok sayıda tarihî eser vardır. Bunlar arasında Ulucami (1150 [?]), Kızıl Cami (ilk tamiri 1517), Şerefiye Külliyesi (1529), Dört Sandık Mescidi (1552), Memi Dede Mescidi (1572), Soğukpınar (Aynülbârid) Camii (1664), Şeyh Hasan Camii (tamiri 1725), Alemdar Camii (tamiri 1784), Gökmeydan Camii (1801), Kureyşî Camii (tamiri 1810), Begiye Mescidi (1144), Taş Camii, Sultaniye Camii (1828), Kalealtı Mescidi (XVIII. yüzyıl), İhlâsiye (1589), Hatibiye (XVI. yüzyıl), Nûhiye (1700), Yûsufiye (XIX. yüzyıl) medreseleri ve çok sayıda türbe, han ve hamam sayılabilir.

Diyanet İşleri Başkanlığı’na ait 1991 yılı istatistiklerine göre Bitlis’te il ve ilçe merkezlerinde 106, bucak ve köylerde 482 olmak üzere toplam 588 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise otuz dörttür.

Bitlis şehrinin merkez olduğu il Van, Siirt, Batman, Muş ve Ağrı illeriyle kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Adilcevaz, Ahlat, Güroymak, Hizan, Mutki ve Tatvan adlarında altı ilçe ve on sekiz bucağa ayrılmış olup sınırları içerisinde 277 köy bulunmaktadır. 6707 km² genişliğindeki Bitlis ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 330.115 nüfus yoğunluğu ise 49 idi.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 252; Ya‘kubî, Târîh, II, 489; Kudâme b. Ca‘fer, el-Harâc (Zebîdî), s. 128-314; İbnü’l-Ezrak el-Fârikı, Târîhu Meyyâfârikīn, s. 189, 203, 268, 280; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, I, 358-359; Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mîngburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, s. 212, 394; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 535; VIII, 198, 693; X, 554; XI, 66; XII, 492; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf, Kahire 1312/1894, s. 35; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 91; Cuinet, II, 559-560; Bitlis Vilâyeti Salnâmesi (1310); Danişmend, Kronoloji, II, 159; Sırrı Erinç, Doğu

Anadolu Coğrafyası, İstanbul 1953, s. 55-56; Oluş Arık, Bitlis Yapılarında Selçuklu Rönesansı, Ankara 1971, s. 7-8, 13-19, 47, 53, 54, 75, 86; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 27, 90, 91, 100, 110, 124, 153; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 270-271, 275; Nazmi Sevgen, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Türk Beylikleri, Ankara 1982, s. 25-26, 41; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1985, s. 262; Ali Sevim, Anadolu'nun Fethi, Ankara 1988, s. 15, 75, 105, 108; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 69, 75, 88, 107, 138, 140; Ali Sevim – Yaşar Yücel, Türkiye Tarihi: Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi, Ankara 1989, s. 203-204; Feridun Emecen, "Kanunî Devri", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, X, 330-331, 341; Rifat Uçarol, "1815-1870 Yılları Arasında Osmanlı İmparatorluğu", a.e., XI, 386; Bayram Kodaman, "Osmanlı Siyasi Tarihi (1876-1920)", a.e., XII, 181; W. Köhler, Evliya Çelebi Seyahatnâmesinde Bitlis ve Halkı (trc. Haydar Işık), İstanbul 1989; R. Dankoff, Evliya Çelebi in Bitlis, Leiden 1990; 1990 Genel Nüfus Sayımı Geçici Sonuçlar (nşr. DİE), Ankara 1990, s. 2, 3, 14; Ahmet Uğur, "Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Bazı Yerlerin Osmanlı İmparatorluğuna Katılması", EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 5, Kayseri 1988, s. 43-57; DMF, I, 337; II, 1842 vd.; Mükrimin Halil Yınanç – Besim Darkot, "Bitlis", İA, II, 657-664; G. L. Levis, "Bidlīs", EI[2] (Fr.), I, 1242-1243; H. Busse, "Abbas Mirza", EIr., I, 80; Faruk Sümer, "Ahlatşahlar", DİA, II, 25, 26, 27; İlhan Şahin – Feridun Emecen, "Amasya Antlaşması", a.e., III, 4-5.

Metin Tuncel

BİTLİS ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

BİTLİSÎ, İdris

(bk. İDRÎS-i BİTLİSÎ).

BİTLİSÎ, Şerefeddin Han

(bk. ŞEREF HAN).

BİTRÛCÎ

البطروجي

Ebû İshâk Nûrüddîn el-Bitrûcî el-İşbîlî

XII. yüzyılda yaşayan Endülüslü astronomi âlimi.

Kurtuba'nın kuzeyinde bulunan Bitrûc (Pedroche) şehrinde doğduğu için Bitrûcî, uzunca bir süre İşbîliye'de (Sevilla) oturduğu için de İşbîlî nisbesiyle anılmaktadır; Batı literatüründe Alpetragius adıyla tanınır. Ünlü filozof İbn Tufeyl'in talebesi ve İbn Rüşd'ün çağdaşı olduğunun dışında hayatı ve tahsil çevresi hakkında bilgi mevcut değildir. Her ne kadar Tuleytulalı (Toledo) Yahuda ben Solomon Kohen onun 1217 yılında öldüğünü söylüyorsa da bu tarih Kitâbü'l-Hey᾽e adlı eserinin Latince'ye tercüme edildiği yıl olup ancak kesin bir tarih vermeden XIII. yüzyılın hemen başlarında öldüğünü söylemek mümkündür.

Bitrûcî'ye Aristocu fizik felsefesinin verilerine dayanarak Batlamyus'un astronomik sistemini eleştirme ve bu sistemde değişiklik yapma fikrini İbn Tufeyl telkin etmiştir. Hocasının etkisi altında kaldığı bilinen Bitrûcî'ye göre İbn Tufeyl, Batlamyus'un modelinden farklı olarak eksantrik ve episikllerin kullanıldığı yeni bir sistem ortaya koymuştu. Nitekim İbn Tufeyl'in bir kitabında böyle bir sistem geliştireceği vaadinde bulunduğu görülmekte, fakat bu yöndeki düşüncesini gerçekleştiremediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte F. J. Carmody, Bitrûcî'nin astronomi sistemiyle İbn Rüşd'ün konuya ilişkin daha az işlenmiş fikirleri arasındaki benzerlikten hareket ederek ikisinin de kaynağının İbn Tufeyl'in günümüze intikal etmeyen bir eseri olduğunu ileri sürmektedir (ISIS, s. 121-130).

Bitrûcî hocası İbn Tufeyl'in tavsiyesi doğrultusunda çalışarak kendisini şöhrete kavuşturan Kitâbü'l-Hey᾽e'yi kaleme aldı. Bu maksatla önce Ca'bir b. Eflah'ın Islâhu'l-Mecistî adlı eserini okuyup onun daha önce Batlamyus sistemine yönelttiği eleştirileri öğrendi. Tesbit ettiği başlıca hata, bu sistemin Aristo fiziğinin temel ilkeleriyle ifade edilemez oluşu, bir başka

deyişle Aristo'ya sadık olmayışı idi.

Bitrûcî'nin astronomi ilmine getirdiği yenilikleri anlayabilmek için önce Aristo ve Batlamyus sistemlerine göz atmak gerekir. Aristo'ya göre gök, kendine özgü hareketleri olan iç içe geçmiş ortak merkezli saydam küreler şeklindedir. Her küre içinde bir veya birçok gök cismi yer almakta ve hareketsiz olan gök cisimleri (sabit ve gezegen yıldızlar) ancak bu kürelerin hareketiyle yer değiştirmektedir. Buna göre her küre kendi içindeki gök cisminin desteği ve nakil vasıtasıdır. Kürelerdeki mükemmellik en üsttekinden (sabit yıldızlar küresi) en alttakine (ay küresi) doğru giderek azalır. Yeryüzünde meydana gelen fizikî, kimyevî ve biyolojik değişimlerin müsebbibi bu kürelerdir. Daha sonra Batlamyus Aristo'nun bu teorisiyle Hipparkhos ve Eratosthenes gibi İlkçağ'ın ünlü astronomlarının fikirlerinden de faydalanarak yer merkezli âlem modelini ortaya koydu. Ona göre yedi gezegen (Ay, Güneş, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Satürn), sabit durumda olan yerin çevresinde düzgün ve dairevî hareket ediyordu. Bunların hareketlerinde görülen bazı düzensizlikleri açıklayabilmek için de gezegeni taşıyan eksantrik (dış merkezli) küre (elfelekü'l-hâmil) teorisini geliştirdi. Bu teoriye göre gezegen hareket ederken bazan yere yaklaşır, bazan uzaklaşır ve bu sebeple aslında hızı sabit olan hareketi yeryüzünden bakıldığında bazan yavaşlamış, bazan süratlenmiş gibi görünür. Fakat eksantrik küre tasavvuru, gezegenin hareketi sırasında titreme yapmasını (tezelzül, ıztırâb) ve geri döner gibi görünmesini izah edemiyordu. Bu olayı açıklayabilmek için de eksantrik küre içinde ikinci bir kürenin varlığını tasarlamak gerekiyordu. Döndürücü küre anlamında episikl (elfelekü't-tedvîr) denilen bu saydam küre, eksantrik kürenin içini tamamıyla kaplamakta ve düzenli bir şekilde kendi ekseni etrafında dönerken gezegeni de beraber döndürmektedir. Yeryüzünden bakılınca gezegenin normal hareketine göre bazan titreme yapması ve geri gidiyormuş gibi görünmesi bundan kaynaklanmaktadır.

Batlamyus'un yorumu, gezegenlerin hareketsiz olan yer çevresinde döndüğünü savunan Aristo'nun teziyle bağdaşmamaktadır. Çünkü gerek eksantrik gerekse episikl küreler onun sisteminde mevcut değildir. Bu konuda daha sade ve tutarlı bir sistemin kurulması gerektiğine inanan Bitrûcî, Batlamyus'un bu karmaşık sisteminin yerine daha sade ve Aristo'nun tezine daha yakın olan helezonik hareket (el-hareketü'l-

levlebiyye) teorisini geliştirdi. Bu arada Kitâbü'l-Hey˒e'de görüşlerini temellendirirken kendi dönemine kadar sayıları sekiz kabul edilen gök kürelerine bir dokuzuncusunu ilâve etti ve kâinattaki her çeşit hareketin (değişmenin) kaynağının bu küre olduğunu savundu. Ona göre göğün iç içe duran bütün küreleri en üstteki dokuzuncu kürenin etkisiyle hareket eder ve hepsi de doğudan batıya doğru döner. Ayrıca bu kürelerin hızlı ve yavaş hareketleri dokuzuncu küreye olan yakınlıklarıyla doğru orantılıdır. Meselâ sabit yıldızlar katını teşkil eden sekizinci küre ona en yakın olduğu için en hızlı hareket eder ve dönüşünü 24 saatte tamamlar. Buna göre iç küreler dıştakinin etkisine daha az mâruz kaldıkları için daha yavaş hareket etmiş olurlar; bu da onların titreyerek geri geri gidiyorlarmış gibi görünmelerine yol açar. Sistemde yer alan her kürenin ayrı kutupları bulunmakta ve bu sebeple her biri üstündekinin kutuplarından sapma göstermektedir. Bunlar bir yandan günlük hareketi takip ederken bir yandan da kendi eksenleri etrafında dönerler. Bu iki hareketin birleşmesinden ise helezonik hareket meydana gelir ki bu da gezegenlerin kuzeye ve güneye sapmaları sonucunu doğurur. Böylece Bitrûcî'nin sisteminde, gezegenlerin hareketinde görülen zâhirî düzensizlikler eksantrik ve episikllere gerek kalmadan açıklanmış olur.

Helezonik hareketi açıklayan şekilde de görüldüğü gibi A gezegeni K kutbundan daima 90º'lik mesafede bulunmaktadır. AB ekliptik, AE gök ekvatoru, O ise kâinatın kutbudur. Buna göre gezegenin K kutbu, kâinatın kutbunun oluşturduğu

KTH dairesinde dönmekte, bazan da kural dışı olarak gezegen T merkezli KSL episikli çevresinde hareket etmektedir. Aynı durum N merkezli yıldızın AC dairesi çevresinde dönüşü için de söz konusudur. Bu durumdan, Bitrûcî'nin sisteminde episikl kutuplarının kâinatın kutbu çevresinde dönmelerinin temel ilke olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Bitrûcî'nin savunduğu diğer bir husus da Batlamyus'un sisteminde Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars... şeklinde sıralanan gezegenlerin Ay, Merkür, Güneş, Venüs, Mars... düzeninde sıralanmaları, yani Güneş'in Venüs'ten aşağıda bulunması gerektiği idi; çünkü hiçbir zaman Venüs'ün Güneş'in önünden geçtiği görülmemişti. Ayrıca o, Merkür ile Venüs'ün Ay gibi ışıklarını Güneş'ten almadıklarına, bilakis birer ışık kaynağı olduklarına

inanıyordu.

Bitrûcî'nin astronomi sistemi XIII. yüzyıl Avrupasında büyük bir yankı uyandırmıştır. İngiliz astronomu William ondan alıntılar yapmış, Grosseteste ise çeşitli çalışmalarını bu sisteme dayandırdığı gibi Batlamyus sistemini reddederken de onu kendine mal etmiştir. Aynı yüzyılın ikinci yarısında Batlamyus'un ve Bitrûcî'nin fikirlerini savunanlar arasındaki tartışmalar sürmüş, bu arada Bitrûcî taraftarı Albertus Magnus onun fikirlerini basitleştirerek yaymaya çalışırken sonunda Batlamyus'un modelini benimsemiştir. Roger Bacon Commonia Naturalium adlı eserinde Bitrûcî'nin sistemini ayrıntılı bir şekilde ele alarak Batlamyus'unkiyle karşılaştırmıştır; Opus Maius adlı eserinde ise onun gelgit teorisini tartışmıştır.

XIV. yüzyılda Batlamyus sisteminin tartışmasız kabul edildiği görülür. Bununla beraber İbrânî müellif Solomon Kohen ile Toledolu Isaac İsraeli (İshak el-İsrâilî) Bitrûcî'ye birçok atıfta bulunmuşlardır. Bunlardan birincisi Kitâbü'l-Hey͗e'nin bir muhtasarını meydana getirmiş, ikincisi ise Bitrûcî'den "teorisi dünyayı sarsan adam" diye söz etmiştir. Bitrûcî'ye ait fikirlerin XV ve XVI. yüzyıllarda da devam ettiği, ancak bunların bazı ilim adamları tarafından ya tam anlaşılamadığı veya yeterince incelenmediği görülmektedir. Meselâ Bitrûcî'den bahseden Simon de Phares'in, kitabını okumadığı için ona hayal mahsulü bazı görüşler mal ettiği, hataları üzerine küçük bir eser kaleme alan Regiomontanus'un ise yazdığı bazı pasajlardan onu yanlış yorumladığı anlaşılmaktadır.

Aralarında Bitrûcî'nin de bulunduğu İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbnü'l-Eflah gibi Endülüslü âlim ve filozofların, Aristocu fizik ilkeleriyle bağdaşmadığı gerekçesiyle Batlamyus astronomisine yönelttikleri eleştiriler Batı Ortaçağ'ında önemli yankılar yapmış, özellikle bu çalışmalar Rönesans döneminde Batlamyus'u eleştirenler için bir ilham kaynağı olmuştur.

Bitrûcî'nin eseri Kitâbü'l-Hey͗e 1217 yılında Michael Scot tarafından De motibus celorum circularibus adıyla Latince'ye, 1259'da Moses ben Tibbon tarafından İbrânîce'ye çevrildi. Solomon Kohen'in 1247'de İbrânîce'ye muhtasar bir tercümesini yaptığı eseri Qalonymos ben David İbrânîce'den Latince'ye çevirmiş ve bu çeviri 1531'de Venedik'te yayımlanmıştı. XX.

yüzyılda ise Michael Scot'un yaptığı Latince tercüme Francis J. Carmody (Berkeley-Los Angeles 1952) ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (nr. 3302) bulunan aslının yazma bir nüshası da Bernard R. Goldstein tarafından iki cilt halinde neşredilmiştir (New HavenLondon 1971). Bu neşrin I. cildinde İngilizce tercüme ve açıklamalar, II. cildinde Arapça metin ile Moses ben Tibbon'un yaptığı İbrânîce tercüme yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Suter, Die Mathematiker, s. 131; P. Duhem, Le Systeme du Monde, Paris 1914, II, 146-156; Brockelmann, GAL Suppl., I, 866; Sarton, Introduction, II/1, s. 399-400; B. R. Goldstein, al-Bitrūcī, New HavenLondon 1971, I-II; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm ve İlim (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 106; F. J. Carmody, "Regiomontanus. Notes on al-Bitrūjī's Astronomy", ISIS, sy. 42 (1951), s. 121-130; Besim Darkot, "Sema Hareketleri ve Doğu Âlemi", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, V/9, İstanbul 1959, s. 1-10; C. A. Nallino, "Astronomi", İA, I, 690; "Bitrûcî", İA, II, 664; J. Vernet, "al-Bitrūdjī", EI² (İng.), I, 1250; DSB, II, 164, 168; XV, 33-36.

Mahmut Kaya

BİTTÎHIYYE

البطيخيّة

Cebir görüşünü benimseyen İsmâil el-Bittîhî’ye bağlı olanlara verilen ad.

(bk. CEBRİYYE).

BİYOGRAFYA

(bk. TABAKAT).

BİZANS

Roma İmparatorluğu'nun devamı olarak 330-1453 yılları arasında Balkan yarımadası, Anadolu, Suriye, Filistin ve Mısır'da hüküm süren ve Doğu Roma diye de anılan imparatorluk.

I. ROMA İMPARATORLUĞU'NUN DEVAMI OLARAK BİZANS

Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyet merkezini doğuya (Nikomedia, İzmit) nakleden ilk imparator Diokletianos'tur (284-305). Ancak Bizans Devleti'nin kuruluşunu Büyük Konstantinos'a (306-337) bağlamak gerekir. III. yüzyılda başlayan iktidar kavgaları, iç savaşlar ve bunu fırsat bilen dış düşmanların saldırıları, artık iyi bir başşehir olma vasfını kaybeden Roma'nın yerine, devlet sınırlarına yapılan saldırılar Tuna ve Fırat boylarından geldiğine göre imparatorları daha doğuda, bu iki cepheye de hükmedebilecek bir yerde yeni bir başşehir aramaya yöneltmişti. İtalya'nın doğusunda yeni bir devlet merkezi kurmanın gerekli olduğuna kesinlikle karar veren Konstantinos bu gayeye en uygun yer olarak, coğrafî konumu kadar siyasî, askerî ve ticarî bakımdan da merkez olma özelliğine sahip, Asya ile Avrupa'nın birleştiği noktada bulunan İstanbul'u seçmişti. Yeni başşehrin inşasına 324 yılında başlandı; muhteşem bir saray, senato binası, hipodrom ve kiliseler yapıldı. Meydanlar sanat eserleriyle süslendi. Şehir, kara tarafından gelecek düşman hücumlarına karşı Marmara'dan Haliç'e kadar uzanan bir surla çevrildi ve 11 Mayıs 330 tarihinde resmî açılışı törenlerle kutlandı. Başşehir Yeni Roma, İkinci Roma veya kurucusuna izâfeten Konstantinopolis adıyla tanındı.

İstanbul'un başşehir oluşu ile Roma dünyasının ağırlık noktası doğuya kaydığı gibi aslında bir Doğu dini olan Hıristiyanlık da Konstantinos'un himayesinde bütün imparatorluğa hâkim olacak duruma kavuştu ve 325 yılında İznik'te toplanan I. Genel Konsil Hıristiyanlığa yeni bir güç

kazandırdı. Konstantinos devlet idare sisteminde de köklü değişiklikler yaparak yeni bir idare düzeni kurdu. Bu düzenin temelini teşkil eden imparator kudretinin otokrasisi,

devletin merkezîleştirilmesi ve bürokratlaştırılması ile devlet-kilise arasındaki sıkı bağlılık Bizans İmparatorluğu yaşadığı sürece devam etmiştir. İmparator artık sadece ordunun ve devletin değil aynı zamanda kilisenin de hâkimi idi. Yeni idare düzeninin en önemli özelliği, askerî ve sivil idarenin ilke bakımından birbirinden ayrılması ve bütün idarenin hiyerarşik bir sisteme uygun şekilde organize edilerek imparatorun şahsında birleştirilmesiydi. Askerî düzende yapılan yenilik, eskiden sadece sınır boyunca yerleştirilmiş savaş kuvvetleri yanında devlet arazisi içinde hareketli yaya ve atlı birlikleri kurulmasıydı. Böylece askerî güçler iki temel grup oluşturdular: Hareketli birlikler ve sınır kuvvetleri. Yaya ve atlı birlikler ayrı kumandanların emrine verildi. Bütün sınır boyları bölgelere ayrılarak her bölge bir dükün idaresine bırakıldı. Ayrıca askerî bir yenilik daha yapıldı; eski muhafız gücü yerine çoğunluğunu Germenler'in teşkil ettiği özel muhafız kıtaları kuruldu. Bu devirde, büyük ölçüde değerini kaybetmiş olan devlet parası da güçlendirildi. Konstantinos yeni ve çok sağlam bir para sistemi kurdu. Bu sistemin temelini solidus denen altın para teşkil ediyordu. Bu altın, imparatorluğun hatta bütün Akdeniz dünyasının yüzyıllar boyunca standart parası oldu. Dengeli para sistemi faal ticarete yol açtı ve İstanbul'u dünyanın en zengin şehri haline getirdi. Ayrıca vergi sisteminde ve sosyal hayatı düzenleyen kanunlarda da yenilikler yapıldı. Böylece İstanbul'un başşehir oluşu yanında bu dönemde Hıristiyanlığın kabulü ve hemen her alanda yapılan köklü reformlarla imparatorluğun görünüşü değişmiş oldu.

On sekiz yıl süren iktidar mücadelesinden sonra rakiplerinin hepsini ortadan kaldıran ve 324'te imparatorluğa tek başına hâkim olan Konstantinos'un bundan sonraki saltanat yılları oldukça sakin geçti. Onun 337'de ölümünden sonra imparatorluk üç oğlu arasında paylaşıldı ise de ikisinin erken ölümleri ile iktidar büyük oğlu Konstantios'a kaldı. Konstantios'un saltanat dönemi (350-361) dinî kaynaşmalar içinde geçti.

Bunu takip eden devrede imparatorluk için en büyük tehlikeyi, Hunlar'ın baskısı ile oturdukları yerlerden atılan ve Tuna sınırını aşarak devlet

topraklarına giren Germen kavimleri oluşturdu. Yeni bir hânedanın kurucusu olan bu dönemin en belirgin kişisi Büyük Theodosios (379-395), eski “Imperium Romanum”un doğu ve batısında tek başına hüküm süren son imparator olmuştur. Onun zamanında İstanbul’da toplanan II. Genel Konsil’de Hıristiyanlık resmen devlet dini olarak ilân edildi ve bu andan itibaren putperestlik kanun dışı kalmış oldu (381). Theodosios devrinin en büyük anısı, İstanbul’u hâlâ süslemekte olan Sultanahmet

Meydanı’ndaki Dikilitaş’tır (obelisk). Büyük Theodosios’un ölümünden sonra imparatorluk iki oğlu Arkadios ve Honorios arasında Doğu ve Batı Roma olmak üzere ikiye ayrıldı. Bununla beraber devletin bütünlüğü düşüncesinden vazgeçilmedi. Ancak bu kesin bir ayrılık oldu. Bu tarihten sonra Doğu ve Batı Roma hiçbir zaman birleşmedi.

395’te tahta çıkan Arkadios ile oğlu II. Theodosios’un (408-450) devirleri, Hz. Îsâ’nın niteliği konusunda birbirine cephe alan inanç kavgalarının doğurduğu dinî mücadeleler ve Hunlar’ın devletin varlığını tehdit eden akınları bakımından önem taşır. İmparatorluk ancak Hunlar’ın batıya yönelmesi sayesinde ayakta kalabilmiştir. Hunlar’ın yarattığı büyük tehlike karşısında İstanbul surlarının bugünkü yerinde inşası (413-447), dinî görüş ayrılıklarına son vermek için III. Genel Konsil’in Efes’te toplanması (431), Konstantinos’tan kendi devrine kadar hıristiyan imparatorların yayımladığı kanunları içine alan ve Latince yazılmış on altı kitaptan oluşan “İmparator Kanunları Mecmuası”nın (Codex) neşri (438) ve İstanbul’da Latince-Grekçe olarak hitabet, gramer, felsefe, hukuk derslerinin verileceği yüksek okulun kuruluşu (425), II. Theodosios devrinin en önemli olaylarıdır.

Çocuksuz ölen II. Theodosios’un yerine imparator olan Trak asıllı kumandan Markianos’un (450-457) hâkimiyet devrine, dinî inanç kavgalarına, özellikle Efes Konsili’nde üstünlük sağlayan monofizit görüşe son vermek amacıyla 451’de Kadıköy’de (Khalkedon) toplanan IV. Genel Konsil ile Atilla’nın ölümüyle Hun Devleti’nin dağılması sonucunda imparatorluğun bu tehlikeden kurtulması damgasını basmıştır. Ortodoks inancın kabulü anlamına gelen IV. Konsil’in (Kadıköy) İznik iman formülüne bazı ilâvelerle aldığı kararlar günümüze kadar geçerli olmuştur. Ne var ki bu konsilde alınan kararlar Bizans siyasî tarihini olumsuz yönde etkiledi. İstanbul ve Roma piskoposlarının eşitliği prensibini ileri süren bu

kararlar, sonraları iki kilise merkezi arasındaki rekabetin başlangıcı olduğu gibi mahkûm edilen monofizit ve Nastûrî inanç taraftarlarının yaşadığı doğu eyaletleri ile devlet merkezi arasındaki uçurumu derinleştirmiştir. Bu dinî görüş ayrılığı, zamanla doğu eyaletlerinin siyasî bakımdan kolayca devletten kopmalarına imkân verecektir.

V. yüzyılın ikinci yarısında imparatorluğun Batı yarısı Germen kavimlerin saldırısıyla yıkılırken (476) Doğu yarısı bu tehlikeyi atlatmış, aynı zamanda 491'de tahta geçen İmparator Anastasios'un iç idarede özellikle malî alanda yaptığı reformlarla ekonomik bakımdan kalkınmayı da başarmıştı. Anastasios 518'de ölünce muhafız kuvvetleri kumandanı Iustinos kendisini imparator seçtirdi. Onun tahta çıkışı, Bizans tarihinde yeni bir hânedanın kuruluşunu simgeler.

Gerek Iustinos (518-527) gerekse onu takip eden devrenin tarihine damgasını vuran kişi, yeğeni I. Iustinianos'tur (527-565). Kendisini eski Roma imparatorlarının halefi olarak kabul eden I. Iustinianos, imparatorluğu yeniden eski sınırlarına ulaştırmayı ve Germenler'in işgal ettikleri devlet topraklarını geri almayı hedef edinmişti. Bu hedef doğrultusunda yapılan savaşlarla Kuzey Afrika Vandallar'dan (534), İtalya Ostrogotlar'dan (555) geri alındığı gibi İspanya'nın güneydoğusu da devlet topraklarına katıldı. Eski "Imperium Romanum" yeniden kurulmuş gibi görünüyordu. Bu fetihlerin yanı sıra bütün sınırlarda geniş bir korunma sistemi kurulmuş ve merkezî idare kuvvetlendirilmişti. I. Iustinianos'un saltanatı, hukukun yeniden düzenlenmesi (Codex Iustinianos, 529) ve Nika İsyanı (532) sırasında yanmış olan Ayasofya'nın muhteşem bir şekilde yeniden inşası ile (532-537) parlaklık kazanmıştır. Ancak bu parlak devrin yaşanması için kaynakların büyük ölçüde israfı, devletin de gücünü yitirmesine sebep olmuştur. Bu imparator zamanında toplanan V. Genel Konsil (553) İstanbul ve Roma kiliselerini barıştırmış görünmekteyse de bu da sürekli bir sonuç doğurmamıştır. Ayrıca Roma'ya yakınlık İstanbul'a Doğu eyaletlerinin sevgisini kaybettirmişti. Kısa bir süre sonra müslüman fâtihler göründüğünde Mısır ve Suriye hıristiyanları bu kırgınlıklarını devlet aleyhine takındıkları tavırla belli edeceklerdir.

I. Iustinianos batıdaki fetihleri yapabilmek için doğu sınırında barışı İran'a haraç ödeyerek sağlamıştı. Devletin onuruna dokunan bu duruma

kendisinden sonra tahta çıkan yeğeni II. Iustinos (565-578) son vermeye çalışınca İran'la savaş yeniden başladı. Bu cephede durumu düzeltmek İmparator Maurikios (582-602) tarafından başarıldı. VI. yüzyılın ikinci yarısında imparatorluk için en büyük darbe Langobardlar'ın İtalya'ya girişi (568) oldu. Langobardlar kısa zamanda yarımadayı işgal ettiler (580); İtalya kaybedilmişti. Devletin elinde sadece birkaç

kıyı şehri kalmıştı. Aynı sıralarda Tuna'yı aşan Avarlar Slavlar'la birlikte Balkanlar'daki araziyi tahrip ederek Selânik'e kadar indiler. İran ile savaşı bitiren Maurikios 592'de Avarlar'a karşı uzun sürecek bir savaşa girişti. Sonunda Avarlar Tuna'nın ötesine püskürtüldüler. Fakat 602 yılında orduda çıkan bir isyan, kazanılan başarıları bir anda yok etti. Maurikios öldürüldü, isyanın elebaşısı Phokas askerler tarafından imparatorluğa yükseltildi (602-610). Devri tedhiş ve anarşi içinde geçerken devletin bu durumundan faydalanan İran orduları Suriye, Filistin ve Anadolu'yu işgal ettiler. Balkan yarımadası Avarlar'ın istilâsına uğradı. Devleti bu durumdan Herakleios kurtardı.

Herakleios (610-641) Bizans tarihinin en güç devresinde görev başına gelmişti. Sivil ve askerî idare bozulmuş, ekonomi çökmüştü. İran doğu eyaletlerini işgal ediyordu; 611'de Antakya, 613'te Dımaşk, 614'te Kudüs, 619'da Mısır'ı zaptetmişlerdi. Bu arada Boğaziçi kıyılarına kadar ilerleyen İran orduları İstanbul'u zaptetmek üzere Avarlar'la anlaşıyordu. Durumu böylesine çaresiz görünen Bizans Devleti, hiç umulmayan bir şekilde kendini yenileme oluşumunu gerçekleştirdi. Herakleios'un yaptığı reformların en önemlisi, Anadolu'da "thema"lar (askerî eyalet) sisteminin kurulmasıdır. Bu sisteme göre Anadolu toprakları dört büyük thema halinde organize ediliyordu. Themalar tamamıyla askerî idare birlikleri olup sivil idare de onlara bağlıydı ve bunlar "strategos" adı verilen kumandanlar tarafından yönetilirlerdi. Themalar idaresinin en önemli özelliği askerî birliklerin Anadolu'ya yerleştirilmesi olmuştu. Buralarda askerî mükellefiyet karşılığında babadan oğula geçen ve mülk şeklinde taksim edilen askerî dirlikler oluşturuldu. Böylece askerlere tahsis edilen arazi kuvvetli bir yerli ordunun kurulmasına temel oldu ve devlet pek de güven duyulmayan ücretli asker kullanma mecburiyetinden kurtuldu.

Ordu ve idare düzeninde yapılan reformlarla içten yenilenen devlet İran

hücumlarına karşı koyabildi. 622'de başlayan ve yıllarca devam eden savaşlar sonunda Herakleios İranlılar'ı Anadolu'dan sürüp çıkardı. Suriye, Filistin ve Mısır eyaletlerini geri aldı. Aynı yıllarda İstanbul, Avarlar ve İranlılar'ın beraberce yaptıkları kuşatmayı (626) zorlu bir direnme ile atlatabildi. 629'da savaş sona erdiğinde imparatorluk İran ve Avar tehdidinden tamamen kurtulmuş bulunuyordu; fakat bu huzurlu devre kısa sürdü. Pek az sonra başlayan ve bütün tarihin akışını değiştiren İslâm fetihleri Bizans'ın doğuda kazandığı başarıları silip götürdü.

II. BİZANS ve İSLÂM DÜNYASI

a) Bizans-Araplar. Herakleios iktidarı eline aldığı sıralarda Arabistan'da yeni bir din, İslâmiyet doğmuş bulunuyordu. Hz. Muhammed 632 yılında öldüğü sırada Müslümanlığın nüfuz ve hâkimiyeti henüz Hicaz bölgesi dışına ulaşmamıştı. Fakat birkaç yıl içinde ortaya koyduğu hareketin gücü, kendisini takip eden büyük devlet adamları ve kudretli kumandanlar sayesinde İran'ı yıktı, Bizans'ı da Anadolu dışındaki Doğu Akdeniz bölgesinden söküp attı. İran'a karşı kazandığı büyük başarılara rağmen Herakleios İslâm ilerleyişini önleyemedi; ordularının Ecnâdeyn (634) ve Yermük (636) savaşlarında uğradığı yenilgi Suriye ile Filistin'i kaybettirdiği gibi bundan birkaç yıl sonra bütün el-Cezîre bölgesi ve Mısır'ın önemli kısmı müslümanlar tarafından zaptedilmiş bulunuyordu (640).

Herakleios'un ölümünü kısa bir aile çatışması takip etti. Sonunda duruma torunu II. Konstans (641-668) hâkim oldu. Bu devrede Bizans hızla ilerleyen İslâm fetihleri karşısında Tunus içlerine kadar Kuzey Afrika'yı kaybetti, Anadolu'da ise Kappadokia (Kayseri bölgesi) müslümanların hücumuna uğradı. Kıbrıs ve Rodos adalarının müslümanlarca zaptından sonra 655'te yapılan ilk büyük deniz savaşını da (Zâtü's-savârî) kaybeden Bizans'ın Doğu Akdeniz'deki üstünlüğü tamamen sarsıldı. Fakat bu sıralarda İslâmiyet içinde çıkan ilk büyük ayrılık Bizans'ın işine yaradı. Çünkü Halife Hz. Osman'ın 656'da şehid edilmesinden sonra Hz. Ali ile Muâviye'nin giriştiği hilâfet mücadelesi, 661'de Hz. Ali'nin öldürülmesine kadar müslümanların hamle gücünü kırmıştı.

II. Konstans'ın oğlu IV. Konstantinos devri (668-685), Bizans ve İslâm

âlemi kadar dünya tarihi bakımından da olağan üstü önem taşır. Muâviye'nin şahsında başlayan Emevî hilâfeti Bizans'a karşı savaşı bütün gücüyle yeniden ele aldı. 663'ten itibaren her yıl Anadolu'ya akınlar yapan Emevî orduları 668'de Kadıköy'e kadar ilerlemiş ve ertesi yıl gelen takviye kuvvetleriyle Boğazı geçerek İstanbul'u kuşatmıştır. Bütün yaz devam eden kuşatma sonbaharda kaldırılmıştır. Hz. Muhammed'in hicret sırasında evinde misafir olarak kaldığı Ebû Eyyûb el-Ensârî ilerlemiş yaşına rağmen bu sefere katılmış ve kuşatma sırasında vefat ederek surlar önüne defnedilmiştir. Ayrıca Kuzey Afrika'daki fetihler de başarıyla devam ediyordu. Kıbrıs, Rodos, Kos (İstanköy) ve Khios (Sakız) adalarının ele geçirilmesinden sonra Kyzikos (Kapıdağ)

yarımadasını zapteden Muâviye'nin orduları hedeflerinin İstanbul olduğunu açıkça belli etmişlerdi. Büyük taarruz 674'te karadan ve denizden başladı. Yedi yıl süren bu büyük kuşatma müslüman gemilerinin Grek ateşiyle yakılması ve karadan yapılan hücumun İstanbul surlarını aşamaması yüzünden başarıya ulaşamadı. Böylece Bizans Devleti bütünüyle ortadan kalkmak tehlikesinden kurtulmuştu. Batılı tarih yazarları bu olayı sadece Bizans'ın kurtulması olarak değil özellikle hıristiyan âleminin bütünüyle çökmesini önlemiş olması düşüncesiyle önemli bulmaktadırlar.

Babasının erken ölümü üzerine genç yaşta tahta çıkan II. Iustinianos'un (685-695, 705-711) İslâm nüfuz ve hâkimiyetinin doruğa ulaştığı saltanat devresi yenilgiler ve felâketler içinde geçmiştir. Taşıdığı adın büyüklüğü kendisinde kompleksler doğurmuştu. Dengesizliği, zorbalığa varan sert idaresi onu tahtından etmiş ve 695'te burnu kesilerek Kırım'a sürülmüştü. II. Iustinianos 705 yılında geri dönerek Bulgarlar'ın yardımıyla tahtını yeniden ele geçirmişse de düşmanlarından intikam almak hususunda çok ileri gitmesi hem kendisinin hem de Herakleios hânedanının sonu olmuştur.

Bizans 711-717 yılları arasında saray ihtilâlleri ve anarşi içinde çırpınıp dururken bundan faydalanan İslâm dünyası oldu. Bu devrede bütün Kuzey Afrika arazisi kaybedildiği gibi müslümanlar İspanya'ya da sıçradılar (711). Aynı yıllarda Bulgarlar da Tuna'nın güneyindeki bölgeye yerleşmeye çalışıyorlardı. Anadolu toprakları her yıl yaz ve kış mevsiminde yapılan müslüman akınlarına sahne oldu. İslâm orduları 703'te Doğu Anadolu bölgesine, 711'de Kilikya'ya girdikleri gibi 712'de Amasya ve 713'te

Yalvaç'ı zaptettiler. 715 yılında ise bütün güçleriyle bir daha İstanbul'u kuşattılar. İki yıl devam eden kuşatma Ömer b. Abdülazîz'in halife olmasıyla kaldırıldı. Kuşatma sırasında ordu kumandanı Mesleme b. Abdülmelik'in isteğiyle bugünkü Perşembepazarı'nda bir mescid yaptırılmıştır.

III. Leon'un (717-741) kurduğu ve IX. yüzyıl başına kadar hüküm süren Isauria hânedanı Bizans tarihinde ilginç bir rol oynamıştır. III. Leon'un 726 yılında başlattığı "tasvir kırıcılık" (ikonoklasm), yani aziz ve Meryem tasvirlerini tahrip etme hareketi yüzyıldan fazla sürmüş ve ancak kanlı mücadelelerden sonra sona ermiştir. Tasvir kırıcılık hareketinin doğuşunu Bizanslılar'la dâimî temas halinde bulunan İslâm'ın etkisine bağlamak genellikle kabul edilen bir görüştür. Uzun zamandan beri Anadolu'da mekik dokuyan İslâm orduları Bizans'a yalnız kılıçlarını değil kültürlerini ve insan yüzünün tasvirine karşı duydukları nefreti de pekâlâ getirmiş olabilirlerdi. Bu inanç ve düşünüşün ışığı altında ortaya çıkan tasvir kırıcılık hareketiyle, aziz resimlerine ibadetin kaleleri haline gelmiş olan manastırların ve bunlara bağlı keşişlik müessesesinin kudret ve nüfuzu kırılmak istenmiştir. Ancak Roma kilisesi Bizans imparatorunun tasvir kırıcı düşünüşünü kabullenmedi. Bu sebeple inanç bakımından doğu ile batı arasındaki zıtlık daha belirgin hale geldi. Bununla beraber papalık, Langobardlar'ın İtalya'da artan baskısına karşı Bizans'ın yardımına muhtaç olduğundan, önceleri bu tasvir kırıcı faaliyeti sadece sert bir şekilde protesto etmekle yetindi. Ancak Batı hıristiyan âleminin Bizans'a kızgınlığı kısa bir süre sonra Germenler'in Batı Roma İmparatorluğu'nu ilân ederek papalığı da himayelerine almaları ile açıkça su yüzüne çıkacak, bunun sonucunda batı ve doğu hıristiyan dünyası birbirine düşman hale gelecektir.

İstanbul kuşatmasının başarısızlığı, müslümanların her yıl Anadolu'ya yaptıkları akınlara son vermiş değildi. Doğu cephesinde yıllarca süren savaşlar ancak III. Leon'un Akroinon'da (Afyonkarahisar yakınları) bir müslüman ordusunu bozguna uğratarak (740) kazandığı başarı ile durdurulabilmiştir. Destanlara konu olan büyük İslâm mücahidi Battal Gazi'nin bu savaşta şehid düştüğü rivayet edilir. Bu savaşı takip eden yıllarda İslâm dünyasında çıkan iç karışıklıklar hiç şüphesiz Bizans'ın yararına oldu. Emevî Devleti'nin yıkılışı ve Abbâsî hâkimiyetinin kuruluşu ile (750) son bulan iç mücadele devresi İslâm fetihlerinin hızını kesmişti.

Bu sebeple babasının yerine tahta çıkan V. Konstantinos devri (741-775) doğu sınırında müslümanlara karşı oldukça başarılı geçmiştir. V. Konstantinos Balkanlar'da tehdit edici bir güç haline gelen Bulgarlar'a karşı da arka arkaya seferler yaparak bu cephede de başarılar kazanmıştı. Aynı zamanda onun devri tasvir kırıcılık hareketinin en şiddetle

yürütüldüğü son dönem olmuştur. V. Konstantinos'un Hazar hakanının kızı ile evliliğinden doğmuş olan oğlu IV. Leon (775-780) ise kısa süren saltanatında her ne kadar babasının ve dedesinin din siyasetini benimseyerek devam ettirdiyse de daha ılımlı davrandı. IV. Leon'un ölümünden sonra oğlu VI. Konstantinos (780-797) imparator oldu; yaşı küçük olduğu için idareyi annesi Irene eline aldı. Irene İznik'te bir konsil toplayarak (787) tasvir kırıcılık hareketine son verdi. Bir süre sonra da ordunun sevgisini kaybetmiş bulunan oğlu VI. Konstantinos'u öldürterek iktidara tek başına sahip oldu (797-802). Irene'nin zamanında kudreti gittikçe artan Abbâsî Devleti Hârûnürreşîd'in hilâfetinde en parlak devrini yaşamaktaydı. Daha Halife Mehdî-Billâh zamanında İslâm orduları Anadolu'ya derinlemesine girmişler ve Thrakesion theması içinde yapılan savaşı kazanarak Kadıköy'e kadar ilerlemiş (782-783) ve imparatoriçeyi barış istemek zorunda bırakmışlardı. Irene müslümanlarla imparatorluğun gururunu kıran bir barış antlaşması yaptı: Üç yıl süreyle iki taraf arasında savaş duracaktı ve her yıl 90.000 dinar haraç ödenecekti. Ne var ki bu antlaşma Abbâsî ordularının bir süre sonra yeniden Anadolu'ya girmelerini önleyemedi. İmparatorluk tekrar büyük haraç ödemek suretiyle Abbâsîler'le anlaşma imzalayabildi (798). Bizans Balkanlar'da da yenilgiye uğradı, fakat batıda yediği darbe daha ağır sonuçlar doğurdu: Papalık, Langobard Devleti'ni ortadan kaldıran Büyük Karl'ın himayesine girdi (774). Ayrıca Karl 787 İznik Konsili'nin kararlarına katılmayı reddetti. Bizans da 800 yılında papanın elinden taç giyen Karl'ın imparatorluk sıfatını tanımadı. Böylece Doğu-Batı devletleri ve kiliseleri arasındaki ikilik açıkça ortaya çıkmış oldu.

802 yılında Irene düşürüldü ve yerine I. Nikephoros (802-811) getirildi. Nikephoros müslümanlara vermekle mükellef olduğu vergiyi ödemeyince Halife Hârûnürreşîd büyük bir orduyla ilerleyerek 806 yılı Ağustosunda Herakleia'yı (Ereğli) zaptetti ve Tyana (Niğde) bölgesini işgal ederek birçok sınır kalesini de eline geçirdi. Bunun üzerine Nikephoros daha ağır

ve küçük düşürücü bir anlaşmayı kabul etmek zorunda kaldı. Fakat 809 yılında Halife Hârûnürreşîd'in ölümünden sonra oğulları arasında başlayan iktidar mücadelesi doğu sınırındaki tehlikeyi bir süre durdurdu. Bu sırada Bulgar tahtına çıkan Krum da Bizans'ı tehdit etmekteydi. 811 yılında Bulgarlar üzerine bir sefer düzenleyen Nikephoros'un pusuya düşürülerek öldürülmesi, devleti çok zor durumda bıraktı. Nikephoros'un yerine tahta geçen Mikhail Rangabe (811-813) ve ondan sonraki imparator V. Leon (813-820) Bulgar ilerleyişini durduramadılar. Bizans ancak Krum'un âni ölümüyle (814) Bulgar tehdidinden kurtulabildi.

820 yılında tahta çıkan II. Mikhail ile Bizans'ta yeni bir hânedanın (Amorion) saltanatı başlıyordu. II. Mikhail (820-829) devrinin önemli olayları Girit (824) ve Sicilya'nın (827) müslümanlar tarafından fethi ile Anadolu'daki Thomas isyanıdır (820-823). Ölümünden sonra yerini alan oğlu Theophilos (829-842) ilim ve sanat hayranı aydın bir kişiydi. Sadece Bizans değil İslâm kültürünün de etkisinde kalmıştır. Bu etkilenmenin açık bir kanıtı olarak Theophilos'un Bağdat saraylarının resimlerini getirterek Bryas (bugünkü Küçükyalı) mevkiinde Abbâsî saraylarının benzeri bir saray yaptırmış olması ve kaynaklara göre eşsiz güzellikteki bu sarayda yaşamayı tercih etmesi gösterilebilir. Bununla beraber devri Abbâsî halifeleri Me'mûn ve Mu'tasım-Billâh'a karşı savaşlarla geçti. Halife Me'mûn'un 830'dan itibaren 833 yılına kadar her yıl Bizans arazisine giren ordularının Orta Anadolu'da (Tyana ve Herakleia bölgesi) ele geçirdiği kalelerde müslüman halkın yerleştirilmeye çalışılması gözlenecek olursa bu seferlerin bir fetih hareketi anlamını taşıdığı düşünülebilir. Me'mûn'un ölümünden sonra halife olan kardeşi Mu'tasım-Billâh Bizans'a karşı savaşları sürdürdü. 837 yılından sonra bu savaşlar artık sınır bölgesinde yapılan çarpışmalardan Anadolu'nun içine yönelen büyük bir sefer haline dönüştü. Ertesi yıl Abbâsî ordusunun bir kısmı Yeşilırmak boyunca ilerleyerek Dazimon (Kazova) denilen yerde İmparator Theophilos'un bizzat kumanda ettiği Bizans ordusunu yenerek (22 Temmuz) Ankara'yı zaptetti. Mu'tasım ise ordunun diğer kısmıyla hükümdar ailesinin doğum yeri olan Amorion (Ammûriye) üzerine yürüyerek on iki günlük bir kuşatmadan sonra şehri 12 Ağustos'ta zaptetti. Bu olay Bizans'ta büyük korku yarattı. İmparator Theophilos kapıldığı endişe duyguları içinde müslümanlara karşı yardım rica etmek üzere Fransa ve Venedik'e elçiler bile göndermişti.

Tasvir kırıcılık hareketi, bu akımın son temsilcisi olan Theophilos'un ölümüyle kesin olarak bitti. Bu akımın doğurmuş olduğu dinî kargaşanın sona ermesini müteakip Bizans Devleti'nde kültür bakımından büyük bir ilerleme devri başlamış, İstanbul sarayında yeniden açılan yüksek okul fikir ve sanat merkezi olmuş, bunu siyasî ve askerî yükselme ve kudretlenme devri takip etmiştir. Theophilos'un oğlu III. Mikhail (842-867) tahta çıktığında henüz küçük bir çocuk olduğundan idareyi önce annesi Theodora, daha sonra dayısı Bardas yürüttü. Bu dönemde göze çarpan üç önemli kişi, devletin yöneticisi Bardas, İstanbul patriği Photios ve misyonerlik faaliyetini yürüten Konstantinos Kyrill'dir. Müslümanlara karşı Anadolu'da ve Sicilya'da savaşlara devam edildi. 860 yılında Ruslar ilk defa gemilerle İstanbul önünde görünerek başşehri kuşattılarsa da bir fırtına Rus filosunu mahvetti. Bu kuşatmadan kurtulduktan sonra Bizans, yeni Rus saldırılarını önlemek üzere bunları hıristiyanlaştırmaya ve böylece kendi nüfuz alanına sokmaya karar vererek Hazarlar, Ruslar ve Balkanlar'daki Slavlar arasında din propagandasına başladı. İstanbul patriği Photios'un Roma'nın bütün hıristiyan kilisesi üzerindeki yüksek hâkimiyet iddialarını kabul etmemesi, iki kilise arasındaki zıtlığı arttırdı. IX. yüzyılın ikinci yarısında Bizans İmparatorluğu din birliğini, askerî gücünü ve fikrî büyüklüğünü yeniden elde etmiş görünüyordu. Bu yükselme devri, III. Mikhail'i öldürerek (867) Bizans tahtına çıkan ve yeni bir hânedanın kurucusu olan Basileios ve onu takip eden imparatorlar zamanında doruk noktasına ulaşacaktır.

Makedonya hânedanı devrindeki yükseliş başlangıçta yavaş yürüdü. I. Basileios (867-886) Anadolu'da başarılar kazanarak doğu sınırını Fırat'a kadar ileriye götürebildi, fakat müslümanların batıda elde ettiği üstünlüğü bozamadı. Araplar 870 yılında Malta'yı, 878'de Sirakuza'yı ellerine geçirdiler. Bununla beraber Bizans Güney İtalya'da tutunabildi. Oğlu VI. Leon devrinde (886-912), 893'te Bulgar tahtına çıkan Symeon'un idaresindeki Bulgarlar Bizans'ın Balkan hâkimiyetini tehdit eden büyük bir tehlike haline geldiler. Aynı zamanda Armenia ve Kilikya bölgelerine yeniden giren müslümanlar doğu sınırında başarılar kazanmaktaydılar. X. yüzyılın ilk yıllarında Ege denizinde üstünlük sağlayan müslüman donanması adalara, Pelopones ve Tesalya sahillerindeki şehirlere hücum ederek

902’de Demetrias ve 904’te Selânik’i zaptederek çok sayıda esir ve ganimet ele geçirmişti. Ayrıca 902’de imparatorluğun Sicilya’daki son üssü Taormina da müslümanlar tarafından zaptedilince Bizans’ın adadaki hâkimiyeti son buldu. Siyasî olaylar dışında VI. Leon devri, daha babası Basileios zamanında başlayan kanunların yeniden düzenlenmesi çalışmalarının tamamlanarak imparatorluğun uzun yıllar kullanacağı kanun koleksiyonunun Basilika adıyla yayımlanması bakımından da önem taşır. VI. Leon’dan sonra tahta kardeşi Aleksandros geçti, fakat bir yıl sonra öldü. Bunun üzerine VI. Leon’un küçük yaştaki oğlu VII. Konstantinos Porphyrogennetos (913-959) tahta çıkarılarak devlet yönetimi nâiblik meclisine verildi. Ancak Bulgar saldırıları yüzünden devletin bu yıllardaki çaresizliği kuvvetli bir askerî idarenin kurulmasını gerektiriyordu. Bu görevi Amiral Romanos Lakapenos üzerine aldı. Romanos kızı Helena’yı genç imparator VII. Konstantinos ile evlendirerek yönetimin başına geçti (919-944). Romanos’un politikası ne derece başarılı olursa olsun devlet birkaç defa İstanbul önlerine kadar uzanan Bulgar saldırılarının meydana getirdiği büyük tehikeden ancak Symeon’un ölümü (927) ile kurtuldu. Onun oğlu Petro devri ise tam aksine Bulgarlar’la iyi ilişkiler içinde geçti.

Balkanlar’da barış sağlayan I. Romanos, kuvvetlerini Anadolu’ya geçirmek ve doğu cephesinde müslümanlara karşı savaşmak imkânını elde etmişti. X. yüzyıl ortalarında askerî bakımdan iyice kuvvetlenmiş bulunan imparatorluk artık taarruza geçebilirdi. Doğu domestikosu Ioannes Kurkuas kumandasındaki Bizans ordusu Fırat’a kadar ilerledi; 934’te Malatya’yı, 943’te Meyyâfarikīn, Âmid, Dârâ ve Nusaybin’i zaptetti. Kurkuas’a karşı İslâm cephesinde savaşları Halep Hamdânî Emîri Seyfüddevle kahramanlık destanları yaratarak ölümüne (967) kadar sürdürdü. Ne var ki Bizans ordularının ilerleyişi durdurulamadı. Bizans yeniden güçlenmişti. Bundan sonraki yıllarda da müslümanlar aleyhine topraklarını genişletecekti.

I. Romanos oğullarının hıyanetine uğrayarak iktidardan uzaklaştırılınca (944) VII. Konstantinos tahtına tek başına sahip oldu. Bu devirde müslümanlara karşı yapılan savaşları kumandan Nikephoros Phokas yürüttü. İlim ve sanatı destekleyen, bizzat kendisi de birçok eser yazmış olan İmparator VII. Konstantinos’tan sonra oğlu II. Romanos zamanında (959-963) Bizans’ın elde ettiği en büyük başarı, uzun bir kuşatmadan sonra Girit adasının zaptedilmesi (961) olmuştur. II. Romanos arkasında iki küçük

oğul bırakarak ölünce bu çocukların koruyucusu sıfatıyla devrin meşhur kumandanı Nikephoros Phokas dul imparatoriçe Theophano ile evlenerek tahta çıktı. Nikephoros 965'te Kıbrıs'ı müslümanlardan geri aldığı gibi aynı yıl Tarsus'un zaptıyla Kilikya bölgesini de Bizans hâkimiyetine soktu. Bizans için Suriye yolu açılmıştı. İmparatorluk orduları Kuzey Suriye'de birçok kale ve şehri ele geçirdikten sonra 969'da Antakya'yı zaptettiler. Aynı yıl bir saray suikastına kurban giden Nikephoros'un yerine Ioannes Çimiskes (969-976) imparator oldu. Saltanat yılları Araplar'a, Bulgarlar'a ve Ruslar'a karşı yaptığı başarılı savaşlarla doludur. Çimiskes'in idaresinde 974'te el-Cezîre, 975'te Suriye'ye giren Bizans orduları Dımaşk ve Beyrut'un kuzeyindeki bölgeye kadar ilerlediler. Artık hedef Kudüs idi, fakat bu teşebbüs gerçekleşemedi. Çünkü Mısır'a yerleşmiş bulunan Fâtımî hânedanı Filistin'i de zaptetmiş ve Bizans'ın bu bölgeyi işgalini engellemişti.

Çimiskes'in ölümüyle Makedonya hânedanının en büyük hükümdarı II. Basileios'a (976-1025) saltanat yolu açıldı. Kardeşi Konstantinos da kendisiyle birlikte tahta çıktıysa da hiçbir zaman devlet işlerine karışmadı. II. Basileios hâkimiyetinin ilk yıllarında, iktidar kavgasına girişen askerî asâlet sınıfının temsilcileri Bardas Skleros ve Bardas Phokas ile mücadele etmek zorunda kaldı. Onun en büyük başarısı, Samuel'in idaresinde yeniden güçlenen Bulgarlar'a karşı yaptığı ve otuz yıl inatla sürdürdüğü savaşlar olmuştur. Nihayet 1014 yılında kazandığı zaferle Bulgar Devleti'ni yıkarak arazisini imparatorluğa ilhak etti. Ayrıca 1001 yılında Mısır Fâtımî hilâfeti ile imzaladığı anlaşma Bizans'ın doğudaki sınırını belirledi.

Bizans'ın bu devrede Ermeniler'e karşı güttüğü siyaset çok ilgi çekici ve kesin sonuçlu olmuştur. 1021 yılında II. Basileios doğu sınırına yaptığı seferle Gürcistan'ın bir kısmını ve Vaspurakan bölgesini imparatorluğa ilhak etmişti. Ayrıca Ermeni Kralı Smbat, doğudan gelen Türk akınlarının baskısı altında kendisinden sonra arazisini Bizans'a devretmek üzere II. Basileios ile anlaştı. 1045 yılında bu bölgenin de Bizans'a ilhakı ile imparatorluk Anadolu eyaletlerinin giriş noktalarına hâkim olmuştu. II. Basileios'un Ermeni arazisini ilhak siyaseti, Bizans'ın askerî gücünü yitirmemesi şartıyla yararlı olabilirdi. Fakat bir süre sonra Selçuklu Türkleri taarruza geçtiklerinde Bizans'ın askerî gücü azalmış olduğu gibi doğu sınırında tampon bölge görevi yapan küçük Ermeni krallıkları da ortadan

kalkmış bulunuyordu.

b) Bizans-Selçuklu Türkleri. II. Basileios 1025'te öldüğünde imparatorluk kudretinin en yüksek noktasındaydı. Bizans toprakları son yüzyıl içinde iki kat büyümüş ve sınırlar Tuna'dan Suriye'ye, İtalya'dan Kafkasya'ya kadar genişlemişti. Başarılı Bizans diplomasisi, devletin nüfuz alanını bu sınırların ötesine de taşımaktaydı. İmparatorluğun etrafını saran devletler Bizans'ın siyasî nüfuz ve kültürünü yayan bir çember oluşturmaktaydılar. Ancak II. Basileios'un kudretli eli ortadan kalkınca onun baskı altında tuttuğu bütün ayrılıkçı güçler yeniden canlandılar. Onun ölümünü takip eden otuz yıl (1025-1056) içinde devlet sadece hânedana gösterilen sadakate dayandı. Kardeşi VIII. Konstantinos ve kızları, önce Zoe ile birlikte yeteneksiz kocaları, sonra Theodora imparatorluğu yükselişinden daha hızlı bir şekilde çöküşe sürüklediler. 1057'deki askerî darbe Isaakios Komnenos'u tahta çıkardı. Onun tahttan feragatiyle iktidara X. Konstantinos Dukas sahip oldu (1059-1067). Daha sonra tahta IV. Romanos Diogenes (1068-1071) ve arkasından VII. Mikhail Dukas (1071-1078) geçti. Fakat yeni bir ihtilâl tacı Nikephoros Botaneiates'e (1078-1081) verdi.

Bu kısa saltanatlar devresinde ülke anarşi içinde çırpınırken batıda Normanlar Güney İtalya'yı ellerine geçirdiler. Macar

ve Peçenekler Tuna'yı aşarak devlet arazisini tahrip ettiler. Anadolu'da durum daha da tehlikeliydi. Doğu sınırında görünen Selçuklu Türkleri'nin ilerleyişi devletin varlığı bakımından çok daha ağır sonuçlar doğuracaktı. Selçuklu Türkleri ilk hükümdarları Tuğrul Bey'in idaresinde İran'ı itaat altına aldıktan sonra hilâfet merkezi Bağdat'a hâkim olmuşlar (1055) ve kısa zaman içinde Bizans İmparatorluğu ile Mısır Fâtımî hilâfetinin sınırlarına kadar bütün Yakındoğu'yu ele geçirmişlerdi. Armenia toprakları Bizans'a katıldığından doğuda dıştan gelen hücumlara karşı Bizans arazisini koruyacak tampon bir bölge kalmamıştı. Bu sebeple, başlayan Türk taarruzları doğrudan doğruya devlet topraklarına oldu. Devletin iç kudretsizliği ve savunma gücünün yetersizliği Türkler'e kolaylıkla Doğu Anadolu'ya girmek ve derinlemesine ilerlemek imkânını verdi. Selçuklu Sultanı Alparslan devrinde Türkler Ani'yi (1065) ve Kayseri'yi zaptettiler (1067). Bizans Selçuklu Türkleri'nin ilerleyişini durdurmaya çalıştı.

1059’da tahta çıkan X. Konstantinos Dukas ile imparatorluğun idaresi sivil partinin, bürokratların eline geçmişti. Sivil partinin ordunun sayısını azaltmaya, eyalet kumandanlarının gücünü kırmaya ve böylece askerî partinin kudretini zayıflatmaya yönelik yürüttüğü siyaset, aslında devletin askerî bakımdan kuvvetini yitirmesi sonucunu doğurmuştu. X. Konstantinos Dukas’ın ölümünden sonra imparatorluğun idaresini üzerine alan İmparatoriçe Eudokia, dıştan gelen tehlikeleri ancak askerî bir hâkimiyetin durdurabileceğini anlamış ve devrin tanınmış kumandanı Romanos Diogenes ile evlenerek onu tahta çıkarmıştı (1068). Yeni kumandan-imparator IV. Romanos derhal Selçuklu taarruzlarını önlemek ve zaptedilen toprakları kurtarmak üzere çoğunluğunu Norman, Frank, Oğuz ve Peçenek ücretli askerlerinin teşkil ettiği bir ordu toplayarak harekete geçti. 1068 ve 1069’da yaptığı ilk seferler oldukça başarılı oldu. Fakat 1071 seferinde İmparator IV. Romanos tarafından kumanda edilen Bizans ordusu, sayıca üstünlüğüne rağmen Malazgirt’te Sultan Alparslan’ın Türk kuvvetleri karşısında büyük bir yenilgiye uğradı (26 Ağustos 1071). Hatta imparator Türk sultanına esir düştü. Sultan Alparslan kısa süre sonra bir antlaşma yaparak onu serbest bıraktıysa da imparatorun esaret haberi üzerine İstanbul’da tahta VII. Mikhail (1071-1078) çıkarılmıştı. IV. Romanos tahtını yeniden kazanmak için mücadeleye atıldı fakat başarılı olamadı. Yakalanarak gözlerine mil çekildi ve kısa bir süre sonra da öldü (1072).

VII. Mikhail’in saltanatı iç kavgalar, Balkanlar’daki ayaklanmalar ve ekonomik kriz içinde çalkanırken Türkler Anadolu’da ilerlemekte ve yerleşmekte idiler. Malazgirt Zaferi’nden sonra Anadolu’ya yapılan Türk akınları, Bizans’ın iç mücadelelerine karışan ve sık sık taraflardan birine askerî bakımdan yardımcı olan Türk beylerinin ve kumandanlarının başarısı sayesinde kısa zamanda Ege ve Marmara kıyılarına kadar ulaştı. Bu dönemde Bizans’a karşı başarılı olan en önemli kişi, Selçuklu ailesine mensup Kutalmış oğlu Süleyman Şah’tır. Sultan Alparslan’ın ölümünden sonra Anadolu’daki fetih hareketine katılan ve Marmara bölgesine gelen Süleyman Şah, bu sırada Anatolikon theması kumandanı Nikephoros Botaneiates’in iktidarı ele geçirmek üzere giriştiği hareketi destekleyerek onunla beraber İznik’e kadar gelmiş ve Nikephoros tahta çıkarken o da bu şehrin hâkimiyetini ele geçirip, İznik başşehir olmak üzere Anadolu’da ilk Türk devletini (Anadolu Selçuklu Devleti) kurmuştur (1078).

Nikephoros Botaneiates'in (1078-1081) tahta çıkışı da imparatorluğun durumunu değiştirmedi. Bizans'ı düştüğü bu çaresiz görünen durumdan kurtaran, askerî asâlet sınıfı tarafından imparator ilân edilen Aleksios Komnenos oldu. Gerçekten de Aleksios ve onun kurduğu Komnenoslar hânedanı imparatorluğa son defa olarak parlak bir yüzyıl daha yaşattılar. Aleksios'un (1081-1118) saltanat devresi çok güç şartlar altında başlamıştı. Hemen bütün Anadolu İstanbul'a kadar Selçuklular'ın eline geçmişti. Peçenekler Tuna'nın güneyindeki eyaletlere hâkim olmuşlar ve hepsinden önemlisi Normanlar doğrudan doğruya imparatorluk tacına göz dikerek Epiros bölgesine çıkmışlardı. Aleksios önce Normanlar'la savaştı. Venedik donanmasının yardımı ile Norman saldırısını püskürttü. Fakat Bizans'ın bu yardım için Venedik'e ödediği fatura çok yüksek oldu. Venedik imparatorluğun bütün limanlarında gümrük vergisi ödemeden ticaret yapma hakkını kazanıyordu (1082). Bu imtiyaz, özellikle daha sonraki yıllarda Bizans ticaretine büyük darbe vuracaktı. Aleksios bundan sonra Peçenekler'e döndü. Peçenekler'in Balkanlar'da meydana getirdiği tehlike, bunların İzmir Emîri Çaka Bey ile anlaşarak 1090-1091 kışında İstanbul'u denizden ve karadan kuşatmaları ile doruğa ulaştı. Bizans'ın geleneksel siyasetini takip eden, yani müttefik düşmanlarını birbiri aleyhine kışkırtan imparator Peçenekler'e karşı Kumanlar'la anlaştı ve 29 Nisan 1091'de Levunion'da yapılan kanlı bir savaş sonunda Peçenekler'i ağır bir yenilgiye uğrattı. Batıda elde edilen bu başarılardan sonra Aleksios 1095'te Anadolu Selçukluları'na saldırmaya hazırdı. Çünkü Süleyman Şah'ın ölümünden (1086) sonra Anadolu Selçuklu sultanlığının parçalanması ve Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın ölümü ile (1092) Türk dünyası içinde çıkan karışıklıklar Bizans'a Anadolu topraklarını yeniden ele geçirmek fırsatını yaratmış gibiydi. Fakat ertesi yıl (1096) batıdan kopup gelen Haçlı orduları Aleksios'un planlarını altüst etti. Bununla beraber Aleksios Haçlı reisleriyle anlaşmalar yaparak onlardan faydalanmasını bildi. 1097'de Haçlılar'ın kuşattığı, babası Süleyman Şah'ın ölümünden sonra İsfahan'da hapsedilen ve ancak Melikşah'ın ölümü üzerine buradan kaçarak 1093 yılı başında İznik'e dönmüş bulunan Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıçarslan'ın başşehri İznik Bizans'a teslim oldu (19 Haziran 1097). Haçlılar Anadolu içinden geçerek 1098'de Antakya, 1099'da Kudüs'ü zaptettiler. Böylece gayesine ulaşmış olan bu sefer sonunda Haçlılar Urfa, Antakya, Kudüs ve Trablus'ta küçük devletler kurarken İmparator Aleksios, Anadolu'nun batı bölgesini yeniden ele geçirmek ve Kilikya ile Suriye'de birçok liman şehrini geri

almak imkânını buldu. Sonuçta Boğaziçi kıyılarına kadar ilerlemiş olan Türkler, Ege ve Marmara bölgelerinden Orta Anadolu'ya çekilmek zorunda kalmışlardı.

II. Ioannes Komnenos (1118-1143) babasının siyasetini devam ettirdi. Saltanatının ilk yıllarında Trakya'ya kadar ilerlemiş olan Peçenekler'i 1122'de kesin bir yenilgiye uğratan II. Ioannes bundan sonra Sırbistan'ı itaat altına aldı ve Macarlar'ı Bizans ile barış yapmaya zorladı. Batı sınırını güvence altına aldıktan sonra Anadolu'ya dönen imparator Dânişmendliler ve Selçuklular'la savaşarak kısa süre için de olsa Denizli'yi (1120), Çankırı ve Kastamonu'yu (1135) geri aldı. Fakat onun asıl hedefi, Haçlılar'la anlaşarak Kilikya'ya yerleşmeye çalışan Ermeniler'in hâkimiyetine son vermek ve Antakya Haçlı Devleti'ni zaptetmekti. Her ne kadar imparator tam olarak hedefine ulaşamadıysa da 1137 ve 1142 yıllarında yapılan seferlerle Kilikya ve Toros dağlık bölgeleri itaata alındığı gibi Antakya üzerinde de Bizans'ın hâkimiyeti kısmen sağlandı.

Oğlu Manuel Komnenos devrinde (1143-1180) Bizans için en büyük tehlike Sicilya Normanları oldu. Kral II. Roger'nin idaresindeki Normanlar 1147 yılında Bizans'ın Yunanistan'daki topraklarına saldırdılar, ipek sanayiinin merkezleri olan Korinthos ve Thebai şehirlerini işgal ettiler, hatta Korfu adasını zaptettiler. Aynı yıl, Urfa'nın 1144'te Atabeg İmâdüddin Zengî tarafından fethedilerek yeniden Türk dünyasına kazandırılması üzerine Avrupa'da doğan yeni bir Haçlı heyecanıyla hazırlıklarına başlanan ve ancak üç yılda tamamlanan Alman ve Fransız birliklerinden kurulu II. Haçlı Seferi orduları da Bizans arazisine girdiler. İmparator Manuel Haçlılar'ın bu teşebbüsüne katılmadıysa da onlarla iyi münasebetler içinde kalmaya çalıştı. Alman Kralı III. Konrad ile Normanlar'a karşı bir anlaşma yaptı ve Venedik'in de yardımı ile Normanlar'ı geri püskürttü, hatta 1154 yılında Bizans birlikleri tekrar İtalya'ya çıktılar. Ancak Bizans'ın Adriyatik denizinin iki sahiline hâkim olması Venedik'in işine gelmiyordu. Venedik bu defa Normanlar'la anlaştı. Bizans'ın düşmanı Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa da bu ittifaka katıldı. Bu yüzden imparatorluğun Güney İtalya'ya hâkim olmak için yaptığı son teşebbüs de neticesiz kalmış oldu. Doğuda ise Manuel, aynen babası gibi, Antakya Haçlı Devleti ile anlaşarak isyan eden Kilikya Ermenileri'ni itaata almak ve Antakya üzerinde Bizans'ın hâkimiyetini yeniden ispat etmek gayesiyle 1158-

1159'da bu bölgeye sefer yaptı. Bu arada Halep Hükümdarı Nûreddin Zengî (1159) ve Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıçarslan ile barış anlaşmaları imzaladı (1161). Bundan sonra Balkanlar'da giriştiği mücadele sonunda Macarlar'a (1167) ve Sırplar'a imparatorluğun hâkimiyetini kabul ettirdi (1172). Dalmaçya, Hırvatistan, Bosna ve Sirmium bölgeleri yeniden Bizans'a bağlandı. Bu parlak görünen başarılar Manuel'e Anadolu Selçuklu Devleti'ne saldırmak ve Türkler'i Anadolu'dan atmak umudunu verdi. Manuel muazzam bir ordu ile yola çıkarak Anadolu Selçuklu Devleti'nin merkezi Konya üzerine yürüdü. Fakat Bizans ordusu Denizli'den sonra Myriokephalon (Miryokefalon) Kalesi yakınında dar bir vadiden geçtiği sırada Türkler'in hücumuna uğrayarak hemen tamamı kılıçtan geçirildi (17 Eylül 1176). Malazgirt'ten 105 yıl sonra Bizans'ın kaybettiği bu savaş artık Türkler'in Anadolu'dan çıkarılamayacağına kesin bir kanıt oldu.

Komnenos hânedanının ilk üç hükümdarı siyasî ve askerî alandaki beceri ve başarıları ile imparatorluğun sınırlarını genişletmiş, Bizans'a eski itibarını kazandırmışlardı. Fakat bu sadece görünüşte böyleydi. İmparatorluk VII. yüzyılda olduğu gibi köklü bir yenileşme ve kuvvetlenme gücünü bulamamıştı. Bu sebeple Manuel'in ölümünden sonra iktidar zayıf ellerde kalınca imparatorluk siyasetinin tahrik ettiği düşmanlıklar kısa zamanda devleti felâkete sürükledi. Manuel'in Latin taraftarı siyaseti Bizanslılar ile Batılılar arasında derin bir nefret doğurmuştu. Bu nefret 1182'de İstanbul'da Latinler'in katliama uğratılmasıyla su yüzüne çıkarken bu duygulardan faydalanan Andronikos Komnenos'u da iktidar mevkiine yükseltti (1182-1185). Batı dünyası bu katliamın intikamını, Normanlar'ın 1185'te Bizans'a saldırarak Selânik'te yaptıkları misilleme ile aldı. Normanlar İstanbul'a doğru yürürken asiller Andronikos'u tahttan indirerek öldürdüler. İktidara kısa ömürlü yeni bir hânedanın ilk temsilcisi Isaakios Angelos getirildi.

II. Isaakios (1185-1195) Normanlar'ın işgal ettikleri araziyi geri aldıysa da Sırp ve Bulgarlar'ın Bizans aleyhine gelişmelerini ve saldırılarını önleyemedi. Saltanatı sırasında Sultan Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Kudüs krallık ordusunu Hittîn'de imha ederek kazandığı büyük zafer (4 Temmuz 1187) ve Kudüs'ü fethi (2 Ekim 1187) üzerine, kutsal toprakları geri almak için tertiplenen III. Haçlı Seferi'ne katılan Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa'nın düşmanca tutum ve davranışla devlet arazisinden geçişi

Bizans’a yeni zorluklar doğurdu (1189-1190). Bizans bakımından bu Haçlı seferinin diğer olumsuz bir yanı da Kıbrıs adasının İngiltere Kralı Richard tarafından işgali olmuştur. Bu tarihten sonra Kıbrıs bir daha Bizans hâkimiyetine girmeyecektir.

Bizans bu dönemde iç ve dış mücadelelerle tükenirken imparatorluk aleyhine birbiriyle daha sıkı kenetlenmiş bulunan Batılı devletler Bizans’a saldırmak için artık sadece bir fırsat beklemekteydiler. Bu fırsatı da IV. Haçlı Seferi verdi. Kardeşi III. Aleksios Angelos (1195-1203) tarafından saltanatına son verilen II. Isaakios’un oğlu Aleksios yardım sağlamak üzere batıya koştu. Batılı devletler bu sırada IV. Haçlı Seferi’nin hazırlığı içindeydiler. Tahtı yeniden ele geçirmek için Aleksios’un yardım çağrısı ve Venedik doju Enrico Dandolo’nun Bizans hâkimiyetini yıkmak arzusu Haçlı Seferi’ni

asıl hedefinden saptırdı. Boniface de Montferrat kumandasındaki Haçlı donanması, düşürülmüş hükümdarı tekrar tahta çıkarmak bahanesiyle İstanbul’a hareket etti. Haçlılar 17 Temmuz 1203’te İstanbul’da II. Isaakios ve oğlunu tahta çıkardılar. Fakat İstanbul halkı ayaklanarak Latinler’le iş birliği yapan hükümdarlarını öldürünce Haçlılar şehre saldırarak zaptettiler (13 Nisan 1204). Yüzyıllardan beri dünyanın kültür merkezi olan İstanbul üç gün süreyle tarihte benzeri görülmeyen şekilde yağmalandı, yakılıp yıkıldı. Batı Avrupa saray ve kiliseleri kısa zamanda Bizans’tan çalınıp götürülen hazinelerle doldu. İstanbul’da bir Latin devleti kurularak iktidara Baudouin de Flandr getirildi. İmparatorluk arazisi işgalciler arasında bölüşüldü. Latin Devleti’nin hükümdarı Baudouin’e Bizans arazisinin dörtte biri ile Trakya ve Kuzeybatı Anadolu toprakları verildi. Haçlı ordusunun kumandanı Boniface de Montferrat Selânik’te Tesalya bölgesini içine alan bir krallık kurdu. Venedik’in kazancı hepsinden fazla oldu; hemen bütün Ege adaları ile Çanakkale, Tekirdağ, Modon, Koron, Draç, Ragusa gibi limanları ve Edirne’yi ele geçirdi. Ayrıca Orta Yunanistan ve Pelopones’te Selânik Krallığı’na bağlı küçük devletler kuruldu. Bunun yanı sıra İstanbul’dan kaçan Bizans erkânı henüz Latinler tarafından zaptedilmemiş bulunan Epiros bölgesinde ve İznik’te Bizans’ın uzantısı olan iki devlet kurdular. II. Isaakios’un kuzeni Mikhail Angelos merkezi Arta olmak üzere Epiros Devleti’ni tesis etti. III. Aleksios’un damadı Theodoros Laskaris de İznik Devleti’ni kurdu. İstanbul’un Latinler’ce zaptı

ile ilişkili olmayarak, I. Andronikos'un torunları Aleksios ve David ise bu sırada Karadeniz'in güneydoğu sahillerinde Sinop'a kadar uzayan ve merkezi Trabzon olan bir devlet kurmuşlardı (1204).

Epiros ve İznik devletlerinin hedefi İstanbul'u Latinler'den geri alabilmekti. Bu sebeple daha başlangıçtan itibaren takip ettikleri siyaset bu plana uygun oldu. Ancak İstanbul'u ele geçirmek isteyen üçüncü bir aday daha vardı: Bulgar Çarlık Devleti. İznik'te I. Theodoros Laskaris (1204-1222) Selçuklular, Latinler ve Trabzon Devleti'yle giriştiği mücadelelerden başarılı çıkarak sınırlarını Marmara'nın güneyinden Sakarya ve Menderes'e kadar genişletti. Yerine geçen damadı III. Ioannes Vatatzes (1222-1254) aynı siyaseti benimseyerek gelişmeyi devam ettirdi. Fakat bu sırada Epiros Devleti, kurucusunun kardeşi Theodoros Angelos'un (1215-1230) idaresinde en parlak dönemini yaşıyordu ve İstanbul'u zaptetmek bakımından İznik Devleti'ne oranla daha güçlü ve şanslı görünüyordu. Ne var ki Theodoros'un aynı hedefi gaye edinmiş olan Bulgar Çarı II. Ivan Asen ile 1230'da yaptığı Klokotnica Savaşı'nda uğradığı korkunç yenilgi Epiros Devleti'nin sonu oldu. Bulgarlar'ın başarısı da uzun sürmedi. 1241'de II. Ivan'ın ölümünden sonra başlayan Moğol istilâsı Bulgar Devleti'nin gücünü yıktı. İznik Hükümdarı III. Ioannes Vatatzes bu iktidar boşluğundan faydalandı. 1246'da Trakya'ya geçerek Bulgarlar'ın işgal ettikleri toprakları ve Selânik'i ele geçirdi. Ayrıca doğu yönünden Anadolu'ya girmiş bulunan Moğollar'ın saldırılarıyla Anadolu Selçuklu Sultanlığı çökerken İznik Devleti bu tehlikeden hiçbir zarara uğramadan kurtulmuştu. III. Ioannes Vatatzes'in ölümünden sonra yerini alan oğlu II. Theodoros Laskaris'in (1254-1258) kısa saltanat devresi İznik Devleti'nin dış siyasetinde önemli bir değişiklik yapmadı. Yerine geçen küçük yaştaki oğlu IV. Ioannes Laskaris'e, aristokrasinin en kabiliyetli ve seçkin temsilcisi Mikhail Palaiologos önce nâib seçildi, fakat kısa zamanda müşterek imparator sıfatıyla tahta çıktı (1258-1282). Mikhail Palaiologos, İznik Devleti'nin gittikçe güçlenmesinden endişeye kapılan Sicilya, Epiros, Akhaia ve Sırp krallarının birleşik ordusuna karşı çok sayıda Selçuklu birlikleriyle desteklenmiş kuvvetli bir ordu ile çıktı ve Pelagonia'da yapılan savaşı kesin bir başarıyla kazandı (1259). Artık sıra İstanbul'un Latinler'den geri alınmasına gelmişti. Uzun yıllardan beri siyasî ve askerî yönden planlanan bu teşebbüs şaşırtıcı bir kolaylıkla gerçekleşti ve İznik birlikleri 25 Temmuz 1261'de İstanbul'a girerek Latin Devleti'nin

hâkimiyetine son verdiler.

İstanbul Bizans İmparatorluğu'nun yeniden başşehri olurken meşrû imparator küçük IV. Ioannes'i ortadan kaldıran Mikhail'in 15 Ağustos 1261'de Ayasofya'da taç giymesiyle iktidar imparatorluğun sonuna kadar hüküm sürecek yeni bir hânedanın eline geçiyordu: Palaiologos hânedanı. VIII. Mikhail Bizans tahtına çıktığı sırada imparatorluğun sınırları ancak Trakya, Makedonya'nın bir kısmı, Ege adaları ve Anadolu'nun kuzeybatı bölgesini içine alıyordu. İmparatorluğun kaybedilmiş eski topraklarını yeniden ele geçirmek için mücadeleye başlayan VIII. Mikhail, 1262'de Latinler'den Mora'yı, 1264'te Bulgarlar'dan Makedonya'nın bir kısmını ele geçirdiği gibi 1265'te Yanya'yı zaptederek Epiros'a imparatorluğun hâkimiyetini kabul ettirdi. Venedik'in baskısına karşı VIII. Mikhail Cenova'nın eski ticarî imtiyazlarını artırarak bunlarla anlaşma yaptı ve Galata'da bir koloni kurmalarına izin verdi (1267). Bu devrede Sicilya-Napoli Kralı Charles d'Anjou Bizans'ın en tehlikeli düşmanıydı. Charles 1267'de Korfu, 1272'de Draç ve Epiros sahillerini işgal ettikten sonra Sırplar ve Bulgarlar'la anlaşmıştı. Bu sıkışık durumdan Bizans, papanın Roma ve İstanbul kiliselerini birleştirme teklifini kabul ederek kurtulmaya çalıştı ve Lyon Konsili'nde (1274) papanın üstünlüğünü tanımak zorunda kaldı. Ancak bu birleşme Bizans Ortodoks halkı tarafından şiddetli tepkilerle reddedilirken Ortodoks kilise içinde de ayrılıklara sebep oldu. Diğer taraftan kiliselerin birleştirilmesi formülünün Bizans'a pek fayda sağlamadığı kısa zamanda anlaşıldı. Bizans'a karşı mücadeleden vazgeçmeyen Charles d'Anjou, bu defa papalığı da kendi tarafına çekerek Venedik, Sırp ve Bulgarlar'la yeniden bir anlaşma yaptı. Bizans'ı bu kritik durumdan İmparator VIII. Mikhail'in Sicilya'da çıkarttığı isyan kurtardı (1282). Onun devrinde doğu sınırı Anadolu Selçuklu Devleti'nin İlhanlılar'ın baskısı altında bulunmaları sebebiyle sakindi. Mikhail durumunu, doğudaki güç dengesi üç devletten önce İlhanlılar'la, sonra bunların rakibi Altın Orda ve Mısır Memlük devletleriyle dostluklar kurmak suretiyle korumaya çalıştı.

VIII. Mikhail'in büyük bir gayretle yeniden canlandırmaya çalıştığı sınırları küçülmüş Bizans Devleti, dış tehlikelere karşı kendini ancak içte birlik ve beraberliği sağlamak suretiyle koruyabilirdi. Halbuki bunun tam tersi oldu. Ölümünden sonra yerini alan oğlu II. Andronikos ve onu takip eden

imparatorlar devrinde ülkede iç karışıklıklar ve isyanlar birbirini kovaladı. Bu dönemde Bizans, Anadolu'da Osmanlı Türkleri ve Balkanlar'da Sırplar olmak üzere yeni ve gücü gittikçe artan iki düşman arasında kaldı. II. Andronikos (1282-1328) Sırp saldırılarını, toprak kaybına uğramak pahasına da olsa, 1299'da yaptığı barışla durdurmaya çalıştı. Venedik ile süren savaş ise ağır bir tazminat ödemek şartıyla sona erdirildi (1302). Fakat bu yıllarda

Bizans için en büyük tehlike Anadolu'da gittikçe güçlenen Türkler idi.

c) Bizans-Osmanlı Türkleri. XIII. yüzyılın sonunda Moğol baskısı yüzünden çöken Anadolu Selçuklu Devleti'nin toprakları üzerinde yeni küçük Türk beylikleri kurulmaya başlamıştı. Batı Anadolu'da kurulan Beylikler arazilerini Bizans aleyhine genişleterek üzerlerine gönderilen Bizans ordularını yenmekteydiler. Devletin bu sıkışık anında Roger de Flor idaresindeki 6500 kişilik Katalan birliği, ücretli asker olarak hizmette bulunmak ve Türkler'e karşı mücadele etmek üzere Bizans'ın yardımına koştu (1303). Nitekim 1304'te Germiyanoğulları'nın kuşattığı Alaşehir'i kurtardılar. Fakat Katalanlar her yeri yağma ve tahribe başlayınca Bizans bunlardan kurtulmak için bu birlikleri Trakya'ya geçirdi ve Roger de Flor'u öldürttü (1305). Katalanlar reislerinin öcünü almak üzere Trakya'yı yağmaladılar ve sonunda Yunanistan'a çekilerek burada bir devlet kurdular (1311-1379). Aynı yıllarda Anadolu'da yeni bir Türk beyliği tarih sahnesinde beliriyordu: Osmanlı Beyliği. Osman Gazi'nin (1299-1326) idaresinde hızla gelişen beylik Bizans'a karşı ilk zaferini 1301'de Yalova yakınında yapılan Baphaon (Koyunhisar) Savaşı'nda kazandı. Bu zaferi Kocaeli ve Marmara'nın güneyindeki bölgede bulunan birçok kalenin fethi takip etti. Bizans Türk ilerleyişi karşısında âciz kalmıştı. II. Andronikos'un saltanatının son yıllarında Bursa da Osman Gazi'nin yerine geçen oğlu Orhan Gazi (1326-1362) tarafından fethedilerek (6 Nisan 1326) Osmanlı Beyliği'nin başşehri oldu.

II. Andronikos, oğlu IX. Mikhail'in 1320'de kendinden önce ölümü üzerine torunu Andronikos'u müşterek imparator ilân etmişti. Fakat kısa zamanda dede ile torunun arası açılmış ve sonunda genç Andronikos dedesini tahttan indirerek tek başına iktidara sahip olmuştu. III. Andronikos devrinde (1328-1341) Osmanlı Türkleri'nin fetih hareketleri devam etti. İznik'i kuşatan

Osmanlılar'a karşı gönderilen ordu 1329'da Pelekanon'da (Maltepe) yenildi ve 1 Mart 1331'de İznik Orhan Gazi'nin eline geçti. Bundan altı yıl sonra da İzmit fethedildi. Bizans'ın Anadolu'daki hâkimiyeti geri gelmemek üzere son bulurken kudretlerini komşu Türk beyliklerine karşı geliştirmiş ve Karasi bölgesini de ele geçirmiş (1336) bulunan Osmanlılar, akınlarını deniz yoluyla Avrupa kıyılarına kadar uzatmaktaydılar. III. Andronikos Osmanlılar'ın ilerleyişini önleyemediği gibi Latinler'in işgal etmeye çalıştıkları Ege adalarında hâkimiyetini sağlayabilmek için artık Türk emîrlerinden yardım isteyecek duruma düşmüştü.

III. Andronikos'un ölümünden sonra tahta dokuz yaşındaki oğlu V. Ioannes (1341-1391) geçti. Ölen imparator zamanında devleti fiilen yönetmiş bulunan büyük domestikos Ioannes Kantakuzenos çocuğun vasiliğini üzerine aldı. Buna ana imparatoriçe Anna de Savoyen ve patrik Ioannes Kalekas karşı çıktılar. Böylece Kantakuzenos ve Palaiologos aileleri arasında başlayan geçimsizlik iç savaşa dönüştü. Kantakuzenos kızı Theodora'yı 1346'da Osmanlı Hükümdarı Orhan Gazi ile evlendirerek Türkler'in yardımını sağladı ve 1347'de İstanbul'a girerek meşrû hükümdar V. Ioannes'e müşterek imparator olarak kabul edildi. Fakat bu müşterek saltanat da iç karışıklıkları önleyemedi. Bu dönemde kralları Stephan Duşan (1331-1355) idaresinde çok kuvvetlenmiş bulunan Sırp Devleti, iki imparator arasındaki iç savaşa karışarak topraklarını Bizans aleyhine genişletmek ve sınırlarını Mesta suyuna kadar ilerletmek fırsatını bulmuştu. Sırp ve Osmanlı devletleri arasında sıkışıp kalan Bizans, değil düşmanlarına karşı koymak, varlığını sürdürebilmek için artık bunların desteğine muhtaç bir duruma düşmüştü. Kantakuzenos'tan kurtulmak isteyen V. Ioannes Sırp kralından yardım isteyince Kantakuzenos da yine Türkler'e başvurdu. Stephan Duşan, V. Ioannes'e 7000 kişilik bir kuvvet gönderdi. Buna karşılık Orhan Bey de oğlu Süleyman Paşa kumandasında sayısı 10.000'i bulan bir birliği Kantakuzenos'a yolladı. Böylece iktidar için birbirleriyle çekişen Bizans imparatorları arasındaki mücadelenin sonucunu tayin etmek Osmanlılar ile Sırplar'a kalmış oldu. Sırp kuvvetleri ile İmparator V. Ioannes'in birlikleri beraberce Türkler'e karşı çıktılar, fakat 1352 yılının sonunda Dimetoka yakınında yapılan savaşta Türkler karşısında ağır bir yenilgiye uğradılar. Ancak Türkler'in kazandığı başarı ile Kantakuzenos'un elde ettiği üstünlük fazla sürmedi. Kantakuzenos'un yardım çağrılarıyla Türkler'in Trakya'da yerleşmelerini kolaylaştırmış olması muhaliflerini

daha da çoğaltmıştı. Türkler'in yardım seferleri artık Avrupa topraklarında kuvvetle yerleşmeye dönüşüyordu. Türkler 1352'de yardımlarının karşılığı olarak Tzympe (Çimbi) Kalesi'ni almışlar, 1354'te Süleyman Paşa Kallipolis'i (Gelibolu) zaptetmişti. Aynı yıl İmparator V. Ioannes Cenovalılar'ın yardımı ile Kantakuzenos'tan kurtulduysa da Türkler'in ilerleyişine karşı bir şey yapamadı. Ayrıca Venedik, Cenova ve Sırp kralı Bizans'a son darbeyi vurmaya hazırlanıyorlardı. Fakat Sırp Kralı Stephan Duşan'ın ölümü bu tehlikeyi ortadan kaldırdı. Buna karşılık Türkler Gelibolu'ya yerleştikten sonra sistemli bir şekilde Trakya'yı fethe başladılar. 1357'ye kadar Bolayır, Malkara, İpsala, Tekirdağ ve Çorlu Türkler'in eline geçmiş bulunuyordu. Osmanlı ordusu 1359'da ilk defa İstanbul surlarının önünde göründü. İmparator iyi ilişkiler kurmak suretiyle Türkler'i durdurmaya çalıştı, fakat istediği sonucu elde edemedi.

Orhan Gazi'nin ölümünden sonra Osmanlı sultanı olan I. Murad (1362-1389) fetihlere devam ederek 1363'te Edirne ve Filibe'yi zaptettikten sonra Edirne'yi başşehir yapmak suretiyle devletin ağırlık merkezini Avrupa kıtasına taşıdı. Türkler'in ilerleyişine karşı bir şey yapamayan Bizans kendine yeni müttefikler bulmak peşindeydi. İmparator V. Ioannes, Duşan'ın ölümünden sonra eski kudretini kaybetmiş Sırbistan ile dinî ve ekonomik kargaşalık içinde bulunan Bulgaristan'dan destek göremeyeceğini anlayınca Batı'dan yardım temin etmek gayesiyle yeniden papaya başvurdu. Fakat istediği yardımı elde edemedi. Bunun üzerine imparator 1366'da Macaristan'a giderek Kral Layoş ile anlaşmaya çalıştı, ancak bu teşebbüs de bir netice vermedi. Bundan sonra imparator, papanın kendisiyle görüşmek istemesi üzerine 1369'da Roma'ya gitti ve Batı'nın

yardımını sağlayabilmek umuduyla Katolikliği kabul etti. Fakat İstanbul kilisesi buna şiddetle karşı çıktı. İmparatorun davranışı İstanbul ve Roma kiliselerinin birleşmesini, yani "union"u sağlamak hususunda hiçbir fayda sağlamamıştı. Roma'dan Venedik'e giden imparator nihayet Bozcaada'nın verilmesi şartıyla Venedik'ten malî yardım temin edebildi. Ancak İstanbul'da kendisine vekâlet eden oğlu IV. Andronikos adanın Venedik'e verilmesini reddedince zor durumda kaldı. Yardımına Selânik'te hüküm süren diğer oğlu Manuel koştu ve İmparator V. Ioannes ancak 1371 sonbaharında İstanbul'a dönebildi. Aynı yıl Türkler'in Sırplar'a karşı kazandığı yeni ve muazzam bir zafer (26 Eylül 1371), imparatorun Bizans

için elde etmeye uğraştığı yardımın ne kadar gerekli olduğunu açıkça belli etmişti. Bu zaferden sonra Makedonya Türkler'in eline geçtiği gibi Bizans İmparatorluğu ve Bulgar Çarlığı da Türkler'in hâkimiyetini tanıyor, haraç ödemeyi ve Osmanlı ordusunda hizmeti kabul ediyorlardı. Bizans artık vassâl devlet durumuna düşmüştü.

Türk baskısının böylesine arttığı devrede iç karışıklıklar da durmuş değildi. İmparator V. Ioannes vassâllık görevi dolayısıyla Sultan I. Murad'a Anadolu'daki bir seferinde refakat ederken oğlu IV. Andronikos Osmanlı şehzadesi Savcı Bey ile birlikte babalarına karşı isyan ettiler (1373). Sultan I. Murad bu isyanı derhal bastırdı. Gözlerine mil çekilen Savcı ölürken aynı cezaya -hafif şekilde- çarptırılan Andronikos yaşamını sürdürdü. V. Ioannes bu olaydan sonra diğer oğlu Manuel'i kendisine müşterek imparator ilân etti. Ancak hânedan içindeki anlaşmazlıklar bununla da bitmedi. Bozcaada'yı Venedik'e vermeyi vaad etmiş olan V. Ioannes'e karşı Cenovalılar bu durumu önlemek için İstanbul'da tutuklu bulunan Andronikos'un Galata'ya kaçmasına yardım ettiler ve Andronikos Türkler'in de desteğiyle 1376'da babasının yerine tahta çıktı. Bir süre önce geri alınmış olan Gelibolu'yu tekrar Türkler'e teslim etti, Bozcaada'yı da Cenovalılar'a verdi. Fakat Venedik'in müdahalesi yüzünden Cenovalılar adaya sahip olamadılar. Bu arada V. Ioannes Türkler'in yardımı ile tahtını yeniden elde etti (1379). Bunun karşılığında Osmanlı hükümdarına haraç ödemeyi ve savaş sırasında askerî birlikler göndermeyi kabul etmişti. Kısa süre sonra İmparator V. Ioannes oğlu IV. Andronikos'a Marmara kenarında elde kalan şehirleri teslim etmek zorunda kaldı. İkinci oğlu Manuel Selânik'te, üçüncü oğlu Theodoros da Mora'da hüküm sürmeye başladılar. Böylece imparatorluk arazisi Türk fetihleriyle gittikçe küçüldüğü bir sırada geriye kalan topraklar da imparator ve oğulları arasında bölüşülmüş oldu (1382).

Osmanlılar'ın Balkanlar'daki taarruzları artarken Manuel Selânik'ten Türkler'e mukabil saldırıda bulundu. Bu davranış, Osmanlılar'ın 1383'te Serez'i ve üç yıl süren kuşatmadan sonra 1387'de Selânik'i ele geçirmeleriyle cevaplandırıldı. Osmanlı fetihleri, 1389'da Sırplar'a karşı kazanılan I. Kosova Savaşı ile bütün Balkan yarımadasına yayıldı. Bu savaşta şehid olan Sultan I. Murad'ın yerine oğlu Yıldırım Bayezid'in tahta çıkışı ile Bizans üzerindeki Osmanlı baskısı arttı. Yıldırım Bayezid'in

desteğiyle bu defa torunu VII. Ioannes tarafından tahtan indirilen İmparator V. Ioannes birkaç ay sonra oğlu Manuel'in yardımı ile hâkimiyetini yeniden sağlayabildi, fakat kısa bir süre sonra öldü (1391).

Babasının ölümü üzerine yeğeni VII. Ioannes'ten önce davranarak tahta çıkan II. Manuel 1391-1425 yılları arasında hüküm sürdü. Bu dönemde imparatorluk artık sadece surlar içinde kalan İstanbul'dan ibaretti. Üstelik şehir daha Manuel'in tahta çıktığı 1391 yılında Sultan Bayezid tarafından abluka altına alındı ve ancak yeni imparatorun daha fazla vergi ödemeyi ve İstanbul'da bir Türk mahallesi kurulmasını kabul etmesiyle kaldırıldı. Daha sonraki yıllarda Osmanlı fetihleri bütün Balkan yarımadasını kapladı. 1395'te Türkler Tuna nehrine varmışlardı. Bizans'ın yıllardan beri yardım çağrılarını duymazlıktan gelen Batı ülkeleri, Macaristan'ın da Türk tehdidi karşısında kaldığını görünce yeni bir Haçlı ordusu toplayıp Bizans ile de bağlantı kurdular. Fakat 25 Eylül 1396'da Niğbolu'da yapılan savaşta Yıldırım Bayezid'in kumandasındaki Türkler karşısında ağır bir yenilgiye uğradılar. Türkler tarafından abluka altında tutulan İstanbul için artık kurtuluş ümidi kalmamış gibiydi. İmparator II. Manuel çaresizlik içinde papadan, Venedik, Fransa, İngiltere ve Rusya'dan yardım dilenmekteydi, fakat hiçbir sonuç sağlayamayınca aynen babası gibi bizzat Batı'ya giderek yardım temin etmeye çalıştı. 1399 yılı sonunda çıktığı ve üç yıl süren bu seyahati sırasında sadece güzel sözlerle dolu vaadler alabildi. Ne var ki henüz Bizans'ın sonu gelmemişti. Kudretli Osmanlı Hükümdarı Bayezid, Orta Asya'dan kopup gelen, İran, Mezopotamya ve Suriye'yi tahrip ettikten sonra Anadolu'ya saldıran Timur ile 28 Temmuz 1402'de yaptığı Ankara Savaşı'nı kaybetti ve düşmanının eline düşerek hayatını esarette yitirdi. Bu yenilgi Osmanlılar için büyük bir darbe oldu ve devlet içinde çıkan karışıklıklar Bizans'a hiç olmazsa daha elli yıl yaşama imkânı verdi.

Bizans bu durumdan faydalandı. Osmanlı şehzadelerinin taht kavgalarına karıştı; önce Süleyman Çelebi ile 1403'te bir anlaşma yaptı. Bu anlaşmaya göre Selânik ve civarı ile Marmara ve Karadeniz sahillerindeki birçok şehir ve adayı geri aldığı gibi Türkler'e ödemekte olduğu yıllık haraçtan da kurtuldu. Bu durum 1411'de Mûsâ Çelebi'nin Süleyman'ı mağlûp ederek iktidarı eline geçirmesiyle bozuldu. İstanbul Mûsâ'nın birlikleri tarafından kuşatıldı (1411). İmparator II. Manuel bu defa Çelebi Mehmed ile anlaştı. Mehmed 1413'te kardeşi Mûsâ'yı ortadan kaldırarak Osmanlı tahtına tek

başına sahip oldu. Çelebi Sultan Mehmed (1413-1421) iç bunalımın atlatılmasından sonra devletin özellikle Anadolu'daki hâkimiyetini yeniden güçlendirmeye çalıştı ve bu yüzden saltanatı süresince Bizans ile iyi ilişkiler içinde kaldı. Ölümünden sonra oğlu II. Murad'ın Osmanlı tahtına çıkması ile bu dostluk dönemi sona erdi. II. Manuel artık yaşlanmıştı. Saltanatının son yıllarında Bizans'ın idaresini, 1421'de müşterek imparator ilân ettiği oğlu VIII. Ioannes üzerine almıştı. VIII. Ioannes, Sultan II. Murad'a karşı taht iddiacısı olarak ortaya çıkan Mustafa Çelebi'yi destekledi. Fakat Sultan II. Murad bu isyanı bastırdığı gibi hemen arkasından İstanbul'u kuşattı. Kuşatma 8 Haziran 1422'de başladı. Öncekilerden çok daha düzenli olan ve İstanbul için büyük tehlike yaratan bu kuşatma ise sultanın kardeşi Mustafa'nın isyanı yüzünden sonuçsuz kaldı. İstanbul bu defa da kurtulmuştu. Bununla beraber Türk birlikleri 1423'te Güney Yunanistan'a ve Mora'ya girdiler. Bir taraftan da Selânik kuşatıldı. Bizans yeniden haraç ödemeyi kabul ederek Sultan II. Murad ile bir anlaşma yapabildi. Ancak kaybedilen toprakların geri alınması bahis konusu bile olamazdı. Bu arada Türkler'in eline geçmesini önlemek maksadıyla Selânik Venedik'in idaresine bırakıldı, fakat buradaki Venedik hâkimiyeti ancak yedi yıl sürdü. Sultan II. Murad şehri 29 Mart 1430'da bir hücumla aldı.

Selânik'in Türkler tarafından fethinden önce İmparator II. Manuel ölmüş (1425), yerini zaten devleti idare etmekte olan oğlu VIII. Ioannes (1425-1448) almıştı. Ioannes İstanbul ve civarını elinde tutarken imparatorluktan geriye kalan küçük parçalar üzerinde, yani Marmara kıyıları ile Pelopones'de kardeşleri idareyi ellerine aldılar. Parçalanmış ve kudretini yitirmiş Bizans ekonomik bakımdan da tükenmişti. Sadece imparatorun kardeşleri Theodoros, Konstantinos ve Thomas'ın idaresindeki Mora, komşu Latin devletçiklerine karşı başarı sağlayarak Venedik'in elinde tuttuğu liman şehirleri dışında Pelopones yarımadasına hâkimdiler.

Türkler'in devamlı baskısı altında bulunan İmparator VIII. Ioannes çaresizlik içinde önceleri de denenmiş olan yola başvurdu: Kilise bakımından Roma'ya itaat ederek Türkler'e karşı Batı'nın yardımını sağlamak. Bunun için de imparator aynen babası ve dedesi gibi bizzat Batı'ya gitti ve bir zamanlar dedesinin yapmış olduğu şekilde Roma inancını kabul ederek bu yardımı sağlayacağını umdu. Fakat uzun

müzakereler sonunda Floransa'da ilân edilen (6 Temmuz 1439) union hiçbir fayda sağlamadı. Bizans halkı Ortodoks inancına eskiden olduğu gibi sadık kaldı. Ayrıca Roma'ya düşman Moskova Devleti, imparatorun ve İstanbul patriğinin bu tutumunu Ortodoks inanca ihanet sayarak Bizans kilisesinin üstünlüğünü tanımaktan vazgeçti. Üstelik bu temaslar Osmanlı Sultanı II. Murad'ın da gözünden kaçmıyordu, ancak imparator yapılan müzakerelerin sadece dinî bakımdan önem taşıdığını ileri sürerek Türk hükümdarını kandırmaya çalıştı.

Aynı yıllarda Balkanlar'daki Türk ilerleyişine karşı Macaristan'ın mücadeleye girişi ve Transilvanya Voyvodası Johannes Hunyadi'nin karşı saldırıları Sultan II. Murad'ın dikkatini bu tarafa çekmişti. Lehistan-Macaristan Kralı III. Vladislav, Johannes Hunyadi ve Sırp despotu Georg Brankoviç'in ortak idaresinde Tuna'yı geçerek Trakya'ya kadar ilerleyen yeni bir Haçlı ordusu Türkler'e karşı büyük başarı kazanacak gibi görünüyordu. Arnavutluk'ta Georg Kastriota (İskender Bey) ayaklanmış, Pelopones'te hüküm süren imparatorun kardeşi Konstantinos, Türkler'in 1423'te yıktıkları Korinthos Boğazı'ndaki Heksamilion surunu yeniden inşa ederek Orta Yunanistan bölgesine ilerleyip Atina ve Thebai şehirlerini zaptetmişti. Bu durumda II. Murad düşmanlarıyla on yıllık bir mütareke yapmayı kabul etti. Macar kralı antlaşmayı imzaladı. Fakat papalık çevresinin baskısı ve Venedik'in donanma yardımı teklifiyle Türkler'i Balkanlar'dan atacağı hayaline kapılan Macar kralı sözünden döndü ve 1444 Eylülünde yeni bir Haçlı ordusu Balkanlar'a girerek Bulgaristan'ı geçip Venedik donanmasıyla buluşmak üzere Karadeniz sahiline doğru ilerledi. Sultan II. Murad, Venedik donanmasının engellemeye çalışmasına rağmen Anadolu'daki Türk kuvvetlerini Rumeli'ye geçirerek süratle Haçlı ordusunun üzerine yürüdü ve 10 Kasım 1444'te Varna yakınında yapılan şiddetli bir savaş sonunda bu birleşik hıristiyan ordusunu imha etti. Niğbolu'dan sonra kazanılan Varna Zaferi hıristiyan dünyasının bütün cesaretini kırmıştı. Yardım ümitlerini tamamen kaybetmiş olan Bizans İmparatoru VIII. Ioannes ise Osmanlı sultanına hediyeler göndererek tebriklerini sundu.

Buna karşılık imparatorun kardeşi Konstantinos Yunanistan'daki hâkimiyetini, topraklarını Phokis ve Pindos'a kadar genişleterek sürdürmekteydi. Fakat 1446 yılında Sultan II. Murad büyük bir ordu ile

Yunanistan’a girerek süratle ilerledi ve Heksamilion surunu yeniden yıkıp Mora’yı tahrip ettikten sonra Konstantinos ile ancak haraç vermesi şartıyla barış yaptı. Konstantinos uğradığı hezimetten iki yıl sonra, ağabeyi VIII. Ioannes’in 31 Ekim 1448’de çocuk bırakmadan ölmesi üzerine İstanbul tahtına davet edildi. Konstantinos 6 Ocak 1449’da Mora’da imparatorluk tacını giydi ve Mora’nın hâkimiyetini kardeşleri Thomas ile Demetrios’a bırakarak iki ay sonra İstanbul’a gelip tahta çıktı.

Bizans’ın son imparatoru olan XI. Konstantinos Dragazes sahip olduğu cesaret ve enerjiye rağmen devletin kesin olarak yıkılışını önleyemedi. 2 Şubat 1451’de ölen Sultan II. Murad’ın yerine Osmanlı tahtına oğlu II. Mehmed çıkmıştı. Genç sultan, Osmanlı Devleti’nin Anadolu ve Rumeli’deki topraklarını birbirinden ayıran İstanbul’u fethe ve böylece ülkesinin içinde Bizans adını taşıyan bu yabancı unsuru ortadan kaldırmaya kesin kararlıydı. Daha önceki kuşatmalarda sonuca ulaşmayı engelleyen bütün sebepleri göz önüne alarak İstanbul’un fethine büyük bir dikkat ve itina ile hazırlanıyordu. Şehre Karadeniz yönünden gelebilecek yardımı önlemek üzere Anadoluhisarı’nın karşısına yeni bir kale, Rumelihisarı’nı inşa ettirmişti (Mart-Ağustos 1452). Osmanlı sultanının bu hazırlıkları karşısında yapacak hiçbir şeyi kalmayan XI. Konstantinos da kendisinden önceki imparatorların başvurduğu kiliselerin birleştirilmesi konusunu son ümit olarak ele aldı ve böylece Batı’nın yardımını sağlamaya çalıştı. Papanın elçisi kardinal Isidoros İstanbul’a gelerek 12 Aralık 1452’de Ayasofya’da unionu ilân etti ve Roma usulünde âyin yaptı. Ancak Ortodoks inancın geriye itilmesi anlamını taşıyan bu birleşmeye zaten Latinler’den nefret eden Bizans halkının tepkisi büyük oldu. Union aleyhtarları arasında olan Grandük Notaras, “İstanbul’un içinde Latin papazlarının âyin başlıkları yerine Türk sarığı görmek daha iyidir” derken halkın duygularını dile getiriyordu. Roma’ya bağlanmaktansa Türk hâkimiyetini kabule taraftar olanların sayısı artmaktaydı. Bu arada İmparator Konstantinos şehrin surlarını tamir ederek savunmayı güçlendirmeye çalışırken bir taraftan da civardan savunma sırasında gerekli olacak yiyecek ve içeceği depolamaya gayret ediyordu.

1453 ilkbaharında kuşatma hazırlıklarını tamamlamış bulunan Sultan II. Mehmed büyük bir ordu ile Edirne’den İstanbul üzerine yürüyüşe geçti, 5 Nisan’da surların önüne gelerek karargâhını kurdu. Osmanlı ordusu teknik

bakımdan üstündü; bu kuşatma için sultan büyük toplar döktürmüştü. İstanbul'un hücumla alınmasında bu top gücünün rolü büyük olmuştur. Aynı günlerde Gelibolu'dan İstanbul'a gelen Osmanlı donanması da Dolmabahçe önünde demir atmıştı. Şehri savunan Bizans kuvvetleri arasında ise 2000 yabancı asıllı asker bulunduğu gibi kuşatma başlamadan az önce iki galeri ile İstanbul'a gelen 700

Cenovalı da vardı. Fakat İstanbul'un savunma gücü aslında bu askerlerin kuvvetine değil şehir surlarının sağlamlığına dayanıyordu. 6-11 Nisan günleri arasında tamamlanan kuşatma hazırlıklarından sonra Sultan II. Mehmed İslâmî geleneğe uygun olarak kan dökülmeden şehrin teslimini sağlamak üzere Mahmud Paşa'yı imparatora gönderdi. Fakat XI. Konstantinos bu teklifi reddederek şehri sonuna kadar savunacağına ant içtiğini ve ancak haraç ödemeyi kabul edeceğini bildirdi. Bunun üzerine 12 Nisan'da topların ateşlenmesiyle Türk hücumu başladı. 18 Nisan'a kadar surlar top atışlarıyla dövüldü. Ne var ki aynı gün surlar üzerine yapılan yürüyüş, hücum kulelerinin Grek ateşiyle yakılması ve merdivenlerle surlara tırmanmanın netice vermemesi yüzünden başarılı olamadı. Ayrıca Türk donanması bütün gayretine rağmen Haliç'e girişi kapayan ağır zinciri kıramadı. Bu durum karşısında Sultan II. Mehmed gemilerin karadan çekilmek suretiyle Haliç'e indirilmesine karar verdi. Yetmiş parça gemi, arazi düzeltilerek döşenen yağlanmış yuvarlak ağaçlar üzerinden kaydırılmak suretiyle bir gece içinde Tophane sahilinden Kasımpaşa'da Haliç'e indirildi. Şehir surları böylece hem karadan hem de Haliç tarafından dövülmeye başlandı. 6 ve 12 Mayıs günlerinde yapılan iki hücum sonunda Eğrikapı ile Edirnekapı arasındaki sur kesiminde gedikler açıldı, fakat şehre girmek için buradan yapılan hücumlar geri püskürtüldü. Bunu takip eden günlerde daha da şiddetlenen top atışlarının yanında lağımlar açarak ve hareketli savaş kuleleriyle hücum ederek kesin neticeye ulaşmaya çalışıldı. Nihayet 29 Mayıs sabahının ilk saatlerinde büyük taarruz başladı. Üç taraftan surlara hücum eden Türk askerleri sonunda Topkapı ile Edirnekapı arasındaki dış sur duvarlarına tırmanmayı başardılar, bundan sonra iç ve dış sur duvarları arasında kalan alanı işgal ettiler ve iç suru da ele geçirerek Topkapı'yı içerden kırıp açtılar. Sonuna kadar mücadele eden İmparator XI. Konstantinos savaş sırasında ölmüştü. Türk kuvvetleri İstanbul'a Topkapı'dan girdiler ve kısa zamanda şehre hâkim oldular (29 Mayıs 1453). Bizans'ın yani Doğu Roma İmparatorluğu'nun başşehri İstanbul aslında

dünyanın merkeziydi. Her bakımdan üstünlüğü ve zenginliği ile yüzyıllar boyunca komşularının ilgisini, hırsını, hatta kıskançlığını üzerine çekmiş ve bu sebeple birçok kavim ve milletlerin hücumlarına, zorlu kuşatmalarına göğüs germek zorunda kalmıştı. Bu zaptedilemez şehri fetheden genç Osmanlı sultanı ve onun Türk askerleri de Hz. Peygamber'in, "İstanbul mutlaka fethedilecektir. Onu fetheden kumandan ne güzel kumandan ve o ordu ne güzel ordudur" şeklindeki övgüsüne mazhar olmuşlardır. Artık Bizans İmparatorluğu yoktu, tarihin sayfalarına gömülüyordu. İstanbul bundan sonra parlak ışıklarını Osmanlı İmparatorluğu'nun yeni başşehri olarak dünyaya saçacaktı.

BİBLİYOGRAFYA

O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Berlin 1895, I-VI; F. Chalandon, Essai sur le règne d'Alexis I. Comnène (1081-1118), Paris 1900; a.mlf., Les Comnènes: Jean Comnène (1118-1143) et Manuel Comnène (1143-1180), Paris 1912; J. B. Bury, A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basile I. (802-867), London 1912; a.mlf., A History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I. to the Death of Justinian (395-565), London 1923, I-II, tür.yer.; W. Miller, Trebizond: The Last Greek Empire, London 1926; S. Runciman, History of the First Bulgarian Empire, London 1930; a.mlf., The Fall of Constantinople 1453, Cambridge 1965; a.mlf., Kunst und Kultur in Byzanz, München 1978; a.mlf., Mistra: Byzantine Capital of the Peloponnese, London 1980; a.mlf., Haçlı Seferleri Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1986-87, I-III; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Tarihi, I, tür.yer.; Akdes Nimet Kurat, Peçenek Tarihi, İstanbul 1937, tür.yer.; a.mlf., Çaka Bey, Ankara 1966, tür.yer.; A. A. Vasiliev, Bizans İmparatorluğu Tarihi (trc. Arif Müfit Mansel), Ankara 1943, I, tür.yer.; a.mlf., Byzance et les Arabes, Bruxelles 1935-50, I-II; a.mlf., History of the Byzantine Empire, Madison 1964, I-II; Mükrimin Halil Yınanç, Türkiye Tarihi Selçuklular Devri, İstanbul 1944, I; D. A. Zakythenos, Le Despotat grec de Morée, Paris 1953, I-II; C. Diehl, Byzantium: Greatness and Decline, New Jersey

1957; D. M. Nicol, The Despotate of Epirus, Oxford 1957; a.mlf., The Last Centuries of Byzantium, London 1972; a.mlf., Byzantium and Venice, Cambridge 1988; G. Moravcsik, Byzantinoturcica, Berlin 1958, I-II; B. Rubin, Das Zeitalter Justinians, Berlin 1960; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960; R. Janin, Constantinople Byzantine, Paris 1964; D. Talbot Rice, Constantinople: Byzantium-Istanbul, London 1965; a.mlf., Art of the Byzantine Era, London 1986; M. Brand, Byzantium Confronts the West 1180-1204, Cambridge 1968; L. Bréhier, Les Institutions de l'Empire Byzantine, Paris 1970; a.mlf., La Civilisation Byzantine, Paris 1970; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971 tür.yer.; Semavi Eyice, Malazgirt Savaşını Kaybeden IV. Romanos Diogenes, Ankara 1971; a.mlf., Bizans Devrinde Boğaziçi, İstanbul 1976; a.mlf., "İstanbul'da Abbâsi Saraylarının Benzeri Olarak Yapılan Bir Bizans Sarayı: Bryas Sarayı", TTK Belleten, XXIII/89 (1959), s. 79-99; A. E. Laidu, Constantinople and the Latins, The Foreign Policy of Andronicus II. 1282-1328, Cambridge 1972; Prokopius, Gizli Tarih (trc. Orhan Duru), İstanbul 1973; P. Speck, Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel, München 1974; J. F. Vannier, Familles Byzantines les Argyroi (IXe-XIIe siècles), Paris 1975; M. Angold, The Byzantine Goverment in Exile 1204-1261, Oxford 1975; a.mlf., The Byzantine Empire 1025-1204, London 1984; W. Seibt, Die Skleroi, Wien 1976; Feridun Dirimtekin, İstanbul'un Fethi, İstanbul 1976; A. Jones, Constantine and the Conversion of Europe, Toronto 1978; H. G. Beck, Das Byzantinische Jahrtausend, München 1978; P. Lemerle, The Agrarian History of Byzantium, Galway 1979; Cambridge Medieval History: The Byzantine Empire, Cambridge 1979, IV/1-2; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979; M. V. Levtchenko, Bizans (trc. E. Berktay), İstanbul 1979; A. Lippold, Theodosius der Grosse und seine Zeit, München 1980; C. Mango, Byzantium: The Empire of New Rome, London 1980; a.mlf., The Art of the Byzantine Empire 312-1453, Toronto 1986; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981; L. R. Lilie, Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten, München 1981; S. Blöndal, The Varangians of Byzantium, Cambridge 1981; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1986; A. Bailly, Bizans Tarihi (trc. Hadi Şaman), İstanbul, ts., III; J. M. Hussey, The Orthodox Church in the Byzantine Empire,

Oxford 1986; A. A. Adıvar, “Bizans’da Yüksek Mektebler”, TD, sy. 8 (1953), s. 1-54; M. Canard, “Tarih ve Efsâneye Göre Arabların İstanbul Seferleri” (trc. İsmail Hami Danişment), İstanbul Enstitüsü Dergisi, II, İstanbul 1956, s. 213-259; İbrahim Kafesoğlu, “XII. Asra Kadar İstanbul’un Türkler Tarafından Muhasaraları”, a.e., III (1957), s. 1-16; Işın Demirkent, “1071 Malazgirt Savaşına Kadar Bizans’ın Askerî ve Siyasî Durumu”, TD, sy. 33 (1982), s. 133-146; a.mlf., “14. Yüzyıla Kadar Balkan Yarımadasında Bizans Hâkimiyeti”, Birinci Kosova Savaşının 600. Yıldönümü, Ankara, ts.

Işın Demirkent

BÎZEBÂN

(bk. DİLSİZ).

BİZERTE

(bk. BENZERT).

BLACHERE, Regis

(ö. 1900-1973)

Fransız şarkiyatçısı.

30 Haziran 1900'de Paris'in banliyölerinden Montrouge'da doğdu. On beş yaşında iken ailesiyle birlikte o zaman bir Fransız sömürgesi olan Fas'a yerleşti ve tahsil hayatına orada devam etti. Kazablanka Lyautey Fransız Lisesi'ni bitirdikten sonra Rabat'ta Mevlây Yûsuf Enstitüsü'nde belleticilik yapmaya başladı (1921). Bu arada yüksek tahsilini de sürdüren Blachère, Cezayir'de H. Massé ve E. Lévi-Provençal'ın hocalık yaptığı Edebiyat Fakültesi'ni bitirdi (1922). Bir yıl da W. Marçais'nin derslerine devam ettikten sonra Mevlây Yûsuf Enstitüsü'ne Arapça hocası oldu (1924). 1929'da Fas Yüksek Araştırma Kurumu'na müdür olarak tayin edildi; bu işi 1935 yılına kadar yürüttü. Bu devrede Hespéris mecmuasının yayınına da yazıları ile yardım etti. 1932'de Paris ve Beyrut'ta Bibliotheca Arabica serisinin VII. cildi olarak Extraits des principaux géographes Arabes du Moyen Age adıyla basılan ve Ortaçağ İslâm ve Arap coğrafyacılarının eserlerini konu alan ünlü eserinin bazı parçalarını bu mecmuada yayımladı. 1935 yılında Paris'teki Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes'ın Arapça hocalığına tayin edildi. 1936'da doktor oldu. Doktorasına esas olan çalışmaları, IV. (X.) yüzyıl Arap şairlerinden Mütenebbî'nin şiirleri üzerindeki araştırması (Un poète arabe du quatrième siècle de l'Hégire: Abu Tayyib al-Mutanabbi, Paris 1935) ile Sâid el-Endelüsî'nin Tabakatü'l-ümem adlı eserinin tercümesidir (Livre des Catégories des Nations, Paris 1935). Mütenebbî, Blachère'in uzun yıllarını vererek çeşitli yönleriyle incelediği Arap şairlerinden biridir. Blachère bu incelemelerde şairin yaşadığı devir ve çevrenin siyasî, fikrî ve sosyal yapısını ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

Blachère 1942'de Ecole Pratique des Hautes Etudes'de Arap dili araştırmaları müdürü oldu. 1950'de Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes'taki görevinden ayrıldı ve Sorbonne Üniversitesi'nde Ortaçağ Arap Dili ve Edebiyatı Kürsüsü'nün başına getirildi. Paris Akademisi'ne

bağlı olarak W. Marçais, L. Massignon ve M. Gaudefroy-Demombeynos tarafından 1929 yılında kurulan Institut des Etudes Islamiques de l'Académie de Paris'in müdürlüğünü de yapan (1956-1965) Blachère, Lévi-Provençal'ın ölümü üzerine 1956-1962 yılları arasında Arabica'nın yöneticiliğini yaptı. Arap dili ve edebiyatı, İslâm ve Ortadoğu ile ilgili araştırmalar yapan çeşitli kurumların da üyesi olan Blachère 7 Ağustos 1973'te Paris'te öldü.

Eserleri. 1922 yılından ölümüne kadar devamlı yayın faaliyeti içinde bulunan ve en üretken şarkiyatçılardan biri olarak kabul edilen Blachère'in tam bir bibliyografyasının, uzun yıllar yanında çalışan Madame Éve Paret tarafından Bulletin d'Etudes Orientales için hazırlanmakta olduğunu Elisséeff yazmışsa da bu çalışmanın neşri kaydına bugüne kadar rastlanmamıştır. Birçok makalesinden ve yukarıda işaret edilenlerden başka başlıca eserleri şunlardır: 1. Le Coran, Traduction nouvelle (I-II, Paris 1949-1950). Bu tercümede sûreler, daha önce G. Weil, Th. Nöldeke, V. Schwally ve R. Bell gibi müsteşriklerin de yaptığı gibi üçü Mekke, biri de Medine dönemine ait olmak üzere risâletin kendilerince tesbit ettikleri dört safhasına göre tertip edilmiştir. İslâm tebliğinin mahiyet ve şekliyle Hz. Peygamber'in dinî tecrübesinin tekâmül seyrinin esas alındığı ve her biri için çeşitli kriterlerin tesbit edildiği bu safhalar ve sûrelerin buna göre tertibinde Kur'an'ın menşeini Hz. Peygamber'e dayandırma gayretini görmemek mümkün değildir. Batı'da Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin kritiğinde kullanılan bazı metotları Kur'ân-ı Kerîm metnine tatbike çalışan Blachère, sûrelerin tertibi konusunda esas aldığı kriterleri

uygularken de çelişkilere düşmüştür. Garanik hadisesi*nde putlarla ilgili olarak söz konusu edilen cümleyi iki âyet halinde Necm sûresine dahil etmesi (Le Coran, Traduction nouvelle, I, 86) yanında sûrenin 19-25. âyetlerinde bu üç puta ibadeti red konusunda tereddüt izleri bulunduğu ve mevcut Kur'an metninde tahminî bir düzeltme yapıldığı (Le Coran, s. 36); iki satırdan ibaret Asr sûresinin önce iki âyetten ibaret olup üçüncü âyetin sonradan nâzil olduğu (Le Coran, Traduction nouvelle, I, 16-17); Rahmân sûresinin 46-60 ile 62-78. âyetlerinin aynı meselenin iki ayrı varyantı olduğu, fakat Kur'an'ın cem'i sırasında ikisinden birini tercih edip diğerini bırakmaya cesaret edilemediğinden tekrar pahasına yan yana bırakıldığı (a.g.e., II, 74); müslümanlara karşı en şiddetli düşmanlığı yahudi ve

müşriklerin beslediği, sevgi bakımından en yakınlarınınsa hıristiyanlar olduğuna işaret eden âyetle (el-Mâide 5/82-83) ne yahudi ne hıristiyanların kendi dinlerine girmedikçe müslümanlardan razı olmayacaklarına dair âyetin (el-Bakara 2/120) çeliştiği, hıristiyanlara karşı bu tavır değişikliğinin ise Bizanslılar'a karşı Mûte'de uğranılan yenilgiden kaynaklandığı (Le Coran, s. 55) vb. hususlardaki iddiaları tamamen keyfî yorum ve art niyetlere dayanan Blachère, Introduction au Coran adlı eserinin çeşitli yerlerinde (meselâ bk. s. 14-18, 188) gerek Hz. Peygamber zamanında gerekse daha sonra Kur'an metninin sıhhatli olarak muhafaza edilmediği şeklinde gayri ciddi bir iddiayı da tekrarlamaktadır. M. Rodinson, Blachère'in Kur'an tarihi hakkındaki mütalaaları karşısında ihtiyatlı olmak gerektiğini belirttiği gibi (RH, s. 169-220) R. Caspar da Blachère'i tenkit etmiştir (Proche-Orient Chrétien, XVIII, 20-21). Nitekim Blachère tercümenin 1957'de yapılan yeni neşrinde tertibi Mushaf'taki aslî şekline çevirmiştir. Bazı kaynaklar, Blachère'in Kur'ân-ı Kerîm konusunda müstakil bir çalışması olan ikinci eserini tercümenin birinci cildi kabul ederek Kur'an tercümesini üç cilt olarak tanıtırlar. 2. Introduction au Coran (Paris 1947, 1959). Kur'an'ın vahyi, yazılışı, mushaf haline getirilişi, kıraatleri ve tefsiri gibi konuları ele alan bir eser olup burada da bir önceki eserde işaret edilen ön yargı ve art niyet hâkimdir. 3. Le Coran (Paris 1966, 1969). İkinci eserin özeti mahiyetinde olup Rıza Saâde tarafından Arapça'ya çevrilmiştir (el-Kurân, Beyrut 1974). 4. Le Problème de Mahomet (Paris 1952). Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgilidir. 5. Histoire de la Littérature Arabe, des origines à la fin du XVe siècle de J. C. Ortaçağ Arap edebiyatı ile ilgili çalışmalarının kitap haline getirilmiş şeklidir. 125 (742) yılına kadar gelen üç bölümü 1952'de Paris'te basılmış olan bu eseri Dr. İbrâhim el-Keylânî Arapça'ya çevirmiştir (Dımaşk 1973-1974, 1404/1984). 6. Dictionnaire Arabe-Français-Anglais. Eski ve yeni metinlere dayanarak hazırlanan bu sözlüğün ilk iki cildi (Paris 1967, 1970) Mustafa Chouémi ve Claude Denizeau, III. ve IV. ciltleri ise (1976, 1985) bunlara ilâve olarak Ch. Pellat'ın iştirakiyle neşredilmiş olup henüz tamamı basılmamıştır. 7. La Grammaire de I'Arabe classique (1937). M. Gaudefrey-Demombynes'le birlikte modern lenguistik metodolojisine göre hazırlanan bu önemli kitap daha sonra gözden geçirilerek yeniden basılmıştır (1952, 1960).

BİBLİYOGRAFYA

R. Blachère, Le Coran, Traduction nouvelle, Paris 1949-50, I, 16-17, 86; II, 74; a.mlf., Introduction au Coran, Paris 1959, s. 14-18, 188; a.mlf., Le Coran, Paris 1969, s. 36, 55; Necîb Akıkı, el-Müsteşrikun, Beyrut 1984, I, 309-312; Bedevî, Mevsûâtü'l-müsteşrikın, s. 82; M. Rodinson, "Bilan des études mohammadiennes", RH, sy. 229 (1963), s. 169-220; R. Caspar, "La foi selon le Coran", Proche-Orient Chrétien, XVIII, Jerusalem 1968, s. 20-21; "Mort de Régis Blachère", MIDEO, XII (1974), s. 314-315; P. Courcelle, "Allocution à l'occasion de la mort de M. Régis Blachère", CRAIBL (1973), s. 413-415; David Cohen, "Régis Blachère (1900-1973)", JA, sy. 262 (1974), s. 1-10; Nikita Elisséeff, "Régis Blachère (1900-1973)", Arabica, XXII/1, Leiden 1975, s. 1-5; H. Laoust, "Notice sur la vie et les travaux de M. Régis Blachère", CRAIBL (1977), s. 561-576.

Hidayet Yavuz Nuhoğlu

BLASKOVICS, Jozef

(ö. 1910-1990)

Çekoslovak Türkologu.

Güney Slovakya'da Komárno yakınlarında Imela köyünde doğdu. Atalarının Kumanlar'a kadar dayandığı ve Osmanlı hâkimiyeti zamanında ailesinin Imela köyünde idarecilik yaptığı rivayeti çocukluğundan beri Türkler'e karşı ilgi duymasına yol açtı. Bu sebeple Türk dili ve tarihi okumak için Budapeşte Üniversitesi'ne girdi; burada ünlü Macar Türkologlarından Gy. Nemeth ve L. Fekete'nin öğrencisi oldu. Öğrenimini Prag Charles Üniversitesi'nde Profesör J. Rypka'nın yanında tamamladı. Kosaice'nin Osmanlılar tarafından fethi ve 1644-1674 yılları arasında buraya ve Erdel'e konulan vergilerle ilgili Bâb-ı Âlî belgeleri üzerine doktora tezi hazırladı (Bratislava 1950). 1950 yılında Charles Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yakın ve Ortadoğu Bölümü'ne doktor asistan olarak girdi ve seksen yaşında ölümüne (10 Temmuz 1990) kadar burada akademik kariyerinin asıl başlangıç noktasını teşkil eden Türkoloji sahasında çalışmalarda bulundu.

Blasakovics hocalığı süresince öğrencilerine Osmanlıca'ya ve diğer Türk lehçelerine ait metinler okuttu ve tarih, edebiyat, folklor üzerine seminerler yaptı. 1953'te Prag'da modern Türk edebiyatı tarihine dair Çekçe bir ders kitabı yayımladı (Prague 1964, 1970). Daha sonra Bratislava Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Türkçe yazmaların açıklamalı katalogunu hazırladı (Arabische, türkische und persische Handschriften in der Universitaëtsbibliothek Bratislava, Bratislava 1961). Onun bir ilim adamı olarak başlıca ilgi alanı Osmanlı belgeleriydi ve daha çok bunlar hakkında yayın yapıyordu. Nitekim yayımlanmamış olmakla birlikte doçentlik tezini de Miskolc'daki 1591-1684 tarihli Osmanlı belgeleri üzerine hazırlamıştı. Güney Slovakya'da muhafaza edilen Osmanlı belgelerini Rimavská Sobota v caase osmansko-tureckého panstva adı altında yayımlayan (Bratislava 1974) Blasakovics'in ilgisini daha çok tarihî belgeler üzerinde yoğunlaştırması, Slovakya'da Osmanlı tarihi araştırmaları kuruluşlarının

teşekkülüne ön ayak olmuştur. Son eseri, Uyvar eyaletinin üç defterini bir arada yayımladığı Érsekújvár Zs vidéke a török hódoltság korabán (Budapest 1989) adlı kitabıdır.

Blasakovics'in filolojik araştırmaları ise Osmanlı belgeleri üzerine yaptığı çalışmaların bir sonucu olarak bazı lengüistik meseleleri içine alır. Bunlar daha çok

eski Osmanlı Türkçesi, Çekçe-Slovakça ile Türkçe arasındaki münasebetler, Türkçe'den bu dillere geçen kelimeler ve Osmanlı hâkimiyeti döneminde Slovakya'daki Osmanlı idaresinde kullanılan Slovakça isimler hakkındadır. Ayrıca Türk edebiyatı tarihi üzerine dersler veren ve Çek-Slovak folklorundaki Türk tesirlerine dair bir çalışma yapan Blasakovics'in en büyük arzusu geniş halk kitlelerini Türk kültüründen haberdar etmekti. Bu amaçla yazdığı çeşitli makalelerin yanında Türk edebiyatından tercümeler de yaptı. Modern Türk şair ve romancılarından başka Tercüman Mahmud'un Târîh-i Üngürus adlı Macar tarihini çevirdi (A Magyarok törtenete, Budapest 1982). Türk Dil Kurumu'nun fahrî üyesi olan (1957) Blasakovics'e Türkiye Cumhuriyeti hükümeti tarafından da ilmî ve kültürel çalışmalarından dolayı 1975'te şeref beratı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

V. Kopcaan, "Zum siebzing Geburtstag von Jozef Blasakovica", AAS Brat., XVI (1980), s. 918; a.mlf., Ar.O, LIII (1985), s. 365-368.

V. Kopcaan

BLOCHET, Gabriel-Joseph Edgard

(ö. 1870-1937)

Fransız şarkiyatçısı.

12 Aralık 1870'te Bourges'te doğdu. İyi bir öğrenim gördü. Ecole des Langues Orientales'de Arapça, Farsça, Türkçe ve Hintçe öğrendi. Daha sonra Ecole Pratique des Hautes Etudes'ü bitirdi. 1895'te Bibliothèque Nationale'in yazmalar bölümünde göreve başladı. Bütün meslekî hayatı önemli kataloglar hazırladığı bu kütüphanede geçti. 1928'de Légion d'Honneur nişanı aldı. 1929'da müdür yardımcısı oldu. 1935'te emekliye ayrıldı ve 5 Eylül 1937'de Paris'te öldü.

Fransa'da XX. yüzyılın başında yetişen değerli şarkiyatçılar nesli içinde müstesna bir yere sahip olan Blochet'nin akademik kariyerde değil kütüphanecilik kolunda ilerlediği görülmektedir. Kıymetli notları ile pek çok Doğu eserini zenginleştiren tanınmış araştırmacı Charles Scheffer'in evrakı üzerinde çalıştı ve onun İran kültürüne ait yazmalarının katologunu henüz otuz yaşında iken yaptı (Catalogue des manuscrits persans de la Collection Scheffer, Paris 1900). Revue de l'Orient Chretien adlı dergide vesika neşretti ve Türk âlemine dair bazı orijinal makaleler de kaleme aldıktan sonra katalog çalışmalarını hızlandırdı. Bibliothèque Nationale'de bulunan Doğu yazmaları kataloglarının hazırlanmasında büyük emeği geçti ve Türkçe yazmalar katalogu (Catalogue des manuscrits turcs) 1932-1933 yıllarında iki cilt halinde yayımlandı. İlim dünyasında olağan üstü bir etki yapan bu katalog sayesinde Türk tarih, iktisat, kültür, edebiyat ve felsefesine ait ana kaynaklar ortaya çıktı ve bu alandaki yayınlar hız kazandı. Arap yazmaları 1925'te (Catalogue des manuscrits arabes provenant des nouvelles acquisitions [1884-1924]), İran yazmaları ise (Catalogue de manuscrits persans) dört cilt halinde 1905-1934 yılları arasında neşredildi. İlmî yönleri ağır basan bu düzenlemelerden başka özellikle sanat tarihçilerinin faydalandıkları minyatürlü yazmaların ilk düzenlemelerinden birini de Blochet başarmıştır (Les enluminures des manuscrits orientaux Turcs, Arabes, Persans, Paris 1926; Les Peintures des

manuscrits orientaux de la Bibliothèque Nationale, Paris 1914-20).

Ana kaynaklara da inmeyi aynı başarı ile sürdüren Blochet Reşîdüddin'in Câmiu't-tevârîḫ'inin birinci cildinin ikinci cüzünü dipnot ve açıklamalarla neşretti (Leiden 1329/1911); ayrıca Reşîdüddin ile Câmiu't-tevârîḫ'e ve Moğol tarihiyle kaynaklarına dair Introduction à l'Histoire des Mongols de Rachideddin'i (Leyde-Londres 1910) yazdı. Makrizî'nin Kitâbü's-Sülûk fî marifeti düveli'l-mülûk'ünü tarihî ve coğrafî notlarla Fransızca'ya tercüme etti (Histoire de l'Egypte de Makrizi, Paris 1908). İbnü'l-Adîm'in Zübdetü'l-haleb'inin bazı bölümlerini de çeviren Blochet ("L'Histoire d'Alep de Kamâladdin", Revue de l'Orient latin, Paris 1896, s. 509-565; [1897], s. 146-235; [1898], s. 37-107; [1899], s. 1-49), Mufaddal b. Ebü'l-Fezâil'in en-Nehcü's-sedîd ve'd-dürrü'l-Ferîd fîmâ bade Târîhi İbni'l-Amîd adlı eserini Fransızca tercümesiyle birlikte neşretti ("Histoire de Sultans Mamlouks", Patrologia Orientalis, XII [1919], s. 345-550; XIV [1920], s. 375-672; XX [1929], s. 1-270).

Blochet, İtalyan şairi Dante Alighieri'nin, İlâhî Komedya (La Divina Commedia) adlı eserinde geniş ölçüde İslâm felsefesinden faydalandığını ortaya koyduysa da (Sources musulmans de la Divine Comédie, Paris 1901) bu çalışması pek rağbet görmedi; bununla beraber fikirleri, bu konuda yazdığı eserle yankılar uyandıran Asin Palacios üzerinde tesir bıraktı.

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Beyrut 1984, I, 244-245; Abdülkerîm Cerbezedâr, Makalât-ı ʿAllâme Kazvinî, Tahran 1983, II, 440-451; Rıza Nur, Edgard Blochet, Revue de Turcologie, III/2, Alexandrie 1938, s. 320-324; A. Berthier, Ancient fond de manuscrits turcs de Bibliothèque Nationale de Paris, Bulletin de la Bibliothèque Nationale, sy. 2 (1981), s. 78-95 (tercümesi: R. Yınanç, Tarih Araştırmaları Dergisi, XIV/25 [1981-82], s. 365-379); Francis Richard, Blochet, EIr., IV, 313-314

Mahmut H. Şakiroğlu

BLUNT, Wilfrid Scawen

(ö. 1840-1922)

Büyük Britanya İmparatorluğu’na karşı müslüman sömürgelerin kurtuluş hareketlerini destekleyen İngiliz siyaset adamı ve şair.

İngiltere’nin Sussex bölgesinde doğdu. 1842’de babasını, 1853’te annesini kaybetti. 1857’de teyzesi onu memuriyet imtihanlarına hazırlanması için Londra’ya götürdü. 1858’de Fransızca’sını ilerletmesi için devlet tarafından Fransa’ya gönderildi. Dönüşünde diplomatik servis imtihanlarını kazandı ve ataşe olarak tayini yapıldı. Bir buçuk yıl Atina’da kaldı; hastalanınca Frankfurt’a tayin edildi. Yeni görevine giderken İstanbul’a uğradı ve burada birkaç hafta kalarak Doğu ile ilk temasını kurmuş oldu. Bundan sonra görevi dolayısıyla 1869 yılına kadar Madrid, Paris, Buenos Aires ve Bern’de diplomat olarak bulundu. 1869’un sonlarında ünlü şair Lord Byron’un torunu Lady Anne Noel ile evlendi; iki ay sonra da memurluktan istifa etti. Karısıyla çıktığı Doğu Akdeniz ve Anadolu seyahati sırasında İstanbul’da iken zatürreye yakalandı ve burada bir süre tedavi gördü. Bu arada Songs and Sonnets by Proteus adlı şiir kitabı yayımlandı (London 1875). Bu tarihten sonraki on dört yılını siyasî çalışmalarla ve bu

amaç için yaptığı seyahatlerle geçirdi. 1875-1879 arasında Mısır, Arabistan ve Hindistan’daki incelemeleri onun İngiltere’nin Doğu politikası hakkında ve sömürgeci idarelerin yerli halklara uyguladıkları baskılar konusunda bilinçlenmesini sağladı. 1881’de Cidde’de İslâm düşüncesini yakından tanıma fırsatı buldu. Kahire yakınlarında, içinde o bölgenin önemli bir şahsiyeti olan Şeyh Ubeyd’in kabrinin de bulunduğu on beş dönümlük bir araziyi satın aldı. Burada bir Arap gibi giyinerek ve Arapça konuşarak yaşamaya başladı ve büyük bir saygınlık kazanarak kabileler arasında çıkan çeşitli ihtilâflarda arabuluculuk yaptı. İngiltere’ye her gidişinde Mısır milliyetçiliğini savundu ve bu sırada The Future of Islam adlı önemli kitabını yayımladı (London 1882). 1883’te Kahire’de İngiliz işgaline karşı Mısır halkının yanında yer aldı; ancak izinsiz olarak hapishaneleri ziyaret etmesi ve açıkça Mısırlılar’ı desteklemesi üzerine zamanın İngiliz

Başbakanı Salisbury'nin emriyle üç yıl Mısır'a girmesi yasaklandı.

1885'te Londra'da Hindistan'daki İngiliz idaresinin baskı ve adaletsizliklerini anlattığı ve bağımsız Hindistan hükümeti tezini savunduğu Ideas About India adlı kitabını yayımladı. Aynı yılı takip eden seçimlerde parlamentoya girmek için İrlanda'dan aday olduysa da başarı kazanamadı. 1887'de bir mitingde yaptığı konuşmadan ötürü tutuklandı ve iki ay hapis yattı. 1889'dan sonra, bütün siyasî fikirlerine katılmamakla beraber İngiltere'nin Ortadoğu ve Hindistan'daki politikasına karşı çıkan ve kusursuz Arapça'sıyla Mısır'daki yerli halka kendini sevdiren eşiyle birlikte düzenli biçimde yazları Londra'da, kışları Kahire Şeyh Ubeyd'deki çiftliklerinde geçirmeye başladılar. Karısı Lady Anne 1917'de Mısır'da, kendisi de 1922'de İngiltere'de öldü. Vasiyeti üzerine dinî merasim yapılmaksızın Sussex'de Newbuildings Wood'a gömüldü.

Ortadoğu, Hindistan ve Türkiye'de seyahatler yapan ve incelemelerde bulunan Blunt, İslâm dünyasının o günkü meseleleri üzerine sadece eser vermekle kalmayıp Batı emperyalizmine karşı müslüman milletlerin yanında yer alarak bağımsızlık mücadelelerinde onları fiilen destekledi. Çalışmalarıyla Hindistan müslümanlarının takdir ve desteğini kazandı. Mısır'da Urâbî Paşa, Muhammed Abduh ve Hidiv Abbas Hilmi gibi zamanın önemli şahsiyetleriyle dostluk kurdu. Osmanlı hâkimiyetine de karşıydı; bu yöndeki düşünceleriyle Arap milliyetçileri ve Abdurrahman el-Kevâkibî üzerinde etkili oldu. Blunt aynı zamanda Osmanlı hilâfetine de karşıydı. Ona göre İslâm dünyasındaki durgunluk ve gerilemeden öncelikle Osmanlılar sorumlu idiler. Bu durumda her şeyden önce Arap toprakları Osmanlı idaresinden ayrılmalı ve hilâfet de Mekke veya Kahire'ye nakledilmeliydi. Blunt'ın hilâfet hakkındaki görüşleri açık bir şekilde kendi Katolik yetişme tarzının izlerini taşımaktadır. Zira Blunt'ın tahayyül ettiği halife bir çeşit mânevî lider, yani Katolik âlemindeki papa gibidir. Önce Kahire'de ve nihaî olarak Mekke'de oturacak olan bu halife siyasî bir kimlik ve otoriteye sahip olmayacaktır. Halifenin güvenliği ise dünyada en fazla müslüman tebaaya sahip olan İngiltere tarafından sağlanacaktır. Ancak Blunt bu konuda İngiltere'de yoğun faaliyet ve kulislerde bulunmasına rağmen İngiliz hükümetinin güvenini ve desteğini kazanamadı ve fikirleri itibar görmedi.

Blunt’ın yukarıda zikredilenlerden başka diğer eserleri şunlardır: A New Pilgrimage (London 1889); Griselda (London 1893); Satan Absolved (London-New York 1899); In Vincilus (London 1899); The Secret History of the English Occupation of Egypt (London 1907, 1969); India Under Ripon (London 1909); Gordon at Khartoum (London 1911); The Land War in Ireland (London 1912); My Diaries (I-II, London 1919-1920); The Poetical Works A Complete Edition (London 1914; New York 1923). Ayrıca eşi Lady Anne’ın da gözlemlerini ve seyahat intibalarını dile getirdiği The Bedauin Tribes of the Euphrates (I-II, London 1879) ve A Pilgrimage to Nejd (I-II, London 1881) adlı iki eseri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

British Authors of Nineteenth Century, New York 1936, s. 61; Edward W. Said, Orientalism, London 1978, s. 195-237; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, II, 66; A. Hourani, Europe and the Midle East, California 1980, s. 86-104; E. Longford, A Pilgrimage of Passion. The Life of Wilfrid Scawen Blunt, London 1982; P. G. Elgood, “Blunt, Wilfrid Scawen”, Dictionary of National Biography, Oxford 1966, II, 84-86; S. G. Haim, “Blunt and al-Kawakibı”, OM, XXXV/3 (1955), s. 132-143; “Blunt, Wilfrid Scawen”, EBr., III, 819.

Kemal Kahraman

BODRUM

Ege bölgesinde Muğla iline bağlı ilçe merkezi.

Bodrum kelimesi, Anadolu'da hipodrom gibi büyük yapı kalıntıları olan antik şehir harabelerine Türkler tarafından verilen genel bir ad olup muhtemelen hipodromun kısaltılmış şeklidir. Anadolu'da XV-XIX. yüzyıllar arasında bu adla anılan antik şehirler İzmir'in batısında Seferihisar yakınlarındaki Theos, İzmir Selçuk'ta Efesos, Isparta'da Ağlasun yakınlarında Sagalassos, Burdur'da şimdiki Gölhisar yakınlarında Kybira, Adana Ceyhan'da Hemite köyü yakınlarında Kastabala'dır. Antik Halikarnassos üzerinde kurulu olan bugünkü Bodrum şehri ise Bodrum ismini günümüze kadar koruyan tek yer olma özelliğine sahiptir.

"Bodrum" kelimesi Pîrî Reis'in eserinde "بوطروم"; XVIII. yüzyıldan sonra "بودروم" veya "بودرم" imlâsıyla yazılmıştır. Bu adın XV. yüzyıl başlarında burada bir kale yaptıran Haçlılar tarafından Aziz Peter'e izâfetle verildiği ve zamanla Peteronium-Peterium ve Bodrum şekline dönüştüğü tarzında geçen yüzyıldan beri ileri sürülen görüşler Anadolu'daki

diğer örnekler sebebiyle doğru olmamalıdır. Şehrin üzerine kurulu olduğu Halikarnassos yerli Anadolu dillerine ait bir isim olup milâttan önce VII. yüzyıldan itibaren büyük bir gelişme göstermiştir. Ünlü tarihçi Herodotos'un da yetiştiği antik şehir Roma çağında canlı bir yerleşim yeri olmuş, anıtmezar Mausoleum'u ile büyük şöhret kazanmıştı. Ancak Bizanslılar döneminde değişen tarihî coğrafya şartları çerçevesinde gerilemeye başladı. Müslüman denizcilerin Akdeniz'deki faaliyetleri sırasında iyice söndü ve Türkler'in bölgede göründükleri devirde ıssız, terkedilmiş bir yer haline geldi. Türkler bölgeye XI. yüzyılın sonlarında bir ara ulaşmış olmakla birlikte XIII. yüzyıldan sonra kuvvetli bir şekilde burayı etkileri altına aldılar. Kayı boyunun faaliyet sahasını teşkil eden Denizli'nin güneyindeki Türkmenler, XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Dalaman çayını aşıp ilerlemeye başladılar. Menteşe Bey'in liderliğindeki bu Türkmenler XIII. yüzyıl sonlarında şimdiki Bodrum dolayına ulaşmış ve burayı bir deniz üssü olarak kullanmış olmalıdırlar.

Sürekli bir nüfus akışı sonucu Beçin/Milas'ın güneybatısındaki yarımada da (Bodrum yarımadası) iskân edildi ve burada muhtemelen ismini Kayılar'la ilgili bir ad olan Sarı-ulus'tan alan Sarulus, Eseulus veya Saravolos adlı bir idarî birim ortaya çıktı.

XV. yüzyıl başlarında Osmanlılar'ın hayli sıkışık dönemlerinde Timur tarafından yıkılan İzmir Kalesi'ni yeniden inşa etmeye başlayan Rodos şövalyelerine engel olmak isteyen Çelebi Mehmed onlara Menteşe kıyılarında yer gösterdi. Bunun üzerine şövalyeler 1415'ten itibaren, eski harabeler önünde karaya bitişik gibi duran ada üzerinde bir kale inşasına giriştiler. İnşasında harabelerin ve Mausoleum'un taşlarının da kullanıldığı kale Haçlı ileri karakolu rolünü oynamış ve hatta bu sebeple yörede XIV. yüzyılda başlamış olan Türk iskânının zarar görmesine yol açmıştır. Nihayet Bodrum, Kanûnî'nin Rodos seferi sırasında İstanköy ile birlikte Kaptanıderyâ Palak Mustafa Paşa tarafından 1522'de Osmanlı hâkimiyeti altına alındı. Kaptanpaşa eyaletinin İstanköy sancağına bağlı bir kale olarak XVI. yüzyıl boyunca önemini korudu. Yüzyılın sonlarında burada görev yapan bir dizdar ve kırk bir kale muhafızı bulunuyordu. XVII. yüzyılda bu sayı seksene çıktıysa da XVIII. yüzyıl sonlarında elli ikiye indi.

Kaleyi XVI. yüzyılın başlarında gören Pîrî Reis, etrafındaki adaları ve denizin durumunu tarif ederek Bodrum'un küçük bir kale olduğunu, önünde geniş bir limanının bulunduğunu belirtir. 1671'de Evliya Çelebi de buradan etrafının henüz yerleşmeye açılmadığı bir kale olarak söz eder. Karaova kazasının merkezi olan Kemer ve Mıhdökenbeli yoluyla Bodrum'a ulaşan Evliya Çelebi buranın Karaova kazasının bir nahiyesi olduğunu, kalesinin İstanköy sancağına bağlı bulunduğunu, derin bir hendekle çevrili kale içinde Kanûnî Sultan Süleyman adına kiliseden çevrilmiş ve bir minare eklenmiş caminin yer aldığını yazar. Ayrıca kale dışında varoşunun, han, cami, hamam ve çarşısının bulunmadığını, halkın geçiminin kuru üzüm ve incire dayandığını, kuzeydeki Lonca kapısı dışındaki Lonca Mescidi'nin çeşmesine Memi Paşa'nın su kemerlerinden su geldiğini, 200 gemilik limanının güvenli olduğunu da belirtir. Evliya Çelebi'nin kale içinde 100 hâne olarak gösterdiği Bodrum'un nüfusu zamanla giderek artmaya başladı. Nitekim XVIII. yüzyılın başlarında kale dışında yerleşmeler görüldü ve Bodrum kale dışında bir iskân yeri şeklinde ortaya çıktı. Halkın ihtiyacının giderilmesinde bu yıllarda Bodrum'da görevli Eğribozlu Mustafa Paşa'nın

gayretleri olmuş ve paşa 1723'te kale dışında bir de cami yaptırmıştır. Bu yüzyılın ilk yarısında liman kıyısında sonradan adı Tepecik olan bir mahalle daha oluştu ve burada 1740'ta Mustafa Paşa'nın kahyası bir cami daha inşa ettirdi. Böylece Bodrum yavaş yavaş bir kasaba hüviyetine bürünmeye başladı. Suyun sınırlı oluşu su kuyularının açılmasına ve bunların da yerleşmeyi yönlendirmesine sebep oldu. XVIII. yüzyıl sonlarında ve XIX. yüzyıl başlarında Bodrum'da Çarşı, Eski Çeşme, Kelerlik, Türk Kuyusu, Umurca ve Yeniköy adlı mahalleler bulunuyordu. Ayrıca bunlara yine XVIII. yüzyılın son çeyreğinde meydana geldiği bilinen Tersane ile Bizans kilisesi harabeleri üzerinde kurulduğu için Kiliselik adıyla anılan bir mahalle daha ilâve edilebilir.

XVIII. yüzyılda gelişme gösteren Bodrum'un uygun bir limana sahip olması, 1770 Çeşme faciasından sonra muhtemelen 1775'te burada bir tersane tesisine yol açtı. Ayrıca çevrede gemi yapımı için elverişli kereste de bulunuyordu. Gemi inşasına yatkın Rum ustalar ve diğer hizmetliler böyle bir iş imkânı karşısında Bodrum'a gelmeye başladılar ve bunların sayıları da giderek artış gösterdi. Bodrum Tersanesi'nde büyük harp gemileri ve kalyonlar yapılırdı. 1780'lerden itibaren elli yıl zarfında burada on kalyon yapıldı, bunların her birinin boyu 34 m. ile 56 m. arasında değişiyordu. Gemi yapımı için finans kaynağını genellikle Batı Anadolu'daki voyvoda ve mütesellim*lerin devlete vermekle yükümlü oldukları paralar teşkil ediyordu. Burada ilk kalyonu Menteşe mütesellimi Tavaslı Ömer Ağa 1784-1785 yıllarında yaptırmıştı. Ayrıca Sığla mütesellimi Hasan Çavuşzâdeler, Milas âyanı, Karaosmanoğulları, İzmir voyvodaları, Kâtibzâde Mehmed Efendi ile Hüseyin Kâmil Efendi de burada kalyon yaptıranlardandır. Yapımı bilinen son savaş gemisi, 1247 (1831)

tarihli Takvîm-i Vekayi'de haber verilen 63 zirâlık ve seksen top taşıyan bir kalyondur. Bu tarihlerden sonra Bodrum Tersanesi eski gücünü kaybetmeye başladı ve varlığını küçük ölçüde sürdürdü.

Bodrum Kalesi 1819-1820 kışında esaslı bir tamir gördü ve güçlendirildi. Ancak 1826 sonrasında askerî özelliği değişti ve burada sadece topçular kaldı. 1838-1839'daki büyük değişiklikler Rum nüfusun çoğalmasına yol açtı ve 1870'te burada bir kilise yapıldı. Karaova kazasına bağlı bir nahiye

merkezi durumunda olan Bodrum, 1867 idarî ıslahatı sonucu bir kaza merkezi oldu. Bodrum'un merkez olduğu bu kaza Karaova ve Saravolus adlı iki nahiyeden oluşuyordu. XIX. yüzyılda Bodrum'a gelen seyyahlar buranın nüfusu hakkında da bilgi verirler. W. Turner 1815'te burada 2000 Türk ile 110 Rum evi bulunduğunu (toplam yaklaşık 10.000 kişi) belirtir. M. Michaud 1830'larda toplam nüfusun 3000 olduğunu, Wrotchenko ise 400'ü Rum toplam 1200 hâne bulunduğunu yazar. D. Georgiades 1885'te basılan bir eserinde Bodrum'da Rum nüfusunu 500 olarak gösterir. 1308 (1891) tarihli Aydın Vilâyeti Salnâmesi'nde ise 1080 meskende toplam 5524 kişinin yaşadığı kayıtlıdır. V. Cuinet de buna dayanarak Bodrum'da 3605 Türk, 2264 Rum, 86 yahudi ve 45 yabancı olmak üzere toplam 6000 kişinin bulunduğunu tesbit eder. Nüfus 1905'te 4615'i Türk 7650, 1908'de ise 4265'i Türk 7840 olarak gösterilir.

Bu arada 1878'de topçu neferleri de kaldırılan Bodrum Kalesi 1885'te hapishane vasfını kazanmış ve sürgün yeri olmuş, hatta Cumhuriyet'in ilk yıllarında da bu özelliğini sürdürmüştür. I. Dünya Savaşı sırasında 26 Mayıs 1915'te bir Fransız savaş gemisi tarafından bombardıman edilen Bodrum savaş sonunda 11 Mayıs 1919'da İtalyan işgaline uğradı. Millî Mücadele'nin başarıyla sonuçlanması üzerine İtalyanlar Bodrum'dan çekildiler. Şehir 1923'ten sonra da gelişmesini bir kaza merkezi olarak sürdürdü.

Bodrum'da Osmanlı döneminde yapılmış cami ve mescidler arasında, kale içindeki Sultan Süleyman Camii, kale dışında Kızılhisarlı Mustafa Paşa Camii (1723), Mustafa Paşa'nın kâhyası Hasan Hoca Camii (1740), Bitezli Hacı İsmâil'in Yeniköy Mescidi (1774), Tabak Hacı Ali'nin tersane yakınında yaptırdığı mescid (1780), Adliye Camii (1902) sayılabilir. 1792'lerde Hasan Ağa Kuyusu yakınlarında yapılan bir başka mescidden ayrı olarak Eski Çeşme, Kelerlik, Türk Kuyusu ve Umurca mahalle mescidleri ile iki hamamın varlığı da XIX. yüzyıl başlarından beri bilinmektedir. Eğitim kurumları olarak XX. yüzyılın başlarına kadar faaliyetini sürdüren Mustafa Paşa Medresesi (1746), bu sırada artık faal olmayan Hacı Câfer Bey (Tepecik) Medresesi (1760), XIX. yüzyıl başlarında mevcut kale camii yanındaki mektep (XVI. yüzyıl), Eski Çeşme Mektebi, Hacı Samancı Mektebi, Kelerlik mahalle mektebi, Abdurrahman oğlu Ali'nin Yeniköy mahallesi mektebi, 1876'da açılan bir rüşdiye

sayılabilir. Diğer eski Türk yapıları ise Saldırşah Horasânî'ye ait olduğu kabul edilen bir türbe (ilçe merkezinin dışında Gümbet mevkiinde) ile limanın güneybatısında Mustafa Paşa ve oğlu Câfer Paşa'ya ait türbe ve bugün hiçbir iz kalmamış olan Tunuslu Süleyman Kaptan Türbesi'dir. XIX. yüzyılın sonlarında Bodrum'da 100'ü sünger, 100'ü de balık ve ahtapot avıyla meşgul 200 tekne vardı. Eskiden beri kurulan bir pazarı olmamakla birlikte cuma günleri etraftan gelenler sebebiyle alışveriş arttığından o gün pazar kabul edilmişti.

Bodrum, sağlam taş binaları, temiz sokakları ve bahçeler içindeki evleriyle Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türk özelliklerini yeniden kazanmış bir kasaba görünümündeydi. 1927'de 1450 hâne ve 4290 kişi olan nüfusu, arada bazı düşüşler de göstermekle beraber (1940'ta 5825, 1945'te 4963, 1950'de 4701 nüfus), uzun süre hemen hemen pek fazla değişmeden kaldı. 1965'ten sonra ise hızla artmaya başladı. Özellikle turizm ve tatil beldesi özelliğini kazanarak büyük şöhrete sahip oldu. 1980'de 9799, 1985'te 12.949 olan nüfusu 1990'da 20.931'e yükseldi.

Bodrum'un merkez olduğu ilçe merkez bucağından başka Karaova, Turgutreis ve Ortakent bucaklarına ayrılmıştır. Yüzölçümü 649 km² olan ilçenin sınırları içinde 1990 sayımının sonuçlarına göre 56.821 nüfus yaşamaktaydı. Nüfus yoğunluğu ise 88 idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 166; TK, TD, nr. 295; Bodrum Şer'iyye Sicilleri, İzmir Müzesi, nr. 165-175; Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye, 3. sene (1318), s. 1100, 1132-1133; Aydın Vilâyeti Salnâmesi (1307), s. 508, 614-615; (1313), s. 460-464; (1323), s. 358-364; (1326), s. 697-704; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye, Ankara 1935, s. 220, 223, 225, 227, 229; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 211-214; C. Beaufort, Karamania, London 1818; W. Turner, Journal of a tour in the Levant, London 1820, s. 50-60; M. N. Bouillet, Dictionnaire Universal d'Histoire et de Géographie, Paris 1847, s. 227; Ch. Texier, l'Asie mineure, Paris 1862, s. 628-632; A. G. Findlay, A

Sailing Directory for the Mediterrenaen Sea, London 1868, s. 330; D. Georgiades, Smyrne et l'Asie mineure, Paris 1885, s. 117; Cuinet, III, 662-665; Ahmed Rifat (Yağlıkçızâde), Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1299-1300, II, 147; Kamûsü'l-a'lâm, II, 1369-1370; Ali Cevad, Memâlik-i Osmâniyye'nin Târih ve Coğrâfiya Lugatı, İstanbul 1313-17, I, 204-205; Ali Rıza, Menteşe Sancağı'nın Ahvâl-i Zirâiyye ve Arziyyesi, İstanbul 1331, s. 50, 89, 101, 110; Belediyeler, İstanbul 1933, s. 755-756; Zekai Eroğlu, Muğla Tarihi, İzmir 1939, s. 204-222; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. O. Şaik Gökyay), Ankara 1944, s. 97, 107, 164; Avram Galanti, Bodrum Tarihi, İstanbul 1945; a.mlf., Bodrum Tarihine Ek, İstanbul 1946; Belediyeler Yıllığı, Ankara 1949, I, 380-384; O. N. Bilgin, Bodrum, İstanbul 1965; K. E. Uykucu, İlçeleriyle Birlikte Muğla Tarihi, İstanbul 1968, s. 151-165; H. Elbe, Bodrum, İstanbul 1972; M. Karadaş, Mavi Cennet Bodrum, Denizli 1976; Tuncer Baykara, "'Bodrum' Adına Dair", TTK Belleten, XLV (2)/178 (1981), s. 5-8; V. J. Parry, "Bodrum", EI² (Fr.), I, 1288-1289.

Tuncer Baykara

BODRUM CAMİİ

İstanbul Lâleli'de Mesihpaşa mahallesinde kiliseden çevrilme cami.

Mesih Paşa Camii adıyla da anılan yapı, Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devri vezirlerinden olan ve Gelibolu'da da bir camisi bulunan Mesih Paşa tarafından yaptırılmıştır. II. Bayezid devrinde 905'te (1499-1500) sadrazamlığa yükselen Mesih Paşa 907'de (1501) ölmüş ve Aksaray'da Murad Paşa Camii hazîresine gömülmüştür. Halen 907 (1501) tarihli mezar taşı orada bulunmaktadır. XVI. yüzyılda yaşamış diğer Mesih Paşa'dan ayırt etmek için buna "Mesih Paşa-yı Evvel" denilmektedir. İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde, 953 (1546) yılında Kasım Bey b. Abdullah Mescidi (Sûfîler Mescidi) mahallesinde "merhum Mesih Paşa Camii" olarak kayıtlıdır. Mevlânâ Mehmed b. Mustafa imzasıyla 907 Rebîülevvelinde (Eylül 1501) tescil edilen vakfiyesinde caminin çevresindeki pek çok hücre ve evin de buraya vakfedildiği bildirilmektedir. Hüseyin Ayvansarâyî de Bodrum Camii adıyla tanınan bu caminin bânisinin Mesih Paşa olduğunu ve altında bir bodrum bulunduğu için bu adı aldığını yazar. 1782 yangınında zarar görmüş olması muhtemel olan Bodrum Camii daha sonra tamir edilmiş ve iyi bir durumda 23 Temmuz 1911'de vuku bulan Uzunçarşı-Mercan-Lâleli yangınına kadar gelmiştir. Bu yangında harap olduktan sonra uzun yıllar sahipsiz kalan camide 1930 yıllarında İngiliz arkeologları tarafından araştırmalar yapılarak duvarlarda mozaik bulma ümidiyle bütün sıvalar kazınmıştır. 1965'te tamirine başlanmışken zaten son derece yanlış bir biçimde yapılan ve duvarların gerçek örgüsünü tamamen yok eden çalışmalar durdurulmuş ve 1985'e gelinceye kadar bu tarihî eser utanç verici bir halde kalmıştır. Bu tarihte bir dernek tarafından tamir ve ihyasına girişilmiş ve her bakımdan başarılı sayılmasa bile tamiri yapılarak 1987'de yeniden ibadete açılmıştır.

Bodrum Camii, Roma çağına ait çok büyük bir yuvarlak bina kalıntısının kenarına inşa edilmiştir. Çapı 30 metreyi aşan bu yuvarlak bina (mezar binası ?), Bizans devrinde içine sütunlar dikilmek ve bunların üstleri tonozlarla örtülmek suretiyle su sarnıcına çevrilmiş ve bunun üzerine İmparator I. Romanos Lekapenos (920-944) sarayını kurdurmuş, sonra

burada Myrelaion adıyla bir manastır inşa ettirmiştir. Bodrum Camii bu manastırın kilisesi olarak yapılmıştır. Saray ve manastır, sarnıca çevrilen Roma devri yuvarlak yapısının üstünde ve yüksekte olduğundan kilisenin de altında hayli yüksek bir bodrum katı, bir “krypta” yapılması gerekli olmuştur. 1970’lerde temizlenen mâbedin tam altındaki bu mahzen kısmı, aslında İmparator Romanos’un kendisi ve aile fertleri için mezar yeri olarak tasarlanmış olmalıdır.

Bodrum Camii, Sultan II. Bayezid devrinde terkedilmiş eski Bizans kilise ve manastır kalıntılarının “şenlendirilmesi” gayesiyle cami haline getirilmişti. Ancak bu sırada sadece içine bir mihrap, basit ahşap bir minber, sağ tarafına da kesme taştan bir minare yapılmış ve hiçbir Türk mimari unsuru eklenmediği gibi bir son cemaat yeri de ilâve edilmemiştir. Dört sütunlu ve bir haç biçiminde olan binada tek değişiklik kubbeyi ve dört büyük tonozu taşıyan sütunlarda olmuş, herhalde bir yangında zedelenen bu sütunların yerlerine veya etraflarına taştan pâyeler yapılmıştır. Yangından önce çekilmiş fotoğraflarda caminin iç duvarlarının bugün hiçbir izi kalmayan alışılmamış bir biçimde kalem işleri ve nakışlarla süslü oldukları görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 55; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtin, s. 9; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 142, nr. 799; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 190-912, I, 36; A. Van Millingen, Byzantine Churches of Constantinople, London 1912, s. 196-200; J. Ebersolt – A. Thiers, Les Zglises de Constantinople, Paris 1913, s. 139-146; Th. F. Mathews, The Byzantine Churches of Istanbul, Pennsylvania 1976, s. 209-219; W. MüllerWiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 104-107; C. L. Striker, The Myrelaion (Bodrum Cami) in Istanbul, Princeton 1981; Eminönü Camileri (haz. Mehmet Doğru v.dğr.), İstanbul 1987, s. 41-43; R. Ekrem Koçu, “Bodrum Camii”, İst.A, V, 2840-2841.

Semavi Eyice

BODRUM HANI

İstanbul'da XV. yüzyılda yapılan şehrin en eski ticaret hanlarından biri.

Kapalıçarşı yanında bulunmaktadır. İnşa tarihini bildiren kitâbesi olmamakla beraber Fâtih Sultan Mehmed'in vakfiyesine göre han şehrin bu türden yapılarının en eskilerinden biridir. Bu belgede, "müsâfirûn için inşa buyurup vakfeylediği" hanlardan biri olarak "Bodrum Kârbansarayı"nın adı geçer: "Mahmiyye-i Konstantiniyye'de Eski Saray demekle mâruf Sarây-ı Âmir-i Sultânî civarındadır, süflî ve ulvî otuz bir bâb hücerâtı müştemildir. Dîvârına muttasıl on dört bâb hücresi dahi vardır, cümlesi vakf-ı şeriftendir" satırları ile tarif edilen hanın alt ve üst katlarında otuz bir odası olduğu, dışında ise cephelerine bitişik ayrıca on dört göz dükkân bulunduğu anlaşılmaktadır. Beyazıt'ta Eski Saray yakınında olduğu açıkça belirtildiğine göre de teşhisi hususunda hiçbir şüphe kalmamaktadır. Böylece Bodrum Hanı (Kervansarayı), fethin hemen arkasından ilk inşa edilen yapılardandır ve Fâtih'in hayratına gelir sağlaması için tahmine göre Bizans devrine ait kalıntıların üstüne yapılmıştır. Fakat değişik bir görüş ortaya atan E. Hakkı Ayverdi, bazı vakıf kayıtlarına dayanarak Fâtih'in Bodrum Hanı'nın Sandal Bedesteni'nin doğu tarafına komşu olduğunu ve büyük

ihtimalle Nuruosmaniye Camii yerinde olması gerektiğini ileri sürmektedir. Halbuki bugün aynı adı taşıyan han Beyazıt'ta Çadırcılar caddesi kenarında bulunmakta ve bu yer Fâtih vakfiyesinde "Eski Saray kurbında" şeklindeki kayda da uymaktadır. Eğer vaktiyle aynı adla anılan iki han olmadıysa bugün mevcut hanın esasının Fâtih evkafından olduğunu kabul etmek gerekir.

İstanbul kadısına yazılan 18 Muharrem 1018 (23 Nisan 1609) tarihli bir hükümden öğrenildiğine göre eskiden beri İstanbul'a gelen keten bezleri, tüccarlara Bodrum Hanı'nda dağıtılırdı. Fakat dışarıdan mal getiren tüccarların bu usulün dışına çıktıkları ve başka yerlerde dağıtım yaptıklarının öğrenilmesi üzerine yazılan bu hükümle keten ve pembe (pamuklu) bezlerin yine eskisi gibi Bodrum Hanı'na getirilip buradan

kethüdâları ve yiğitbaşıları eliyle bezzâzlara dağıtılması emredilmektedir. Ayrıca gümrük eminlerinin bez denklerini doğrudan doğruya Bodrum Hanı'na yollamaları da hatırlatılarak kimsenin "kadimden olagelen bu işleme" karşı koymaması istenmektedir. Bodrum Hanı 1895 zelzelesinde büyük ölçüde zarar görmüş ve aslî mimarisine uymayan biçimde tekrar kullanılır hale getirilmiştir.

Ali Paşa Hanı'nın bitişiğinde bulunan Bodrum Hanı Çadırcılar caddesi kenarında, düzensiz biçimde inşa edilmiş iç avlulu bir yapıdır. H. Göktürk, buranın evvelce bir manastır olduğu yolunda bir söylentiyi nakleder ve ayrıca hanın altında büyük bir mahzen veya bir bodrum bulunduğuna da yine söylentilere dayanarak işaret eder. Şimdiye kadar ciddi olarak görülemeyen ve incelenmeyen bu mahzenden başka araştırmacılar da bahsetmiştir. C. Güran'a göre Bodrum Hanı eski kalıntılar üzerine XVIII. yüzyılda yapılmış bir binadır. Alt kısmında daha değişik bir teknikte duvar örgüsü görülür. Bu eski kısımlarda yalnız tuğla kullanılmasına karşılık üst duvarlarda taş ve tuğladan karma örgü vardır. Plan düzensiz olduğundan avlu da kırık bir biçim almıştır. Son yüzyıl içinde değişiklik ve eklemelerle hanın gerçek mimarisi tanınmaz bir hale sokulmuştur. Dış cephelerin önündeki dükkânlar da 1895 zelzelesinden sonra Batı mimarisi üslûbunda tamamen değişmiştir. İçeride her iki katın da önlerinde, taştan kare pâyelere dayanan tuğla kemerlerle avluya açılan revakların varlığı görülür. Şimdiki haliyle tarihî hüviyetine bütünüyle aykırı bir görünüm almış olan Bodrum Hanı eski kaynaklarda adı geçen şehrin ticaret merkezlerinden biriydi.

BİBLİYOGRAFYA

Fâtih Mehmed II. Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938, s. 214, vr. 92; Ahmet Refik [Altınay], Hicrî Onbirinci Asırda İstanbul Hayâtı, İstanbul 1931, s. 40-41, nr. 77; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 569, 579; Ceyhan Güran, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mîmârisi, Ankara, ts., s. 112-113; Hakkı Göktürk, "Bodrum Hanı", İst.A, s. 2841-2842.

Semavi Eyice

BOĞAZİÇİ

İstanbul Boğazı'nın Türk kültür ve sanat hayatında Asya ve Avrupa yakalarındaki yerleşimi ifade etmek üzere kullanılan adı.

I. TARİH

Karadeniz'i Marmara denizine bağlayan Boğaziçi eski Yunanlılar tarafından, Boğaz'ın sonundaki sahillerde rastlanan bazalt sütunlar ve mağaralar dolayısıyla, "birbiriyle vuruşan kayalar" mânasında Symplegades şeklinde adlandırılmıştır. Tarih boyunca bünyesinde birçok mitolojik hâtırayı saklayan Boğaziçi'nin tarihçesi hakkında Eskiçağ'larda Herodot, Polybios, Strabon, Plinius, Arrian, Bizanslı Dionyzos gibi tarihçiler tarafından yazılmış eserlerden bilgi edinmek mümkündür.

Osmanlı Türkleri daha İstanbul'un fethinden önce Boğaziçi ile yakından ilgilenmişler ve buranın askerî önemini kavrayarak Anadolu ve Rumeli hisarlarını inşa etmek suretiyle tahkimat yapmaya başlamışlardır.

Fetihten kısa süre sonra, Fâtih Sultan Mehmed zamanında Karadeniz'in bir iç deniz haline gelmesiyle birlikte Boğaz'ın savunmasına ihtiyaç duyulmamış, zaman zaman bu hususta bazı tedbirler alınmakla beraber son dönemlere kadar Boğaziçi Türk-İstanbul hayatında çeşitli imar faaliyetlerine sahne olarak daha ziyade bir eğlence yeri, şiir, mûsiki ve edebiyat konusu olmuştur.

XV. yüzyıl ortalarından itibaren tabii güzellikleri, mimarisi, nakil vasıtaları

ve hayat tarzı bakımından önemli değişiklikler geçiren Boğaziçi gittikçe güzelleşmiş, Bizans dönemindeki ıssızlık ve sessizliğin yerini giderek artan bir ihtişam ve azamet almıştır. Kısa zamanda her iki sahilde kurulan köyler, başta hânedan mensupları olmak üzere devlet büyükleri tarafından yaptırılan kasırlar, köşkler, yalılar, bahçeler, cami ve çeşmelerle Boğaziçi kalabalıklaşmış, şenlenmiş ve güzelleşmiştir.

Boğaziçi'nin tarihî gelişmesini daha iyi anlayabilmek için Rumeli kıyısının başladığı Tophane'den itibaren Karadeniz'e, Karadeniz'den de Anadolu kıyısının sona erdiği Kuzguncuk'a kadar olan semtlerin tarihçeleri aşağıda ayrı ayrı ele alınmıştır.

Tophane. Galata'nın doğusunda ve Haliç ile Boğaz'ın Avrupa yakasının köşesinde olup Galata'dan itibaren Fındıklı'ya kadar sahilde olan mahalleleri içine alır. Şehir merkezine yakınlığı ve XVII. yüzyılda bol ağaçlıklı olması dolayısıyla Tophane İstanbul'un ilk gelişip büyüyen semtlerinden biridir. Adını burada bulunan

top imalâthanesinden (tophâne) alan semtin mülkî âmiri Galata kadısının nâiblerinden biri, askerî kumandanı topçubaşı, zâbıta âmiri ise bostancıbaşı idi.

Bünyesinde çok sayıda yalı, tekke, cami, çeşme ve sebil bulunduran Tophane'deki top dökümhanesi Fâtih döneminde kurulmuş, Kanûnî tarafından geliştirilmiş ve zaman zaman geçirdiği yangınlar yüzünden önemli tamirler görmüş ve nihayet III. Selim tarafından yeniden inşa ettirilmiştir. Tophane Ocağı Mescidi Kanûnî Sultan Süleyman tarafından inşa ettirilmişse de asıl Tophane Camii XVI. yüzyıl kaptan-ı deryâlarından Kılıç Ali Paşa tarafından 1580 yılında Mimar Sinan'a yaptırılmıştır. Bu caminin karşısında Siyavuş Paşa bir çeşme (1632), IV. Murad'ın silâhtarlarından Mustafa Paşa da bir çeşme ile sebil yaptırmıştır (1636). Fakat buradaki dört cepheli asıl büyük çeşmenin inşasına III. Ahmed zamanında başlanmış ve I. Mahmud döneminde bitirilmiştir (1145/1732-33). Top Arabacıları Kışlası yanındaki Nusretiye Camii Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının hâtırası olarak II. Mahmud tarafından, daha yukarıdaki Cihangir Camii ise Kanûnî'nin Cihangir adındaki şehzadesi adına babası tarafından inşa ettirilmiştir.

Salıpazarı ve Fındıklı. Fındıklı Tophane'nin devamı olup ikisinin arasında Salıpazarı yer alır. Salıpazarı bu adı, muhtemelen salı günleri Tophane'de kurulmakta olan pazar sebebiyle almıştır. Fındıklı'da yakın zamanlara kadar bir iskele vardı. İlyas Çelebi, Cihangir, Alçakdam ve Dereiçi mahalleleri Salıpazarı semtinin içindeydi. Vaktiyle burada bir liman (Çivici Limanı) ile pazar yerinin bulunması, Fındıklı'nın bir ticaret mahalli olduğu kanaatini kuvvetlendirmektedir.

Fındıklı, adını ya fındık bahçelerinin bolluğundan veya burada bulunan bir tüccar misafirhanesinden (fondaco) almıştır. Şehir merkezine yakınlığından dolayı Fındıklı padişahların ve devlet büyüklerinin çok rağbet ettiği bir yer olmuş ve bundan dolayı burada cami, mektep, çeşme, hamam gibi birçok sosyal tesis kurulmuştur. Mahmud Çavuş adında birinin namazgâhtan tahvil ettirdiği Çivici Limanı Mescidi, derya beylerinden Süheylî Bey'in yaptırdığı Salıpazarı Camii, yine derya beylerinden Arap Ahmed Paşa'nın zevcesi Perizad tarafından evinin bahçesine bina ettirilen Hatuniye Mescidi, çeşme (1575) ve tekke ile Anadolu kazaskerlerinden Mehmed Vusûlî Efendi'nin ünlü Fındıklı Camii (1589) bunların belli başlılarıdır. Uzun süre ilmiye sınıfı mensuplarının merkezi olan Fındıklı semtinde Bursa kadısı Abdullah Efendi'nin yaptırdığı Pişmaniye Camii, İstanbul kadısı Kutub İbrâhim Efendi'nin inşa ettirdiği Kadı Mescidi, Seyyid Yahyâ Efendi'nin yaptırdığı Emîr İmam Mescidi ile Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin (ö. 1698) yalısı da bulunmaktaydı.

Fındıklı, XVIII. yüzyıl başlarında Damad İbrâhim Paşa tarafından Emnâbâd Yalısı'nın inşasından sonra daha da önem kazanmıştır. II. Mahmud'un kız kardeşleri Âdile Sultan ile Cemile Sultan'ın yalıları da yine burada bulunuyordu. Çırağan yangınından (1909) sonra Cemile Sultan Yalısı Meclisi Meb'ûsan toplantılarına tahsis edildi. Halen bu binalarda Mimar Sinan Üniversitesi Rektörlüğü ile Güzel Sanatlar ve Mimarlık fakülteleri bulunmaktadır.

Kabataş. Fındıklı ile Dolmabahçe arasındadır. Adını, Köse Kethüdâ Mustafa Necib Çelebi'nin (ö. 1239/1823-24) bu civardaki yalısını tamir ettirdiği sırada bulduğu ve etrafını yontturarak iskele haline koyduğu (Kara Bâlî İskelesi) büyük bir taştan (muhtemelen Antik devirlerden kalma Petra

Thermastis) alır. Önceleri Fındıklı'ya dahil olan Kabataş bağlık bahçelik ve bağ evlerinin bulunduğu bir yerdi. Elmas Mehmed Paşa mensuplarından bir kadın tarafından burada 1705'te Bağodaları Mescidi, Avni Ömer Efendi tarafından bir cami ve Hekimoğlu Ali Paşa tarafından da 1145'te (1732-33) büyük bir çeşme inşa ettirilmiştir.

Dolmabahçe. Kara Bâlî bahçeleriyle Beşiktaş Bahçesi arasındadır. Adından anlaşılacağı gibi deniz doldurularak kazanılmış ve daha sonra padişah bahçeleri arasına alınmıştır. Kaptanıderyâ Halil Paşa'nın teklifi üzerine Sultan I. Ahmed'in emriyle doldurulmaya başlanan ve II. Osman zamanında da doldurulması devam eden bu semtte daha sonra birçok mimari eser inşa edilmiştir. I. Abdülhamid zamanında İran tarzında zeminden itibaren güzel çinilerle süslenerek yeniden yaptırılan II. Selim devrine ait bir köşk ile III. Selim tarafından Mimar Melling'e inşa ettirilen Beşiktaş Sahilsarayı bunlar arasındadır. Beşiktaş Sahilsarayı II. Mahmud tarafından yeni bir saray inşa ettirilmek üzere yıktırılmış, daha sonra bu saray da Sultan Abdülmecid tarafından yıktırılarak yerine bugünkü Dolmabahçe Sarayı yaptırılmıştır (1853-1854).

Yine bu padişah burada bir iskele ile kayıkhâneler tesis etmiş, zevcelerinden Hümâşah Sultan da bir çeşme yaptırmıştır. Daha önceleri mevcut olan Çakır Dede Mescidi, Tersane Emini Hüseyin Efendi tarafından 1709'da yeniden inşa ettirilerek camiye çevrilmiştir. Bunun karşısında 1854'te Bezmiâlem Vâlide Sultan bugünkü Dolmabahçe Camii'ni yaptırmaya başlamış ve cami oğlu Abdülmecid tarafından tamamlanmıştır. Bu caminin karşısında sipahi ağalarından Hacı Mehmed Emin Ağa'nın 1740'ta yaptırdığı zarif bir sebil vardır. III. Selim zamanında Dolmabahçe'de bir tüfenkhâne-i âmire kurulmuştu. II. Mahmud tarafından tamir ettirilen bu tüfenkhânenin yerine daha sonra Istabl-ı Âmire inşa ettirilmiştir.

Beşiktaş. Tabii güzellikleri bakımından çok eski devirlerden beri ilgi görmüş ve önem kazanmış, Dolmabahçe ile Ortaköy arasında bulunan bir Boğaziçi semtidir. Önceleri Iasonion, Sergion, Bizanslılar zamanında Daphne, Diplokion adlarıyla anılan semt, XIII. yüzyıl başındaki Haçlı seferleri sırasında Venedik gemilerinin yanaştığı bir yer olmuştur.

Beşiktaş'ın adı, bir rivayete göre Barbaros'un burada gemileri bağlamak

üzere beş taş direk koydurmasıyla ilgilidir (Ayvansarâyî, II, 94). Bir başka rivayete göre ise burada içi insan şeklinde oyulmuş beşiğe benzer bir taşın bulunmasıyla

veya Barbaros'un türbesine konan Diplokionion sütunlarıyla ilgilidir.

İstanbul'un fethinden sonra Osmanlı donanması sefere çıkmak üzere Dolmabahçe ve Beşiktaş önlerinden hareket ederdi. Bu sebeple kaptanpaşa yalısı Beşiktaş'ta bulunurdu. Bu yalının olduğu yer daha sonra padişahlara intikal etmiş, burası çok güzel köşkler ve yalılarla süslenmiştir. Sinan Paşa Camii, Barbaros Hayreddin Paşa Türbesi, Mimar Sinan'ın Beşiktaş'ı süsleyen XVI. yüzyıl eserlerindendir.

Ayrıca Beşiktaş'taki Yahyâ Efendi mesiresi de meşhurdur. Bizzat bu şeyh tarafından Hızırlık adı verilen bu mesire yeri ile Yahyâ Efendi'nin (ö. 1571) türbesi ve tekkesi yakın zamanlara kadar halkın, hatta devlet büyüklerinin ziyaretgâhı olmuştur. Beşiktaş'ın yüksek bir tepesinde IV. Mehmed devri dârüssaâde ağalarından Abbas Ağa'nın yaptırdığı bir cami vardır. Beşiktaş sahilinde I. Ahmed, IV. Mehmed ve I. Mahmud köşkler ve kasırlar yaptırmışlardı. III. Selim yaz mevsimlerini, kendisinin de birçok ilâvede bulunduğu I. Mahmud'un sahilsarayında geçirirdi. II. Mahmud devrinde bazı tâdiller gördükten ve yeni binalar ilâve edildikten sonra Dolmabahçe'deki sarayın inşası ile eski Beşiktaş Bahçesi ve Beşiktaş Sahilsarayı tarihe karışmıştır.

Beşiktaş'taki ilk Çırağan Sarayı ise evvelce Kazancıoğlu Bahçesi iken sonra has bahçeler arasına girmiş ve IV. Murad tarafından kız kardeşi Kaya Sultan'a hediye edilmişti. Daha sonra içinde Çırağan şenlikleri yapılan bu yalı Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından hanımı ve III. Ahmed'in kızı olan Fatma Sultan için yaptırılmıştır. Devrin padişahı III. Ahmed de sık sık buraya gelir ve bazan haftalarca kalarak Çırağan eğlencelerini seyrederdi.

III. Selim'in 1804 yılında yeniden yaptırdığı bu sahilsaray II. Mahmud tarafından çok zarif bir şekilde yenilenmiştir. Sultan Abdülmecid'in de bir süre ikamet ettiği Çırağan Kasrı, Dolmabahçe Sarayı'nın inşasından sonra bu padişah tarafından yeniden yaptırılmak maksadıyla yıktırılmıştır. Sultan

Abdülaziz Çırağan Sarayı'nı yeniden inşa ettirmişse de yine Dolmabahçe Sarayı'nda oturmayı tercih etmiştir. V. Murad hal'inden sonra ölünceye kadar (1876-1905) burada mahpus kalmıştır. Daha sonra Meclisi Meb'ûsan'a tahsis edilen Çırağan Sarayı 1909 yılında yanmıştır. Bu sarayın karşısında Yıldız Sarayı'nın caddeye açılan kapısının dışında Mecidiye Camii (1843) ile Yıldız Sarayı'nın önünde Hamidiye Camii (1890) vardır. Beşiktaş'taki bir başka güzel mimari eser de Ihlamur Kasrı'dır. Bu semtin arka taraflarında şirin bir vadi içinde bulunan bu kasrın bulunduğu yer Hacı Hüseyin Bağı adıyla bilinirdi.

Beşiktaş'ın Maçka, Hasekitarlası, Yenimahalle ve Kılıçali gibi birçok mahallesi vardır. Evliya Çelebi'ye göre halkının büyük bir kısmı Anadolu'dan gelme âyan ve kibar kimselerden oluşmaktadır (Seyahatnâme, I, 448). Hâkimi Galata mollasının bir nâibiydi. Sinan Paşa Camii'nin bir köşesinde mahkeme-i şer'iyye bulunmaktaydı. Barbaros Hayreddin İskelesi, Rumeli'den Anadolu'ya veya Anadolu'dan Rumeli'ye sevkedilecek askerin geçtiği bir yer olduğundan çok önemliydi ve iskele başında yolculara mahsus bir han vardı. İskele ile Dolmabahçe Sarayı'nın mutfak dairesi arasındaki sahile "Çifte Vavlar" denilirdi. Beşiktaş'ta birçok cami, tekke, çeşme ve hamam yapılmıştır. Camilerin sayısı yirmi olup on beşi mahalle camii idi. Bunlar arasında Vişnezâde İzzetî Mehmed Efendi'nin yaptırdığı mescid, Kılıç Ali Paşa İskelesi Mescidi, Deli Birader Gazâlî Mehmed'in inşa ettirdiği mescid ile önce Ohrili Hüseyin Paşa tarafından Çırağan Sarayı'nın bitişiğinde inşa edilen (1622), sarayın genişletilmesi üzerine yandaki bir yalıya taşınan, Abdülaziz devrinde ise Maçka'ya nakledilen Beşiktaş Mevlevîhânesi bulunmaktaydı. Fâtih Sultan Mehmed'in tuzcubaşısı Tuz Baba ile yine Fâtih'in ekmekçibaşısı Ali Ağa Beşiktaş'ta medfundur. Bektaşîler'den Karaabalı Mehmed Baba, Kanûnî Sultan Süleyman'ın izniyle Beşiktaş'taki Süleymaniye Camii'ni yaptırmış ve Süleymaniye mahallesiyle aşağısındaki Kara Bâlî bahçelerini tesis etmişti.

Ortaköy. Beşiktaş ile Kuruçeşme semtlerinin ortasında bir derenin vadisindedir. Kanûnî Sultan Süleyman devrinden itibaren hızla gelişen semt adını da bu sırada aldı. Özellikle Defterdar İbrâhim Paşa'nın bugün de ona izâfetle anılan Defterdarburnu'nda bir cami yaptırmasından sonra Ortaköy sahili ve deresi devlet büyüklerinin rağbet ettiği bir semt haline geldi. XVII.

yüzyıl ortalarında dere içinde bir müslüman mahallesi, sahilde ise birçok âyan ve eşraf yalıları vardı. Bunlardan Safiye Sultan ve Ekmekçizâde Ahmed Paşa yalıları ile Baltacı Mehmed Ağa'nın (Paşa) yaptırdığı Ortaköy Camii'nin adı Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde geçmektedir. Defterdar İbrâhim Paşa Camii'nin yerine XIX. yüzyılda Sultan Abdülmecid tarafından bugünkü Ortaköy Camii yaptırılmış, bu caminin yanına da Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa Neşâtâbâd Köşkü'nü inşa ettirmiştir (1725-1726). Bu köşkü daha sonra III. Selim kız kardeşi Hatice Sultan'a vermiş, o da burada mimar Melling'e bir sahilsaray yaptırmıştır. Bir ara ünlü hattat Kazasker Mustafa Râkım Efendi'ye intikal eden bu yalının yerinde II. Abdülhamid ayrı ayrı iki yalı inşa ettirmiş ve kızları Naime ve Zekiye sultanlara tahsis etmiştir. Yine sahilde Tekeli Mustafa Paşa ile Selim Paşa tarafından Mimar Sinan'a yaptırılmış iki çeşme vardı. Ortaköy'ün idaresi Galata kadısının bir nâibi ile bir subaşı ve yeniçeri yasakçısı tarafından yürütülürdü. XVIII. yüzyılda Boğaziçi sahillerinin gayri müslimlerin hücumuna uğraması üzerine boş arsalara bina yapılmasına kesinlikle müsaade edilmemesi emredilmiştir.

Kuruçeşme. Ortaköy'ün ilerisinde, Tezkireci Osman Efendi tarafından yaptırılan caminin yanındaki susuz çeşmeye izâfe edilen bir köydür. Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın kız kardeşi tarafından yeniden yaptırılıp suyu akıtıldıktan

sonra da (1682) bu ismin kullanılmasına devam edilmiştir. Damad İbrâhim Paşa tarafından 1141'de (1728-29) buraya bir çeşme daha yaptırılmıştır. Havasının ve suyunun güzelliğiyle bilinen Kuruçeşme'de eskiden beri birçok yalı ve köşk inşa ettirilmiştir. Bunlardan Sadrazam Mustafa Paşa'nın yaptırdığı Tırnakçı Yalısı ile bunun arkasındaki yüksek tepede Damad İbrâhim Paşa'nın tavsiyesi üzerine 1726'da III. Ahmed'in yaptırdığı Kasr-ı Süreyyâ adıyla anılan köşk ünlüdür. Kuruçeşme'ye daha sonra Esma Sultan (1763) ve Atiye Sultan (1838) için de sahilsaraylar inşa ettirilmiştir.

Kuruçeşme'de sahilden 150 m. kadar açıkta bir fener kayası bulunmaktadır. Ayrıca iskele karşısında yaklaşık 10.000 m^2 büyüklüğünde ve yakın zamana kadar kömür deposu olarak kullanılan, daha sonra park haline getirilen bir adacık (Serkis Bey adası) vardır.

Arnavutköy. Adını buranın ilk sakinlerinden alan Arnavutköy, Kuruçeşme'den sonra Akıntıburnu sahillerinin ilerisine kadar uzanan oldukça kalabalık bir köydür. Daha sonra burada Rumlar ve yahudiler ikamet etmiştir. Hatta bu yüzden XVII. yüzyılda 1000 kadar mâmur evleri olduğu halde hiç müslüman ahalisi bulunmadığından herhangi bir dinî yapıya da rastlanmaz. Sonradan burada III. Selim tarafından 1219 (1804-1805) yılında bir çeşme, II. Mahmud tarafından da 1248'de (1832-33) Tevfikiye Camii yaptırılmıştır. Arnavutköy'de Akıntıburnu'ndan başka bir de Sarrafburnu denilen daha az sivri bir burun vardır. Her ikisinin arasında küçük bir koy bulunmaktadır.

Bebek. Akıntıburnu'nun kuzeyindeki koyun sahil ve sırtlarında yer alan bu köye, Bizanslılar zamanında sahil boyunca bulunan ve yolcuların karaya ve tepelere çıkmasını kolaylaştırmak amacıyla yapılmış olan basamaklardan dolayı "Helai" veya "Echele" denirdi. Bugünkü adını, Fâtih'in buraya tayin ettiği ve lakabı "Bebek" olan bölükbaşıdan almıştır. Arnavutköy ile Rumelihisarı arasındaki koyun sahil ve tepelerinde bulunan bu köyün kuzey kısmına Küçük Bebek, güney kısmına da Büyük Bebek denirdi.

Köye lakabını veren bölükbaşının burada bağ ve bahçeleri vardı. Yavuz Sultan Selim'in de burada bir köşkü bulunuyordu. Ayrıca XVII. yüzyıl ortalarında Yeniçeri Ağası Hasan Halife ile Girit'in fethinde büyük hizmeti geçen Deli Hüseyin Paşa'nın da bağları mevcuttu. Bu bağ ve bahçeler daha sonra has bahçeler arasına alınmış, ardından da Ahmed Vefik Paşa tarafından Amerikan misyoner okulu Robert Collège'e devredilmiştir.

Boğaziçi yer yer imar edilip köşk ve yalılarla süslenirken Bebek bir süre bakımsız kalmış, daha sonraki dönemlerde, özellikle XVIII. yüzyıl başlarında ayak takımının sığınağı olmuştu. Burayı da mâmur hale getirmek için XVIII. yüzyıl boyunca sahilde bir köşk, bir cami (Bebek Çelebi Camii) ile birçok dükkân yaptırılmıştır. İskele civarında olup bugün Bebek Camii diye anılan caminin minaresi 1912'de Evkaf Nezâreti'nce Mimar Kemâleddin Bey'e tamir ettirilmiştir. Kayalar ve Hasan Halife Yalısı'na varıncaya kadar Bebek sahil ve sırtları devletçe isteyenlere satılarak kısa sürede bir köy kurulmuştur. Burada yaptırılan Hümâyunâbâd Köşkü zamanla bu semte alem olmuştur. Bu kasır daha sonra Cezayirli Gazi Hasan Paşa tarafından yeniden yaptırılmış ve I. Abdülhamid'e takdim edilmiştir.

Yine bu köşk zaman zaman yabancı sefirlerle yapılan toplantılara da merkez olmuştur. III. Selim kız kardeşi Beyhan Sultan'ın oturduğu bu köşkü yeniden inşa ve tezyin ettirmiştir. Köşk 1846'da Sultan Abdülmecid tarafından yıktırılıncaya kadar Hümâyunâbâd adını korumuştur. Yeniden yaptırıldıktan sonra Bebek Kasrı veya Bebek Köşkü diye anılmıştır.

XIX. yüzyıl başlarında birçok devlet adamının köşk ve yalılarının bulunduğu Bebek'te yine bu yüzyılda bir Amerikan okulu olan Robert Collège yaptırılmıştır.

Kayalar mevkii civarında IV. Mehmed devri nişancılarından Melek Ahmed Paşa'nın (ö. 1662) yaptırdığı Kayalar Mescidi vardı. Onun yakınında ve deniz kıyısında bulunan çeşme Reîsülküttâb Mustafa Efendi'nin hayratındandı. Fakat bu çeşme 1914 yılında yol tesviyesi sırasında yıktırılmıştır. Tavukçu Reis diye anılan bu reîsülküttâbın buradaki yalısı devrin devlet büyüklerinin, hatta Avrupa elçilerinin sık sık uğradığı ve toplantılar yaptığı bir yerdi. Kayalar Mescidi civarında Oğlan Şeyh diye anılan Melâmî şeyhi İsmâil Ma'şûkı'nin dergâhı ile bunun civarında mezarlık vardı. Yine bu dergâh civarında Yılanlı Yalı ile Durmuş Dede Tekkesi bulunuyordu. Bu tekke İstanbullular'ın önemli ziyaret yerlerinden biriydi.

Rumelihisarı. Adını, Fâtih Sultan Mehmed'in burada yaptırdığı ünlü hisardan alan bu semte daha önce Hermaion veya dalgalarının köpek havlamasını andıran gürültüsünden dolayı "kızıl köpek" anlamında Pyrhias Kyon denirdi. Ünlü Pers Kralı Dârâ'nın İskitler'e karşı savaşa giderken ordusunu geçirmek için burada sallarla bir köprü kurdurduğu rivayet edilmektedir.

Boğaz'ın en dar yerinde Anadoluhisarı'nın karşısında yapılan Rumelihisarı, Bebek ve Baltalimanı koyları arasında genişçe bir çıkıntı (burun) üzerindedir. Hisarın varlığı sayesinde kısa sürede gelişen bu köy, iskeledeki mescidin bânisinin adıyla anılan Hacı Kemâleddin mahallesini, Ali Dede Mescidi'nin bânisi Ali Torlak mahallesini, Kaleiçi ve Meydan mahallelerini ihtiva ediyordu. Evliya Çelebi'ye göre Rumelihisarı, hisar dışındaki mahallelerden bağ ve bahçesiz, kayalar üzerinde 1000'den fazla evden ibaret bir semt idi. Buradaki muvakkithâne III. Mustafa'nın kızı Beyhan

Sultan tarafından yaptırılmıştır. Cuma ve bayram günleri hisara bayrak çekilir ve padişah Boğaz'a çıktığında buradaki toplarla selâm atışı yapılırdı.

Rumelihisarı'nda her devirde saray ve devlet büyüklerinin bağ ve yalıları vardı.

XIX. yüzyılın ilk yarısında Allom tarafından yapılan bir gravürde Boğaziçi (R. Walsh, Constantinople and the Scenery of the Seven Church of Asia Minor, London 1940, I, 9)XVII. yüzyılda yaptırılan Vâlide Turhan Sultan'ın köşkü, XVIII. yüzyılda inşa ettirilen Matbah Emini Halil Efendi'nin bağı, Şeyhülislâm Mekkî Mehmed ve Sıdkızâde Ahmed Reşid efendilerin yalıları bunların belli başlılarıdır. Rumelihisarı'nın en yüksek noktasında Nâfi Baba Tekkesi adıyla anılan bir Bektaşî tekkesi vardı. Civardaki Kayalar Mezarlığı'nda Ahmed Vefik Paşa, aşağıda Rumelihisarı Mezarlığı'nda ise Yahya Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar, Rıfkı Melûl Meriç, İsmail Hikmet Ertaylan, Münir Nurettin Selçuk, Nihad Sâmi Banarlı ve Orhan Veli Kanık gibi birçok ünlü kişi gömülüdür.

Kayalar sırtında bulunan Tevfik Fikret'in Âşiyan adlı köşkü 1939'da müzeye çevrilmiştir.

Baltalimanı. Rumelihisarıburnu'ndan sonra başlayan bu koy adını, İstanbul'un fethinde Haliç'e indirilen gemileri burada yaptıran Fâtih devri kaptan-ı deryâlarından Baltaoğlu Süleyman Bey'den almıştır. Rumelihisarı ile Emirgân arasında, kaynağı Levent Çiftliği'nde olan bir derenin denize döküldüğü yerde kurulmuştur. Burada Paşmakçı Şücâeddin'in yaptırıp minberini III. Ahmed'in imamı Seyyid Mehmed Efendi'nin ilâve ettirdiği bir cami ile Sadrazam Hezârpâre Ahmed Paşa'nın (ö. 1648) bir çeşmesi vardır. III. Selim devri saray ağalarından Giritli Yûsuf Ağa'nın burada bir biniş* köşkü bulunuyordu. Sultan düğünleri münasebetiyle zaman zaman burası çeşitli şenliklere sahne olmuştur. II. Mahmud devrinde limanın ağzına bir tabya inşa edilmişti. Özellikle XIX. yüzyılda çok rağbet gören Baltalimanı'nda birçok büyük yalı mevcuttu. Mustafa Reşid Paşa tarafından yaptırılarak yüksek bir fiyatla hükümete satılan ve daha sonra oğlu Ali Galip Paşa ile onun hanımı Fatma Sultan'a tahsis edilen kâgir yalı hâlâ ayakta durmaktadır. Bir süre sonra hanımı Seniha Sultan'dan dolayı Damad Ferid Paşa'ya intikal eden bu yalının bir kısmı günümüzde kemik

hastahanesi, bir kısmı ise İstanbul Üniversitesi'nin restoranı olarak kullanılmaktadır. Son yıllarda Baltalimanı ile Emirgân arasındaki Reşid Paşa arazisi üzerinde yeni bir mahalle kurulmuştur.

Boyacıköy. Baltalimanı ile Emirgân arasında bir köydür. Adını, şayak vb. boyamak ve bu sanatı memlekette yaymak üzere Kırkkilise (bugünkü Kırklareli) dolaylarından III. Selim zamanında getirilen kırk hâne muhacirin burada iskân edilmesi dolayısıyla almıştır. Köyde Hüsrev Paşa (ö. 1855) tarafından yaptırılmış iki çeşme vardı. Bunu takip eden sahil servi ağaçları ile kaplı olup Kestanekorusu adıyla anılırdı.

Emirgân (Mîrgûn). Buraya XVI. yüzyılda, meşhur Münşeâtü's-selâtîn müellifi Feridun Ahmed Bey'e (ö. 1583) izâfetle Feridun Bey (Paşa) Bahçesi denirdi. Fakat günümüzde de varlığını koruyan asıl adını, IV. Murad devrinde Osmanlı Devleti'ne iltica eden Revan Kalesi kumandanı Emîrgûne'den almıştır. İstanbul'a geldikten sonra kendisine verilen bu yerde Emîrgûne'nin İran tarzında bir köşk inşa ettirmesinden sonra semt hep onun adıyla anılmıştır. Bu zatın 1051'de (1641-42) katlinden sonra köşk Kara Mustafa Paşa'ya verilmiş, onun da idamından sonra birçok el değiştirmiştir. Bahçelerinin bir kısmının has bahçelere intikalinden sonra Mîrgûn ismi bütün semte alem olmuştur. I. Abdülhamid devrinde Şeyhülislâm Esad Efendi'den boş kalan köşk ve sahilhânenin yerine bu padişah tarafından cami ile dükkânlar ve hamam inşa edilerek bir köy kurulmuştur. III. Selim devrinde daha da gelişip büyüyen bu köyde birçok çeşme yaptırılmıştır. Bu çeşmelerin suyu Vâlide Bendi'nden ve Hacı Osman Bayırı'ndan gelirdi. Sahilin kuzeyinde Mısır Hidivi İsmâil Paşa'nın köşkleri vardı. Bunun yanındaki bahçe bugün de İstanbul'un önemli mesire yerlerindendir. Emirgân Camii'nin bitişiğinde Şerif Abdullah Paşa'nın sahilhânesi vardır. Bugün Şerifler Yalısı diye anılan bu sahilhânenin tezyinatı çok güzeldir. Gerek hidivin gerekse adı geçen şerif ailesinin Emirgân'da daha başka hayır eserleri de bulunmaktadır. Koru civarında bulunan fakat daha sonra harap olan hastahane bunlardandır. Eskiden Boğaziçi'ndeki gümrüklerden biri Emirgân'da idi.

İstinye. Emirgân'dan sonra gelen ve tabii bir liman olan İstinye'nin eskiden üç adı vardı. Boğaz'ın girişine yakın olmasından dolayı Stenos, burada yetişen bir bitkiden dolayı Leosthenes (Leasthanes) ve Argonotlar

tarafından yaptırılan adak yerinden dolayı ise Sosthenion denirdi. Bizanslılar zamanında ise burada imparatorların sarayları bulunuyordu.

Boğaziçi'nin en derin koyu etrafında bulunan bu köy XVI. yüzyıl ortalarından itibaren gelişme göstermiştir. Ahalisi yerli Rumlar ve daha ziyade denizcilerden ibaretti. Bunların sahilhâneleri, inşa ettikleri mescid ve oluşturdukları mahallelerden başka burada II. Bayezid'in torunu Neslişah Sultan'ın 1540'ta yaptırdığı mescid ve mahalle vardır.

XVII. yüzyılda limanın ağzında bir de misafirhane vardı. Gerek sahilde gerekse iç taraflarda bulunan yalı ve köşkler, İstinye'nin her devirde zenginler tarafından rağbet edilen bir yer olduğunun işaretidir. Koyun sonundaki çayırlık Boğaziçi'nin meşhur mesirelerinden biriydi. Civardaki tepelerde kireç ve taş ocakları

bulunurdu. Limanda, Cezayirli Gazi Hasan Paşa zamanında faaliyete başlayan ve en büyük gemilerin bile kalafat ve tamir edilmelerine uygun bir kalafat yeri vardı. Daha sonra Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde de İstinye Limanı gemi tamir havuzları ve tersanesiyle bu nevi faaliyetlerini sürdürmüş, 1991'de tersane buradan kaldırılarak faaliyetine son verilmiştir.

Yeniköy. Çileğiyle meşhur olduğundan Komarodes, sakin denizi sebebiyle de Bizanslılar tarafından Eudios Kalos adı verilen bu köy Kanûnî Sultan Süleyman zamanında gelişmiş, şenlenmiş ve Yeniköy adını almıştır. XVII. yüzyıl ortalarında 3000 evli ve bağlı bahçeli bir yerleşim merkeziydi. Galata nâibinin idaresinde olup subaşısı, yeniçeri serdarı, çavuş ve yasakçıları vardı. Halkının çoğunluğunu Karadenizliler oluştururdu. Burada Güzelce Ali Paşa'nın, Zenbillizâde Molla Çelebi'nin camileriyle bir Halvetî tekkesi vardı. Rumlar'dan başka Ermeniler'in de oturduğu Yeniköy'de bilhassa XIX. yüzyılda Rum zenginleri pek zarif ve süslü yalılar yaptırmışlardı.

Köyün ilerisinde bir tabya ile daha ileride Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından yaptırılan Kalender Köşkü vardı. O zamandan beri burası Boğaziçi'nin en güzel mesire yerlerinden biri olmuştur.

Tarabya. İstinye gibi tabii bir liman olan Tarabya'nın adı Eskiçağ'larda

Pharmacias idi, sonradan havasının güzelliğinden dolayı Therapia (tedavi) adını almıştır. Bugünkü adı da bundan gelmektedir. II. Selim, musâhibleri Şemsi Paşa, Celâl Bey ve şair Bâki ile sık sık buraya gelir ve burada ziyafetler tertip edilirdi. O zamanlarda balıkçı kulübelerinden başka bir şey bulunmayan Tarabya'da bir kasaba kurulması için padişah emir vermiş, ayrıca burada kendisi için de bir köşk yaptırmıştır. Daha sonra zengin Rumlar'ın âdeta istilâsına uğrayan Tarabya, Osmanlı Devleti aleyhine çalışan bazı Rum asilzadelerinin bir araya geldikleri bir yer olmuştur. Ünlü Rum ailelerinden Ypsilantiler'in (İpsilanti) buradaki sahilhânelerinin III. Selim tarafından müsadere edilerek Fransa sefaretine sayfiye olarak verilmesi bu yüzdendir. Bundan başka vaktiyle burada bulunan İsveç ve Napoli elçilerine mahsus yalılara daha sonra İngiltere, Almanya, Romanya ve Danimarka sefaretlerinin sayfiyeleri de eklenmiştir. Yaz mevsiminde canlı bir mesire yeri olan Tarabya'da Elhâc Osman Ağa'nın bir camii vardır. Yine burada II. Mahmud'un ve Bezmiâlem Vâlide Sultan'ın çeşmeleri bulunmaktadır.

Kireçburnu. Tarabya ile Kefeliköy arasındadır. Bizanslılar zamanında burada bir ayazma vardı ve burası hıristiyanlarca ziyaret edilirdi. XVIII. yüzyıl ortalarında Gümrük Emini İshak Ağa tarafından yaptırılan çeşmeden başka burada XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde inşa ettirilen iki tabya ve bir çeşme daha vardır. Ağaçaltı denilen yerdeki ayazma yakın zamanlara kadar Rumlar'ın ziyaretgâhı olmuştur. İskânı için Fuad Paşa'nın sadrazamlığı sırasında ve 93 Harbi'nde gayretler gösterilmiş, bir cami ile iki set yaptırılmıştır.

Kefeliköy. Kireçburnu'ndan sonra gelen ve Büyükdere körfezine dökülen derenin ağzında daha ziyade balıkçıların oturduğu bir köydür. Adını, Kırım'ın Kefe şehrinden getirtilen göçmenlerden almış olması muhtemeldir. Burada Kaptanıderyâ Kılıç Hasan Paşa'nın (ö. 1587) yaptırdığı bir mescid vardır. Kefeliköy Şehzade Camii vakfındandır.

Büyükdere. Önceleri burada bulunan Saron adak yerinden dolayı Saron körfezi diye anılan bu yerleşim merkezi asıl adını buradaki derin körfeze dökülen dereden alır. Tarabya gibi burası da bazı Avrupa sefirlerinin yazlık yalılarının bulunduğu bir dinlenme yeriydi. Büyükdere'de biri XVI. yüzyılda Mahmud Efendi tarafından, diğeri II. Mustafa zamanında (1695-

1703) Kara Kethüdâ Ahmed Ağa tarafından yaptırılan iki cami vardır. Kara Kâhya Bahçesi buranın sayılı mesire yerlerinden biriydi. Kefeliköy gibi Büyükdere de Şehzade Camii vakfındandır.

Sarıyer (Sarıyar). Büyükdere Limanı'nın kuzeye doğru uzanan kısmına, burada bulunan bir mezardan dolayı Mezarburnu denilirdi. Bu isim daha sonra "Mesar"a dönmüştür. Sarıyer'in, adını burada gömülü Sarı Baba'dan aldığı söylenirse de civarda bakır madeninin bulunması ve bu yüzden toprağının sarı renkte görülmesinden dolayı bu adı almış olması ihtimali daha kuvvetlidir. Nitekim eski eserlerde adının hep "Sarıyar" şeklinde geçmesi bu görüşü doğrular mahiyettedir. Esasen burada terkedilmiş bir bakır maden ocağı da vardır.

Havası ve suyu çok güzel olduğundan Sarıyer halkın her devirde rağbet ettiği bir mesire ve dinlenme yeri olmuştur. Kestane suyu, Çırçır suyu, Fındık suyu, Hünkâr suyu ve Şifa suyu gibi şifalı ve tatlı sular hep Sarıyer'e yakın tepelerin eteklerinden çıkmaktadır. Sarıyer'de öteden beri bazı meşhur bahçeler de bulunuyordu. Çelebi Solak Bahçesi bunlardan biridir. Ali Kethüdâ'nın yaptırıp Mehmed Kethüdâ'nın tamir ettirdiği cami ile Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed'in musâhiblerinden Mesud Ağa'nın 1645'te yaptırdığı çeşme Sarıyer'in tarihî yapılarındandır.

Rumelikavağı. Boğaziçi'nin Karadeniz'e en yakın yerinde kurulmuş bir köydür. Vaktiyle burada bir Bizans mâbedi vardı. Bizanslılar burada ve karşısındaki Anadolukavağı'nda Boğaz'ı müdafaa etmek için kaleler inşa etmişler ve tepeden sahile kadar uzanan bir duvar yapmışlardı. Bir kıyıdan diğerine uzanan ve sahildeki duvarlara bağlı büyük bir zincirle gerektiğinde Boğaz kapatılırdı. Bunlardan Anadolukavağı'ndaki kale son derece sağlam olup Rumelikavağı'ndakinin sadece harabeleri görülmektedir.

Rumelikavağı Osmanlılar zamanında IV. Murad devrinde yaptırılan kale (Boğazhisarı) sebebiyle önem kazanmıştı. Rus hücumlarına karşı yapılan bu kalenin dört köşesi bin adımdı ve güney tarafında bir kapısı vardı. Sonradan birçok defa tamir ve tâdilât görmüştür. Evliya Çelebi kalenin içinde muhafızlara mahsus altmış ev olduğunu ve bu mevkide Galata mollasının bir nâibi bulunduğunu belirtmektedir. IV. Murad'ın yaptırdığı cami, Karakaş Mustafa Çelebi'nin inşa ettirdiği mescid, Vâlide Turhan Sultan

tarafından kardeşi Yûsuf Ağa adına yaptırılan ve II. Mahmud'un tamir ettirdiği Vâlide Camii buranın eski eserlerinden bazılarıdır. Anadolukavağı'nın sahilde Otuzbirsuyu diye anılan bir de mesiresi vardır.

Boğazağzı. Rumelikavağı'ndan sonra kayalıkların bir burun ile sona erdiği yerdeki limandır. Eskiden buraya, akbaba ve kartalların yuva yapmasından dolayı Akbaba şehri, Boğaz'ın sona erdiği yerdeki

buruna burada bulunan fenerden dolayı Rumelifeneriburnu denirdi. Karşısında Kızılkayalar ve Kokonora adası vardır. 1352'de burada Venedik ve Ceneviz donanmaları arasında Karadeniz hâkimiyeti için büyük bir savaş olmuştu. Günümüzde Rumelifeneri denilen bu mevkinin XVIII ve XIX. yüzyıllarda askerî bölge olması dışında herhangi bir özelliği yoktur. Ancak Boğaz'ın girişinde, gemilerin karaya oturmaması veya bunların hırsızlarca yağmaya uğramaması için bazı çareler düşünülmüş, I. Abdülhamid zamanında sahilde mahalleler teşkil edilerek iskânına çalışılmıştır. Sultan Abdülaziz devrinde ise kazazedeleri kurtarmak amacıyla tahlisiye teşkilâtı yapılmış ve bu tesis bugünkü cankurtaran teşkilâtına esas olmuştur.

Anadolu yakasındaki Boğazağzı ise Riva (Irva) deresinin döküldüğü yerden ve aynı adı alan limanla başlar ve daha sonra bazı kayalıklar gelirdi. Burası taşlık bir sahildi. Bir rivayete göre Fâtih Sultan Mehmed İstanbul muhasarasında kullandığı bazalt taşlarını buradan getirtmişti.

Anadolufeneri'nin batısındaki koya Çakal Limanı veya Kabakos denirdi. Bugün burada Kabakoz köyü bulunmaktadır. Poyrazburnu adını Boreas'tan almaktadır. Günümüzde burada Poyrazköy vardır. Osmanlılar zamanında, Boğaz'ın girişinden itibaren, adını büyük bir fenerden alan Anadolufeneri, Poyraz Limanı ve Filburnu mevkileri Boğaz'ın müdafaası bakımından önem kazanmıştır. Tenha ve uzak oldukları için İstanbul ve asıl Boğaziçi ile bağlantı ve münasebetleri az olmuşsa da günümüzde yerleşim merkezi olma özelliklerini devam ettirmektedirler.

Anadolukavağı. Boğaziçi'nin Eskiçağ'lardaki adı Hieron Stoma olan kısmındadır. Burada hıristiyanların Karadeniz'e çıkmadan önce kurban kestikleri birçok adak yeri vardı. En eski zamanlardan beri özel bir önemi ve tarihî bir kıymeti olan Anadolukavağı, aynı zamanda Boğaziçi sahillerini

kuzeyden istilâ edeceklere karşı güven altında tutmak maksadıyla askerî kuvvetlerin bulundurulduğu müstahkem bir mevki ve Boğaz'dan geçen gemilerin gümrük tahsilâtının yapıldığı bir yerdi. Uzun süre Ceneviz hâkimiyetinde kalan Anadolukavağı çeşitli zamanlarda Bithinyalılar'ın, Gotlar'ın ve Kazaklar'ın hücumuna uğramıştır. Buradaki Yoros adlı Ceneviz kalesi günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.

Anadolukavağı Osmanlı hâkimiyeti döneminde de önemini korumuştur. Vâlide Kösem Sultan tarafından burada inşa ettirilen mescid, kale dışında Midillili Hacı Ali Reis'in kalenin inşasından otuz iki yıl önce 1593'te yaptırdığı cami, Kavak ustalarından Elhâc Mehmed Ağa'nın 1695'te yine kale dışında inşa ettirdiği cami (Yenicami), bu semtin XVII. yüzyılda oldukça kalabalık bir yer olduğunu göstermektedir. Kavak ustası veya Kavak dizdarı buranın mülkî âmiri idi. Burada ayrıca Üsküdar kadısının bir nâibi de bulunurdu. Daha önce yaptırılmış olan misafirhanesi 1730-1731 yıllarında Mehmed Kethüdâ tarafından tamir ettirilmişti. Öte yandan eskiden beri önem verilen karantina işleri için 1838'de meşhur Kavak tahaffuzhânesi ihdas edilmişti. Anadolukavağı'ndaki Osmanlı Kalesi'nden başka daha kuzeyde bulunan Ceneviz Kalesi'nde (Yoros Kalesi) II. Bayezid'in yaptırdığı bir mescid vardı. Burada bulunan ve halk arasında Hızırtaşı adıyla anılan taş herkes tarafından ziyaret edilirdi.

Yûşa' Tepesi. Chalkedonlular'ın Daphne adına yaptıkları bir adak yerinden dolayı onun adına izâfetle anılan bu tepenin etekleri bir limanla derince bir koydur. Çok bereketli olan bu sahilde çeşitli meyveler, bu arada çok güzel kiraz yetişirdi.

Yûşa' tepesi Boğaziçi'nde sahile en yakın ve en yüksek tepedir. III. Osman'ın sadrazamlarından Mehmed Said Paşa burada 1756 yılında bir mescid yaptırmıştır. Bu zat aynı zamanda, burada bulunan ve halk arasında Yûşa' peygambere izâfe edilen uzun mezarın etrafına kâgir bir duvar çektirmiş, bir türbedar ile kandil yakmak için hademe tayin etmiş ve onlar için odalar yaptırmıştır. Mescid Sultan Abdülaziz devrinde yeniden tamir edilmiştir. Buradaki uzun mezarda yatan Yûşa' peygamber bir rivayete göre Mûsâ peygamberle birlikte Mecmau'l-bahreyn'e (Boğaziçi) gelmiş ve vefat ederek bu tepeye gömülmüştür. Bir başka rivayette ise tepe adını, Karadeniz'den ilk görülen en yüksek tepe olması dolayısıyla Fenikeliler

tarafından “kurtarıcı” anlamına gelen yesudan almaktadır. Tepenin eteklerinde Tokat Bahçesi ve Tokat Köşkü vardır. Bu köşk Fâtih ve Kanûnî’den sonra 1682’de ve I. Mahmud tarafından da 1746’da yenilenmiş ve Hümâyunâbâd Kasrı olarak adlandırılmıştır. Bu köşkün yanındaki Mâ-i Cârî Bahçesi denilen mesire zamanla Macar Bahçesi adını almış, Yûşa‘ tepesinin sahile indiği buruna Macarburnu, hatta Yûşa‘ tabyasına Macar tabyası veya Macar Kalesi denmiştir.

Akbaba ve Dereseki. Boğaziçi’nin Anadolu kıyısında Tokat deresinin güneydoğusunda biraz içerideki bir vadide bulunan bu köylerden ilki adını, Fâtih devrinde yaşamış Akbaba Sultan’dan alır. Burada III. Murad zamanında sarayın Harem dairesinin nüfuzlu kadınlarından

Canfedâ Hatun tarafından bir cami yaptırılmıştır. Bu caminin yakınındaki bir bağdan çıkan ve Karakulak Ahmed Ağa’ya nisbetle Karakulak suyu diye anılan tatlı suyun bulunduğu Dereseki köyünde de III. Selim devrinde vâlide kâhyası Yûsuf Ağa tarafından çok sanatkârâne bir çeşme ve köşk ile Şeyhülislâm Fenârî Muhyiddin Çelebi tarafından bir mescid (Dereseki Mescidi) yaptırılmıştır. Civarda Âl-i Bahâdır, Koyun korusu ve Alemdağı mesireleri vardır. Yine burada bulunan Ahmed Midhat Efendi’nin çiftliğinden çıkan Sırmakeş menba suyu da Boğaziçi’nin diğer iyi suları gibi İstanbul’un çeşitli semtlerine dağıtılırdı.

Sütlüce ve Umuryeri. Yûşa‘ tepesinin sahilini takip eden Sütlüce, tatlı suları ile İstanbul’un mesirelerinden biriydi. Gerek Sütlüce gerekse daha aşağısında, yelkenli gemilerin barınmasına uygun bir koy olan Umuryeri Limanı’nda taş ve kireç ocakları da bulunurdu.

Beykoz. Rumlar tarafından Amya ve Ameae diye adlandırılan bu köyün eski adı Bithinya Kralı Amykos’tan gelir. Bazı eski Türkçe belgelerde Beykozu veya Beykos şeklinde geçen köyün adının bey kelimesiyle “ceviz” anlamındaki koz kelimesinin birleşmesinden veya yine bey kelimesine “köy” anlamındaki kosun eklenmesinden ortaya çıktığı rivayet edilir. Zira İstanbul’un fethinden önce burada Bizanslı bir bey ikamet edermiş. Kocaeli fâtihinin burada oturduğu rivayeti ve sonraları bir ara Kocaeli valilerinin idare merkezlerinin burası olması bu rivayeti kuvvetlendirmektedir.

Beykoz'un Yalıköyü kısmında varlığını hâlâ koruyan çayır büyük bir mesire yeridir. Bunun sahilinde Beykoz Kasrı ile Hünkâr İskelesi vardır. Halen mevcut olan köşk, Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından inşa ettirilerek Sultan Abdülmecid'e takdim edilmişti.

Ahmed Midhat Efendi'nin burada bulunan yalısı da hâlâ durmaktadır. Beykoz'da vaktiyle su değirmenleri vardı. Bunların ustasına uncubaşı, acemi oğlanlarından oluşan ocağa ise değirmen ocağı denirdi. III. Selim zamanında bu değirmenlerin yerinde bir kâğıt fabrikası kurulmuştur. Hünkâr İskelesi'ndeki ve Yalıköyü'ndeki mescidler oradan sorumlu bostancı ustası veya uncubaşıların eseridir. Merkezdeki büyük caminin bânisi de Bostancıbaşı Mustafa Ağa'dır. Bunun yanına, yine bostancıbaşılardan olup 1608'de Kanije beylerbeyiliği sırasında ölen Ahmed Paşa bir mektep inşa ettirmişti. Tatlı suyu pek bol olan Beykoz'da Gümrük Emini İshak Ağa büyük bir çeşme yaptırmıştır (1746). Musluklarından sürekli su akan bu çeşme varlığını hâlâ sürdürmektedir. Beykoz'da İshak Ağa adına bir de mahalle vardı. XVII. yüzyılda Beykoz'da birçok devlet büyüğünün köşk ve yalıları mevcuttu. İdarî bakımdan Üsküdar kadısına bağlı olmakla birlikte burası 150 akçe ile müneccimbaşılara tahsis edilmişti. Zâbıta âmiri Sultâniye Bahçesi ustası idi. Beykoz'da eskiden beri mevcut tabakhâne daha sonra modernleştirilerek büyük bir deri ve ayakkabı fabrikası haline getirilmiştir. Önemli bir balıkçılık merkezi olan Beykoz'un yakın zamanlara kadar dalyanları, kalkan balığı ve paçası meşhurdu. Beykoz'a yakın olan Sultâniye mesiresi, II. Bayezid'den itibaren hemen bütün padişahların rağbet ettiği bir mevki olmuş, zamanla köşklerle süslenmiş, fakat III. Ahmed'den sonra ihmal edilmiştir. III. Selim burada nişan tâlimleri yaptırmış, nişan taşları diktirmiş ve setler inşa ettirmiştir. Sultâniye çayırına yakın bir yerde bulunan Gümüş suyu Boğaziçi'nin en iyi sularındandır.

Paşabahçe. Eski isimleri Palodes ve istiridyesinin bol olmasından dolayı Stiridia olan bu semt, bugün kullanılan adını Hezârpâre Ahmed Paşa'nın (ö. 1648) burada bulunan köşk ve bahçesinden almıştır. Bazı reîsülküttâb ve kazasker mâzullerinin yalılarının bulunduğu Paşabahçe bir ara işsiz güçsüz takımının biriktiği kahvehanelerle dolmuş, fakat daha sonra buralar yıktırılmıştır. Paşabahçe'de bostancıbaşılardan Sinan Ağa'nın yaptırıp yine bostancıbaşılardan Dürzi Hüseyin Ağa'nın mektep ilâve ederek yenilediği

İncirköyü Camii vardır. İncirinin bol olması sebebiyle İncirliköy denilen köyün güneyinde kalan Paşabahçe'de daha çok gayri müslimler otururken III. Mustafa'nın burada mektep, çeşme ve hamamla birlikte bir cami inşa ettirmesinden sonra Türkler de rağbet etmeye başlamış, devlet adamlarının birçoğu burada bağ, bahçe ve yalı yaptırmıştır.

Paşabahçe'de Osmanlılar zamanında XVIII. yüzyılda kurulan şişehane günümüzde modern ve büyük bir cam ve şişe fabrikası haline getirilmiştir.

Çubuklu. Eskiden Akimitler'in manastırı ile meşhur olan Çubuklu asıl şöhretini burada yapılan çubuk lülelerinden almıştır. Eskiden beri çubuklu bahçe denilen bir has bahçe ile bostancı ve neferlerine mahsus bir kışlanın bulunduğu Çubuklu'da bostancıbaşılardan Ağababası Halil Ağa tarafından bir mescid yaptırılmıştı. Fakat burayı köşk, havuz ve çeşme yaptırarak asıl şenlendiren ve Feyzâbâd mesiresini tesis eden Damad İbrâhim Paşa olmuştur. Yine burada Keçecizâde İzzet Molla'nın yaptırdığı bir çeşme ile Sultan Abdülmecid devri Maliye nâzırlarından Rifat Paşa'nın kurduğu bir mahalle vardır. Rifat Paşa bu semti şenlendirmek için bayır üzerinde halka parasız arazi dağıtmış, böylece Çubuklu'nun imarına çalışmıştır. Tepede Mısır Hidivi Abbas Hilmi Paşa'nın bir köşkü vardı.

Kanlıca. Çubuklu ile Anadoluhisarı arasında düz kıyısı olan bir yerleşim merkezidir. Vaktiyle burada Artemis adak yeri bulunuyordu. Eski metinlerde Kanlıcak şeklinde geçen semt, adını burada kullanılan kağnı (kañlı) arabalarından almış olmalıdır. Daha İstanbul'un fethinden önce Türkler tarafından rağbet edilen Kanlıca eskiden beri Boğaziçi'nin en gözde mesiresi ve sayfiye yeriydi. Kanûnî devrinin tanınmış devlet adamlarından İskender Paşa burada bir cami, medrese ve hamam yaptırmıştı (967/1559-60). Halen mevcut olan cami çeşitli zamanlarda tamir görmüştür. İskender Paşa ile oğlu Ahmed Paşa burada gömülüdür. Şeyh Sinan Efendi de (ö. 974/1566-67) burada bir mescid yaptırmıştı. XVII. yüzyılda Kanlıca'da iki mektep, yalılar, 1200 kadar hâne, bağ ve bahçeler vardı. Ünlü şeyhülislâmlardan Yenişehirli Abdullah Efendi'nin kabri de buradaydı. Kanlıca Camii'nin 1.5 km. güneydoğusunda Şeyh Atâullah Efendi'nin (ö. 1204/ 1789-90) yaptırdığı bir Nakşî tekkesi bulunuyordu. Rifat Paşa da 1851'de Kanlıca'da bir muvakkithâne inşa ettirmişti. Sütü ve özellikle yoğurdu dillere destan olan Kanlıca gerçekten Boğaziçi'nin en seçkin semti

idi. I. Mahmud devrinde (1730-1754) tesis edilen ve mûtena bir biniş mahalli olan Mihrâbâd mesiresi burada, Fıstıklı Yokuşu'ndan körfeze inen sahada idi. Boğaziçi'nin tatlı sularından olan Göztepe suyu da Kanlıca civarından çıkardı. Bu su kasabadaki pek çok çeşmeye getirilmiş ve halkın hizmetine sunulmuştur. Her devirde rağbet gören Kanlıca'da geçen asrın bazı devlet adamlarının yalıları bulunuyordu. II. Abdülhamid'in Hariciye nâzırı Saffet Paşa'nın yalısı bunlardan biridir. Bu yalıların çoğu ya yanmış veya harap olduğundan yıktırılmıştır. Kavacık ve Körfez mesireleri Kanlıca'nın yine gözde dinlenme yerlerindendir. Bunlardan Kavacık, Kazasker Hasan Tahsin tarafından kurulmuş bir çiftliktir. 1837 yılında burada bir havuz

ve çeşme yaptırılmıştı. 1899'dan sonra Mısır Hidivi İsmâil Paşa'nın damadı Mahmud Sırrı Paşa'ya intikal eden Kavacık bugün İstanbul'un kalabalık yerleşim yerlerindendir. Körfez sadece Kanlıca'nın değil Boğaziçi'nin en güzel mesiresidir. Bülbülderesi'nin döküldüğü yerde bulunan körfez, daha ziyade IV. Mehmed devri şeyhülislâmlarından Bahâî Mehmed Efendi'ye nisbetle Bahâî körfezi adıyla anılırdı. Zira IV. Mehmed burayı bu zata ihsan etmiş, o da körfezde bir yalı yaptırmıştı. Burası yüzyıllarca Boğaziçi'nin en güzel mehtap safalarının yapıldığı bir yer olma özelliğini korumuştur.

Kanlıca'nın tarihî yapılarından biri de Amcazâde Hüseyin Paşa Yalısı'dır. Günümüze kadar gelen bu yalıda, 1700 yılında Karlofça Antlaşması'nı tasdik için gelen Avusturya elçilik heyetine ziyafet verilmiş, bu ziyafette İngiltere ve Hollanda elçileri de bulunmuşlardır.

Anadoluhisarı. Göksu deresinin Boğaz'a döküldüğü yerde, kısmen Göztepe ve Kavacık taraflarında kurulmuş bir yerleşim merkezidir. Eskiçağ'lardaki adı Aretas olan bu dere ile biraz aşağısındaki Küçüksu deresine eski Batı kaynaklarında "Anadolu'nun tatlı suları" denilirdi.

Boğaz'ın en dar yerinde, Rumelihisarı'nın karşısında bulunan Anadoluhisarı semti daha İstanbul'un fethinden çok önce Türkler tarafından iskân edilmiş bir yerdi. Bilhassa 1395 yılında Güzelcehisar'ın inşasından ve içine dizdarhâne ve neferat evlerinin yapılmasından sonra kale civarı çeşitli ev, mescid, mektep, yalı ve dükkânlarla şenlendirilmiştir. Kanlıca ile Anadoluhisarı arasında bulunan ve XVII. yüzyıldan kalan Amcazâde

Hüseyin Paşa Yalısı bunun en güzel örneklerindendir. Burada bir namazgâh ile Amasyalı Sinan Efendi'nin yaptırdığı bir mescid vardı. Şeyhülislâm ve kazasker mâzullerinden birçoğu bu semtte ikamete mecbur tutulurlardı. Göksu deresi ile güneyindeki Küçüksu deresi ve çayırlığı Boğaziçi'nin ünlü mesirelerindendir. Göksu deresi üzerinde bir köprü vardır; tepeye I. Mahmud ve III. Selim tarafından nişan taşları diktirilmiştir. Vaktiyle dere boyunca değirmenler de vardı; ancak 1909'da bir sel esnasında dere kısmen dolmuş ve bazı hasarlara sebep olmuştur. Derenin çamuru ile yapılan Göksu testileri meşhurdur.

Küçüksu Kasrı'nın bulunduğu yerde eskiden bir bostancı ustasının köşkü ile bazı ahşap köşkler vardı. I. Mahmud'un burayı sevmesi üzerine Sadrazam Devâtdâr Mehmed Paşa 1752 yılında sahilde bir kasır inşa ettirmiş, ayrıca güneyindeki tepeden su getirtmiş, havuz ve fıskıye yaptırmıştır. Anadoluhisarı günümüzde Beykoz ilçesine bağlı bir yerleşim birimidir.

Kandilli. Eski devirlerde Bosfor Nicopolisi, Echaia, Molterino ve Perirrous adlarıyla anılan Kandilli, havası ve suyunun güzelliğiyle III. Murad'ın dikkatini çekmiş ve onun tarafından burada bir has bahçe yaptırılmıştı. Semt adını, bir rivayete göre Göksu deresinden dönen padişahlar için burada yakılan bir kandil sebebiyle, bir başka rivayete göre ise Revan Seferi'nden (1632) döndükten sonra IV. Murad tarafından burada inşa ettirilen köşkte Şehzade Mehmed'in doğumu üzerine yedi gece kandil donanması yapılması sebebiyle almıştır. Akıntıburnu'ndaki kaya üzerinde yaptırılan birçok köşkle süslü Kandilli has bahçesi Evliya Çelebi tarafından "bâğ-ı İrem, bâğ-ı cinân" şeklinde nitelendirilmektedir. XVI. yüzyılın ortalarında "bahçe-i kandil" bulunduğuna ve Kandilliburnu denilen Boğaz'ın kuzey ve güneyine hâkim tepede eskiden beri bir fener mevcut olduğuna göre semt öteden beri bu isimle anılmıştır.

Küçüksu deresiyle Vaniköy arasında bulunan semtin sahil kısmında yalılar, iç kısımlarında ise mahalleler mevcuttur. Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa zamanında harap halde bulunan mîrî saraylar tamir edilirken Kandilli Sarayı da ihya edilmişti. Fakat Kandilli'yi asıl imar eden I. Mahmud'dur. 1752 yılında buradaki sahilsarayı yenileten bu padişah zamanında merkezî bir yere cami, hamam ve dükkânlar inşa ettirilmiş ve dükkânlar isteyenlere kiralanmıştır. Kandilli'de daha önce başta Sadrazam Siyavuş Paşa ile

Sadrazam Boynueğri Mehmed Paşa olmak üzere çeşitli kimseler tarafından kuyular açtırılmış ve bunlar halka tahsis edilmiştir. Zamanla harap olan Kandilli Sarayı'nın yeri I. Abdülhamid devrinde satılmıştır. II. Mahmud buraya bir binek taşı koydurmuştur. Kandilli'de bulunan Cemile Sultan Yalısı Mısırlı Fâzıl Mustafa Paşa tarafından yaptırılmıştı. Kıbrıslı Mehmed Paşa'nın yalısı da buradaydı. Kandilliburnu'nun üstünde bulunan Âdile Sultan Sarayı 1986 yılında yanıncaya kadar Kandilli Kız Lisesi binası olarak kullanılmaktaydı. Kandilli'nin yazmaları meşhurdu.

Vaniköy. Kandilli ile Çengelköy arasındadır. Önceleri Papaz korusu adıyla anılan bu köy IV. Mehmed tarafından hocası Vânî Mehmed Efendi'ye verilince onun adına nisbetle Vânî köyü olarak anılmaya başlamıştır. Vânî Mehmed Efendi'nin burada evvelce yapılmış mescidi genişletip kendisinin de bir yalı yaptırmasından sonra Vaniköy iyice şenlenmiştir. Buradaki cami, Küçüksu Kasrı'nın inşası (1753) sırasında Devâtdâr Mehmed Paşa tarafından esaslı bir şekilde tamir ettirilmiştir. Vaniköy korusunun arkası dik bir tepedir. Daha önce Kenan Efendi Çiftliği diye anılan tepede bu zat bir kasır inşa ettirerek II. Mahmud'a takdim etmişti. İcadiye denilen bu kasır Kırım Savaşı'nda İngiliz askerlerinin ikameti sırasında yanmıştır. 1917 yılından sonra burada bir rasathâne kurulmuştur.

Kuleli. Eskiden Kule Bahçesi adıyla has bahçelerden birinin bulunduğu bu semte Kanûnî zamanında ilgi gösterilmiş, bazı binalar, bir saksonhâne ile bir mescid inşa edilmiştir. Yakın zamanlara kadar burada bazı bostancı odaları vardı. II. Mahmud bunların yerinde ahşap bir süvari kışlası yaptırmış ve sahilde Kaymak Mustafa Paşa'nın inşa ettirdiği mescidi

bazı ilâvelerle tamir ettirmiştir (1829). Bu ahşap kışla Sultan Abdülmecid devrinde yanmış ve kısmen kâgir olarak yeniden inşa edilmiştir. Kırım Harbi (1853-1856) sırasında yaralı İngiliz askerleri için hastahane olarak kullanılan bina tekrar yanmış ve 1277'de (1860-61) Abdülmecid tarafından kâgir olarak yeniden yaptırılmıştır. 1872'de askerî idâdî olarak hizmet gören bina 93 Harbi'nde kısa bir süre daha hastahane olarak kullanılmışsa da 1878'de mektep haline getirilmiştir. 1311'de (1893-94) yeni kısımlar ilâvesiyle genişletilen Kuleli Askerî İdâdî binası günümüzde askerî lise olarak kullanılmaktadır.

Sultan Abdülmecid zamanında padişah ve hükümeti devirmek amacıyla kurulan gizli cemiyet üyeleri burada muhakeme edildiklerinden bu hadise tarihlere Kuleli Vak‘ası olarak geçmiştir.

Çengelköy. Kuleli ile Beylerbeyi arasında, Çakal dağı eteklerinden çıkan Bekâr deresinin denize döküldüğü yerde kurulmuş büyükçe bir köydür. Adını burada “çengel çapa” adıyla gemi çapalarının yapılmasından alan köy IV. Murad zamanında tanzim edilmiştir. Başlıca mesiresi olan Havuzbaşı’nda Şeyh Nevres Tekkesi (Kadirî) vardı. Çengelköy’de biri Hacı Ömer Efendi’nin yaptırıp Sâliha Sultan’ın (I. Mahmud’un annesi) tamir ettirdiği mescid ile Kaptanıderyâ Abdullah (Hamdullah) Paşa’nın (ö. 1823) yaptırdığı bir cami vardır. Yine burada bulunan ve suyu Çamlıca’dan gelen Vezir Çeşmesi bulunmaktadır. XVII. yüzyılda Üsküdar kadılığına bağlı bir subaşılık olan Çengelköy salatalıklarıyla meşhurdur.

Beylerbeyi. Osmanlı tarihlerinde adı daha ziyade İstavroz Bahçesi olarak geçen bu semt, adını Bizanslılar döneminde Konstantin’in burada inşa ettirip üzerine koydurduğu yaldızlı haçtan (istavroz) almıştır.

Eskiden beri has bahçeler arasında bulunan Beylerbeyi’nde I. Mahmud Ferahfezâ ve Şevkâbâd kasırlarını yaptırmış (1734) ve bunlardan ikincisini annesine tahsis etmiştir. Fakat buradaki asıl İstavroz Sahilsarayı’nı II. Mahmud yaptırmıştır. III. Murad devri beylerbeyilerinden Mehmed Paşa’nın sarayının yerinde kurulmuş olmasından dolayı daha ziyade Beylerbeyi Sarayı diye anılan bu saray zamanla bütün semte alem olmuştur. Sultan Abdülmecid zamanında yanan Beylerbeyi Sarayı 1865 yılında Sultan Abdülaziz tarafından tamamen beyaz mermerle yeniden yaptırılmıştır.

Bostancıbaşılardan Abdullah Ağa’nın (ö. 1000/1591-92) yaptırıp I. Mahmud ve I. Abdülhamid’in tamir ettirdikleri İstavroz Camii ile I. Abdülhamid’in yaptırıp (1778) II. Mahmud’un bir minare ekleyerek tamir ettirdiği Beylerbeyi Camii (1820) bu semtin başlıca tarihî yapılarıdır. Burada ayrıca bir Bedeviyye dergâhı ile bir İstavroz dergâhı vardı. Beylerbeyi’nde bulunan ev ve arazinin tamamı I. Abdülhamid’in evkafındandı.

Kuzguncuk. Adını Fâtih zamanında buraya yerleşmiş Kuzgun Baba adlı bir

velîden alan bu semtte Bizans döneminde bir kilise, dârüleytam ve hastahane bulunuyordu. Yakın zamanlara kadar sakinleri arasında Rum ve yahudi çoktu. XIX. yüzyılda Uryânîzâdeler tarafından bir cami inşasından sonra müslümanların da rağbet ettiği bir semt olmuştur. Başlıca caddeleri İcadiye, Paşalimanı ve Nakkaş'tır. Hacı Kaymak ile evvelce Kuzguncuk ve Frenk tepesi denilen Münir Paşa tepesi de belli başlı mahalleleridir.

Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Seferi'nden dönerken Tebriz'den getirdiği ilim adamlarından Nakkaş Baba'ya izâfe edilen ve biraz içeride kalan bahçeyle aynı isimle anılan Nakkaştepe de yine Boğaziçi'nin en güzel yerleşim merkezlerindendir.

II. BOĞAZİÇİ'NDE NAKİL VASITALARI ve MESİRELER

Eskiden Boğaziçi'nde ulaşım, altı kürekle çekilen peremeler ve geliri bir hayır eserine vakfedilen pazar kayıklarıyla sağlanırdı. Her mesirenin belirli bir günü vardı. Padişahlar süslü ve muhteşem saltanat kayıklarıyla Boğaziçi'nde gezintiler yaparlardı (bu sırada saltanat kayığını bostancıbaşı yönetir ve padişaha sahillerde bulunan yalı, bahçe, kasır, iskele vb. yapılar hakkında bilgiler verirdi. Hatta bu iş için bostancıbaşılar düzenli defterler tutarlar ve bu defterler sayesinde padişahın sorularını anında cevaplandırırlardı. Boğaziçi sahillerinin güvenliğinden bostancıbaşı sorumluydu). Sultan Abdülmecid devrine kadar devlet büyükleri ve zenginler Boğaziçi'ndeki yalılarına çektiri ve çifte kürekli kayıklarla gidip gelirlerdi. Hatta son zamanlara kadar bu hususta bir teşrifat usulü bile vardı. Vükelâ ve yüksek mevki sahipleriyle EflâkBoğdan Beyliği ve patriklerin kayıklarının ebadı ve sayısı bir nizamnâme ile belirlenmişti. Meselâ vezirler beşer, bâlâ rütbesindeki ricâl dörder, ûlâ evveli üçer, ûlâ sânîsi ile mütemâyizler ikişer çifte kayıklara binerlerdi. Vezir kayıklarında ayrıca bir yaver, tüfekli ve palaskalı iki çavuş bulunurdu. Bir yalı açığından geçerken kayıktakilerin şemsiye kapatması hürmet gereği idi.

Boğaziçi mesirelerinin en rağbet göreni Göksu mesiresiydi. Genellikle cuma günleri gidilen Göksu, gerek kayıkla girilebilen ve 1 km. kadar uzanan deresi, gerekse Küçüksu civarındaki çayırları ile halkın en fazla rağbet ettiği yerdi. Senenin belli günlerinde Ortodoks Rumlar da buradaki ayazmayı ziyaret ederlerdi. Yûşa' tepesi, Kanlıca, Çubuklu ve Beykoz

mesireleri de Boğaziçi’nde halkın pazar kayıklarıyla gidip eğlendikleri yerlerdi. Tanzimat’ın ilânından ve Kırım Harbi’nden sonra daha fazla rağbet gören Boğaziçi’ne seyrüsefer artınca 1851’de tersaneden bir vapur tahsis edilmiştir. Fakat o da ihtiyacı karşılamayınca devrin sadâret müsteşarı Fuad Paşa ile Cevdet Paşa’nın teşebbüsleriyle Şirket-i Hayriyye kurulmuştur (1851). Bu şirket işlettiği vapurlarla seyrüseferi ve Boğaziçi’ne rağbeti arttırmıştır. Cumhuriyet’ten sonra Rumeli ve Anadolu yakasında açılan sahil yolları ile Boğaziçi’nin en uzak yerlerine kadar kara yoluyla da ulaşım sağlanmıştır.

III. BOĞAZ’IN MÜDAFAASI

Stratejik mevkii dolayısıyla İstanbul Boğazı’nın müdafaası her zaman önem kazanmıştır. Bizans İmparatorluğu devrinde Boğaz’ın en dar yerinde karşılıklı hisarlar yapılmıştı. Aynı şekilde XIV. yüzyılda Boğaziçi’ne hâkim olan Cenevizliler, Anadolukavağı ve Rumelikavağı’nda bugün bile kalıntıları mevcut kaleler yaptırmışlardı. Osmanlılar zamanında ise daha fetihten önce önemi kavranan Boğaziçi’nin Anadolu yakasında ve en dar yerinde Yıldırım Bayezid tarafından bir hisar yaptırılmıştır (bk. ANADOLUHİSARI). Aslında İstanbul’un fethine yönelik bu hisarın inşasından yarım yüzyıl kadar sonra da II. Mehmed Güzelcehisar’ın tam karşısına Rumelihisarı’nı (Boğazkesen) inşa ettirmiştir (1452). Yıldırım Bayezid Anadolukavağı’ndaki Yoros Kalesi’ni de almış, daha sonra Fâtih buraya bir miktar kuvvet koymuştur.

Yükselme devri boyunca müdafaası için hiçbir tedbir almaya ihtiyaç duyulmayan Boğaziçi, XVII. yüzyıldan itibaren bazı saldırılara hedef olmaya başlamıştır. Meselâ 1624 yılında donanmanın meşgul olduğu bir sırada Karadeniz’i boş bulan Kazaklar Boğaz’a girerek Sarıyer, Büyükdere,

Tarabya ve Yeniköy dolaylarını yağmalamışlardır. Bu olay üzerine Boğazağzı’nda kaleler inşa edilmiş ve içlerine muhafızlar ve topçular konulmuştur. XVIII. yüzyıldan itibaren Rusya’nın Osmanlı Devleti için bir tehlike teşkil etmesiyle daha da önem kazanan Karadeniz Boğazı’nda yeni kaleler inşasıyla birlikte eskileri de tamir edilmiştir. Güzelcehisar ve Boğazkesen kalelerine, bu arada Kavak hisarlarına yeteri kadar müstahfız* konmuştur. Bununla da yetinilmeyerek ayrıca Boğaz’ın dışında Rumeli

tarafında Kilyos'ta, Anadolu tarafında ise Irva'da ve Boğazağzı'ndaki fenerlerde ikişer kale daha yaptırılmıştır. Daha sonra Rumeli kıyısında Garipçe, Büyükliman Tersanesi, Anadolu kıyısında ise Poyrazlimanı kalelerinin de inşasıyla yediye ulaşan kalelere topluca "kılâ'-i seb'a" denilmiş, bu kalelerde tüfek ve top tâlimleri de yapılmıştır.

III. Selim Fransa ve İsveç'ten mühendisler getirterek Boğaz'ın müdafaa ve tahkimatına hız vermiş, kılâ'-i seb'aya "Boğaz nâzırı" adıyla bir ağa tayin etmiştir. Ayrıca bu dönemde kaptanpaşanın veya tersane emininin on beş günde bir gidip teftiş ve nezaret etmesi kararlaştırılmış ve bir ara geceleri gemilerin Boğaz'dan geçmesi yasaklanmıştır.

Öte yandan "kılâ'-i erba'a" denilen ve Rumelikavağı, Anadolukavağı, Yûşa' tabyası ve Tellidalyan'dan oluşan kalelere bostancılar konmuş, kılâ'-i seb'ada olduğu gibi maaşlı kethüdâ, topçubaşı, cebecibaşı, bölükbaşı, suyolcusu ve neferler yerleştirilmiştir. Bu arada Anadolu ve Rumeli hisarları da tamir ve techiz edilmiştir. Karadeniz Boğazı'nı korumakla görevli en büyük askere Boğaz nâzırı, Boğaz hisarları nâzırı veya Boğaz seraskeri denirdi. Fakat Boğaziçi'nin dâhilî ve sivil âsayişinden bostancıbaşının sorumlu olduğu da unutulmamalıdır. Bir ara Boğaz'ın iki kıyısı ayrı muhafızların emrine verildiyse de sonra tekrar iki muhafızlık birleştirilmiştir. XIX. yüzyılda Boğaziçi kıyılarında daha birçok kale ve tabya yapılmıştır. Her tabya için civarda yalısı bulunan bir şahıs bina emini tayin edilmiştir.

IV. SANAT ve EDEBİYATTA BOĞAZİÇİ

Boğaziçi, bir bakıma İstanbul'dan ayrı, kendi çerçevesi içinde yalnız kendine benzeyen iki sahiliyle bambaşka bir bölgedir. Yüzyıllar boyunca yerli ve yabancı milyonlarca insanın hayaline yerleşmiş değişik bir âlemdir. Fakat bu âlem 1453'te İstanbul'un Türkler tarafından fethinden sonra oluşmuştur. Daha önceki Bizans döneminde böyle bir âlem yoktu. Boğaziçi Bizans'ın ne nesrine ne de şiirine konu olmuştur. Zaten Tarabya ve İstinye müstesna Boğaziçi köylerinin isimleri de tamamen Türkçe'dir. Batılılar'ın söylediği Bosporus veya Bosphore hiçbir zaman Türkler tarafından Boğaziçi'nin yerine kullanılmamıştır. Boğaziçi İstanbullular tarafından sadece Boğaz, taşradaki Türkler tarafından ise Karadeniz veya İstanbul

Boğazı olarak adlandırılmıştır.

Türkler Boğaziçi'nin Anadolu kıyılarına fetihten altmış yıl kadar önce yerleşmişlerdir. Fetihten sonra her iki sahilde nüfusun artması Boğaziçi dünyasını ve medeniyetini ortaya çıkarmıştır. Kıyılarındaki sahilsaraylara bakılarak burasını sadece bir sayfiye yeri olarak düşünmek de doğru değildir. Çünkü her iki sahilin üzerinde ve biraz içerisinde balıkçılık, çiftçilik, odun ve kömürcülük, suculuk, testicilik, bahçıvanlık ve kayıkçılık yapan halk, Boğaziçi köylerinin yaz kış oturan dâimî sakinleridir.

Boğaziçi'nin tabii güzelliğini bozmayan sır yalılarının sadeliğinde ve seyrekliğinde aranmalıdır. Gerçekten eski ahşap sahil evleri, birkaçı müstesna muhteşem yapılar olmayıp mimari birer zenginliğe sahip değildir. Fakat sahillerin o girintili çıkıntılı çizgisi üzerinde öyle yerleştirilmişlerdir ki sanki tabiatın bir parçasıdırlar ve Boğaziçi'nin genel âhengini hiç bozmazlar.

Boğaziçi'nin bir başka özelliği de köylerinin birbirine benzemeyişi, insanın her gittiği yerde bir başka duyguya kapılmasıdır. Bu kadar zenginlik içinde ruhun sıkılmaya vakit bulamaması, gittikçe beton yığınlarıyla dolmakta olan Boğaziçi'nde bugün bile hissedilmektedir. Her iklimin, her mevsimin bir başka güzel olduğu Boğaziçi'nin eğlence sıraları yüzyıllarca bir takvim haline gelmişti. Bebek, Kalender ve özellikle Kanlıca sahillerinde yapılan mehtap safaları ve mûsiki âlemleri hiçbir yerde burada yapılanlardan güzel olmamıştır.

Efsanevî güzelliklerle dolu bu tabiat parçası, bir Batılı şairin ifadesiyle, "yer ve gök arasında dalgalanan bu en güzel çizgi", asırlarca edebiyatımızda da konu edilmiş, şair ve yazarların ilham kaynağı olmuştur. XVII. yüzyıl şairlerinden Nev'îzâde Atâî, hamsesinin bir kitabı olan Âlemnümâ'da Boğaziçi'nin özellikle hisarların, Göksu mesiresinin, Durmuş Baba Tekkesi'nin, Yûşa' tepesinin ve Akbaba köyünün güzelliklerini renkli çizgilerle tasvir etmiştir. XVII. yüzyıl sonlarında ve XVIII. yüzyıl başlarında yaşamış olan şair Fennî de Sâhilnâme'sinde Galata'dan başlayarak bütün Rumeli sahilini, Fener'den Fener'e geçerek Anadolu sahilini, Üsküdar'dan aşağı inerek Fenerbahçe'yi, hatta Adalar'ı semt semt tasvir etmiştir. Her beyti bir semte ayrılan bu manzume altmış üç beyitten

meydana gelmektedir.

Eski divan ve tezkirelerde Boğaziçi'nin bir mesiresini, bir özelliğini veya bir hâtırasını canlandıran parçalara bol bol tesadüf edilmektedir. Bunlardan başka Boğaziçi'nde yapılan cami, saray, çeşme ve kışla gibi mimari yapıların tarihleri, padişahların yazlığa çıkmaları veya bir mesireye gitmeleri münasebetiyle yazılan "kudûmiye" ve "teşrîfiyye"ler eski edebiyatımızda önemli bir yekün tutar. Bunlar birer edebî eser olmakla birlikte aynı zamanda Boğaziçi'nin imar tarihini aydınlatan değerli vesikalardır.

Özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren şairlerin Boğaziçi hakkında birçok şarkı sözü yazdıkları ve bunların büyük mûsiki üstatları tarafından bestelendiği görülmektedir.

Şarkılarda Beşiktaş, Göksu, Küçüksu, Çubuklu, Kandilli ve Kalender gibi yerlerin adları geçmekte ve bu sayede Boğaziçi'nde nerelerin daha çok rağbet gördüğü öğrenilmektedir. Boğaziçi'ne dair şarkı yazma geleneği son zamanlara kadar devam etmiştir.

Boğaziçi ve güzellikleri Tanzimat'tan sonraki edebiyatımızda roman ve hikâyelere de konu olmuştur. Nâbizâde Nâzım'ın Zehra'sı, Halit Ziya Uşaklıgil'in Aşk-ı Memnû'u ile Bir Yazın Tarihi, Mehmed Rauf'un Eylül'ü, Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Metres, Cehennemlik ve Cadı adlı eserleri, Halide Edip'in Tatarcık'ı, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Nur Baba'sı, Refik Halit Karay'ın İstanbul'un İç Yüzü adlı eseri, Ahmed Râsim'in birçok hikâyesi, Saffetî Ziya'nın Silinmiş Çehreler ve Beliren Simalar'ı, Ruşen Eşref Ünaydın'ın Ayrılıklar'ı, Abdülhak Şinasi Hisar'ın Boğaziçi Mehtapları ile Boğaziçi Yalıları adlı eserlerinde Boğaziçi'nin bir kesiminde, bir semtinde veya bir yalısında geçen olaylar anlatılmıştır. Fakat İstanbul gibi Boğaziçi'ni de şiirlerinde bütün ihtişamı ile yaşatan şair Yahya Kemal Beyatlı'dır. Birçoğu bestelenen bu şiirler, gerçekten 500 yıllık Boğaziçi'ndeki Türk varlığının ve Türk medeniyetinin en heyecanlı ifadesi olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İbnülemin-Saray, nr. 199, 633, 2855; BA, İbnülemin-Dahiliye, nr. 1268; BA, CevdetSaray, nr. 39, 208, 257, 608, 1040, 1661, 1889, 2025, 3901, 5039, 5544, 5805, 6233; BA, Cevdet-Askerî, nr. 353, 359, 2347, 2651, 3032, 3082, 3659, 4370, 4914, 5164, 5594, 5810, 5898, 6871, 7146, 9121, 9148, 9193, 9536, 10.284; BA, CevdetEvkaf, nr. 2231; BA, Sadâret Müteferrik Defterleri, nr. 707/2; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 448ª-b, 475ª-b, 532ª-b; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 148; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 664; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 453 vd.; Eremya Çelebi Kömürcüyan, İstanbul Tarihi (XVII. Asırda İstanbul) (trc. H. Andreasyan), İstanbul 1988, s. 31-53; Naîmâ, Târih, II, 107, 341; III, 43, 100, 166; Silâhdar, Târih, I, 732; Râşid, Târih, II, 109, 134, 245; III, 284; V, 160, 205; VI, 29, 267, 284; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 63ª-64b, 122ª-b, 272ª-b; Küçük Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 347, 376, 384, 480, 569; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevami', II, 94, 98 vd., 147 vd.; Vâsıf, Târih, Bulak 1246, I, 21, 45, 49, 146; M. Andréossy, Constantinople et le Bosphore de Thrace, Paris 1828, s. 362; Devhatü'l-meşâyih, s. 112-128; Sedad Hakkı Eldem, Boğaziçi Anıları, İstanbul 1979; M. Tayyib Gökbilgin, "Boğaziçi", İA, II, 667-695 [bu madde, müellifin bibliyografyada adı geçen maddesi esas alınarak Abdülkadir Özcan tarafından düzenlenmiştir].

M. Tayyib Gökbilgin

BOĞAZİÇİ MEHTAPLARI

Abdülhak Şinasi Hisar'ın geçmiş yaşayışı ile Boğaziçi'ni yepyeni bir değerlendiriş açısından canlandıran eseri.

Boğaziçi Mehtapları, sanatkârın çocukluk ve ilk gençlik yıllarının hâtıraları içinden, büyük mûsiki fasılları ile birlikte teşrifatlı mehtap âlemlerinin yaşandığı eski Boğaziçi hayatını zengin bir şiir üslûbuyla anlatan çok orijinal bir nesir eseridir. Günümüze kendisinden artık bir şey kalmamış olan bu hayatı yazar, fikir dünyamıza getirdiği "Boğaziçi medeniyeti" görüşünden hareketle değerlendirmektedir. Bu, Bizans çağının tanımadığı, ancak fetihten bu yana asırların birikimi içinde meydana gelmiş, peyzaj ile mimarinin uyuştuğu, her sınıftan insanının birbiriyle uyum halinde yaşadığı, ahlâk, terbiye, sevgi, nezaket, saygı gibi mânevî güzellikler de taşıyan ve her tarafından millî ruhun aksettiği manzarası ile tamamen Türk'e has bir hayat üslûbunun ifadesi demektir. Yazarın anlatışıyla, "Bu, terkibine su, mehtap, bülbül sesi ve saz karışan nazik bir medeniyetti ı...]. Bu, âhirete, ebediyete inanan, dünyevî olduğu kadar dinî ve uhrevî bir medeniyetti".

Artık tarihe karışmış ve hâtıraları da kendisiyle birlikte yok olacak bu hayatın tamamıyla unutulmuşluğa düşmesine razı olmayan A. Ş. Hisar, eserinde o bir daha geri gelmeyecek zamanı sanatla yeniden yaşatmak, geçmiş güzellikler içinden bir mâzi şuuru ve sevgisi uyandırmak ister.

Esasını hâtıralar teşkil etmekle beraber eser alışılmış hâtırat kitaplarına benzemez. Onda bir hâtıratta bulunması tabii, hatta zaruri olan bir vak‘a tarafı olmadığı gibi böyle bir vak‘alar dizisi içinde ön planda şahıslar, kahramanlar da görülmez. Yazar bu hâtıralarda bir hareketin sahibi, bir vak‘anın fâili hüviyetinde olmayıp etrafında yaşanana iştirak eden ve onu anlatan bir sanatkâr tanık durumundadır. Burada, vak‘aların etrafında döndüğü herhangi bir kahraman veya belli şahıslar olmaksızın geçmişteki o hayatı kendisiyle hep birlikte yaşadığı bir topluluk vardır. Pek az yerde ortaya çıkan yazar kendini mümkün olduğu kadar silmiş, yerine adına konuştuğu bir kollektiviteyi, yani bütün bir Boğaziçi insanını geçirmiştir.

Çocukluk zamanı ile iç içe olmasına rağmen ailesi dahi anne ve anneannesini bir iki yerde anıp geçişi dışında bu hâtıralarda pek hissedilmez. Bunlarda asıl kahraman olarak kendisi ve ailesi yerine anonim ve kollektif planda her sınıftan bir Boğaziçi insanı hâkim olmuştur. Böylece eser sadece bir ferdin hâtıratı olmaktan çok, aynı devri yaşamış insanların ortak hâtıraları şekline girmiştir. Bu hâtıralarda bunun ötesinde mutlaka bir kahraman aranırsa o, eser boyunca sahneyi terketmeyen mehtabın doğrudan doğruya kendisiyle, Boğaziçi'nin mehtaplı suları üstünde alay olmuş büyük bir sandal ve kayık kafilesinin eşliğinde yüzen mûsiki ve üzerlerine ay vurmuş körfez ve yalılarıdır. Vak'a diye görülecek tek şey de fasıl heyetinin yerleştiği bir sandalın etrafını sarmış yüzlerce kayıklık bir kafilenin, gelenek olmuş bir programla Boğaziçi'nin belirli köşeleri arasında yaptığı mehtap ve mûsiki gezisidir. Bu çerçeve içinde ay, deniz, saz, kayık ve yalı bu mehtap sahnesinin mükemmel bir orkestrasyonla aslî şahısları hükmüne girer.

Âdeta bir mehtap ve mûsiki âyini gibi yaşanan bu âleme ait hâtıra ve intibalar, eserde dağınık ve tesadüfî bir şekilde değil roman kurgusuna benzer bir tertiple bir mehtap alayının duyuluş, hazırlanış, büyüyüş ve sonra dağılışındaki yürüyüşü veren, değişik ana başlıklar altında sekiz fasıl ve bunlar içinde de muhtevalarını mânalandıran birer ara başlık taşıyan yirmi beş kısım etrafında toplayan bir sıralanışa konulmuştur.

"Hazırlanış" adlı ilk fasıl, eseri sonraki bahislerde anlatılacaklara açan bir giriştir. Eserin üzerine temellendirildiği Boğaziçi medeniyeti düşüncesini açıklayan, tabiatın ve geleneklerin belirlediği bir çerçeve içinde onun var oluş şartlarını anlatan bu fasılda A. Ş. Hisar Boğaziçi insanının hayatında iki ayrılmaz temel olarak tabiat ve mûsiki zevkinin tuttuğu

yeri gösterir. "Toplanış" eserin mihveri olan mehtap alaylarının nasıl hazırlandığını, nasıl safha safha büyüyüp şekillendiğini tasvir eder. Bundan sonraki gelişmeyi veren "Mûsiki Faslı", ilk toplanma durağı Kalender'deki buluşma ile meydana gelen büyük sandal kafilesinin, artık cünbüşüne başlamış fasıl heyetinin gâh kayığı çevresinde, gâh peşinde Boğaziçi'nin sularında mehtabı takip ederek körfezden körfeze yer değiştire değiştire yaptığı mûsiki gezisini dile getirir. Kalender'den başlayıp İstinye önlerine, oradan Kanlıca koyuna ve Bebek'e kıyılar, yalılar önünden geçit yaparak

uzanan, mûsiki ve ay ışığının iç içe olduğu mehtap âlemi burada bütün şaşaası ile canlandırılmaktadır. “Sükût” faslında ise bu büyük gezide mûsikiye ara verilen dinlenme anlarında Boğaziçi’nin insanda âdeta başka bir mûsikiymiş hissini uyandıran kendisine mahsus tatlı sessizlik atmosferi ve “Boğaziçi cenneti” diye adlandırdığı, mehtap altında Boğaziçi’nin insana ürperti veren güzellikleriyle muhteşem dekoru ve ona ayrıca bir mâna katan yalıların, görünüşlerine göre bir bir yorumdan geçirilerek bir şahsiyet gibi hüviyetlendirilişi, zirvesine yükselmiş bir şiir duygusu ile ifadesini bulur. Onu da varılması olağan bir netice gibi “Aşk Faslı” takip eder. Bu fasılda konuşan, mehtabın pırıltıları içinde geceye mahsus giyim ve süsleriyle bir kat daha güzelleşen ve sadece bu mehtap âlemlerine tanınmış hoşgörürlükle büyük sandal kafilesinin akışı sırasında kendilerine yakınlaşmak, göz göze gelmek mümkün olan kadın çehreleri karşısında mûsikinin davet ettiği aşk hâletidir.

Ancak bu güzelliklerin kemale erip zirveleştiği merhale kalıcı değildir. Sırada varlık için mukadder olan, herşeyin kaybolmaya gittiği fânilik faslı vardır; o gelir. İşte sonunda Boğaziçi’nin o eski gecelerinde bütün bu yaşananları bekleyen kaçınılmaz son buluş ve yok oluşu “Dağılış Faslı” anlatmaktadır. Kısımları “Fânilikler”, “Sönüş”, “Ayrılış”, “Unutuluş” diye perde perde adlanan ve yazarın bedbin bir zaman murakabesine girdiği bu fasıl kaybolan mesut geçmişe bir mersiyedir. Burada, yaşı on dört on dokuz sularında iken Boğaziçi insanı ile hep birlikte yaşadığı mehtap gecelerinde bir devrin bir daha geri gelmemek üzere kapanmakta ve kendilerine vedâ etmekte olduğunun farkına varamayışlarının esefleri konuşur. Eskilerce, kendi zamanlarına nisbetle sönük ve öncekilerin son demleri sayılan o şaşaalı mehtap geceleri ve mûsiki fasıllarının kendi yetişme çağlarında zihniyet ve zevkte alafrangalığın anlayışsızlığı ile karşılaşışı, artık içine girilmiş bir dağılma devresinin o vakit işaretini sezemedikleri bir habercisi olur. “Fânilikler” ve “Sönüş”ü takip eden “Ayrılış” kısmının anlattığı, Boğaziçi’nin mehtaplı suları üzerinde saatler boyu dolaşıştan sonra saz seslerinin susup yorgun sandal kafilesinin dağılışında, her defasındakilerden biri olmak yerine aslında artık bir daha tekrarlanmamak üzere son dağılış ve bitişin bütün bir ima ve işareti vardır.

Faslın “Unutuluş” adlı son kısmı, geçmişteki hayatımızın yazıya ve sanata aksetmemiş oluşu ile en güzel nice taraflarımızın unutulmuşluğa

düşmesinin acı ve toplu bir muhasebesini getirir. Yüksek ve ince bir medeniyet kurmuş Türk hayatının tarihi yazılmadığı için Boğaziçi'nin en yakın tarihini ve hâtıralarını bile unuttuğumuzun sızı ve eseflerini taşıyan "Unutuluş"un ardından gelen ve esere son veren "Hatırlayış" faslı, bütünü ile başlı başına bir millî mâzi felsefesi, bir hâtıralar estetiğidir. Bu son fasıl, Boğaziçi Mehtapları'na hareket noktası olan düşünceleri ve yazılmasındaki gayeyi tam bir açıklığa çıkarır. Bu sayfalarda eserin üzerine aldığı, geçmişimizin güzelliklerini ve bunlardan biri olarak daha tarihi yazılmamış Boğaziçi mehtap âlemlerini unutulup hâtıraları yok olmaktan kurtarma gaye ve misyonu en belirgin ifadesini bulur. Burada eser artık Boğaziçi mehtaplarını anlatmak ve canlandırmaktan da öteye, bütünü ile geçmişimizin millî hâfızada yeri ve korunması meselesi üzerinde bir düşünce sistemi çapına yükselir. Bu faslı açan ve bir geçmiş zaman felsefesini temellendiren "Mâzi Cenneti"nde yazar, "Milliyetçilik muarızları en evvel millî mâziyi unutturmak isterler. Bir millete yapılabilecek sinsi ve en şeytanî hücum onun vicdanından mâzisini almak, hâfızasında mâzisini yok etmektir. Bundan mahrum edilen bir millet en emin kuvvetini kaybetmiş olur"; "Muhayyel bir âti namına geçmişte millî ve güzel ne varsa hepsinin tahrip ve tezyif edildiğini gördük" şeklindeki ifadeleri tam bir tavır ortaya koymaktadır.

"Bizimle Birlikte Yaşayan Hâtıralar"da, beraberlerinde devam etmekte oluşu ile en çok uzamışı olduğu kadar en çok yaşamış da bulunduğumuz zamanı saklayan hâtıralarımızın estetik bir bakışla değerlendirmesine giren A. Ş. Hisar, bu hâtıraların bağlı bulundukları zaman çerçevesinden uzaklaşırken bizim olgunlaşmamızla birlikte yeni mânalar ve zenginlikler kazandığını ince tahlillerle gösterir. Buna göre kendimizle beraber geçmiş zamanlarımız da değişir. Bundan dolayı her çağın hâtıralara ayrı ayrı bakışı ve onları anlayış tarzı vardır. Eserinde tasvir ettiği Boğaziçi'ndeki eski hayatın âdet ve hususiyetlerini takdir edecek olgunluktan uzak kalan gençlik çağında, terbiyesini aldığı alafrangalığın tesirinden kendisini kurtarıp millî değerlerimizi öğretecek bir kılavuz bulamamış olması dolayısıyla o sazlı mehtap âlemlerine sevgisiz, hevessiz ve tenkitçi gözlerle bakarken şimdi o hayatı yüceltip "estetize" edişine, insanın çocukluk devresinde gördüklerinin değer ve mânasını senelerden sonra anlayıp farkedebildiği ve şuur altına giren, habersizce tohum halinde hâfızaya yerleşen hâtıraların bizimle birlikte yaşayıp olgunlaştığı ve billûrlaştığı

cevabını getirir. Ufku çok daha geniş bir medenî sorumluluk görüşüne yükselerek eski Türk cemiyetinin

Boğaziçi'ndeki huzurlu ve güzelliklerle dolu hayatını hâtıraları ile yaşatabilmek için yaptığı işi, insan yaşayışında belirli gelişme ve ilerlemelere bir defa erişildikten sonra hâtıralarının zamanla unutulup hâfızalardan silinmelerine kayıtsız kalmak yerine mâna ve değerlerini anlayıp korumaya çalışmanın bir medeniyet gereği ve gayesi olduğu düşüncesine bağlar.

Abdülhak Şinasi Hisar'ın anlattığı Boğaziçi hayatını mehtaplı geceleri ve mûsiki fasılları ile yaşayanlar, bazılarınca sanıldığı gibi sadece varlıklı ve imtiyazlı bir tabaka değil bütünü ile her sınıftan Boğaziçi halkı ve kısmen de İstanbul insanıdır. Sular üstündeki mûsiki fasıllarının tertipçisi her defasında bir yalı sahibi olurken yazarın belirttiği üzere sınıf ayırımı olmaksızın herkesin birer kayıkla katıldığı büyük mehtap kafilesi masrafsızca meydana gelir; iştirak edenlere herhangi bir maddî külfet getirmeyen bu büyük ve saltanatlı eğlenceden sınıfı ne olursa olsun herkes çok demokratik ve ucuz bir şekilde hissesini alırdı. Bu mehtap kafilesi daima herkesin ortak eseri olurdu.

Millî an'anelerinden haberdar edilmeyen genç nesillerin içinde yetiştikleri medeniyete ihanetle nasıl yabancılaştıklarını belirten, mûsikimizin ikinci millî lisanımız ve mâziden bize miras kalan duyguların bir mahfazası olduğunu ifade eden satırlarında eserin günümüze getirmek istediği mesaj daha da bütünleşmektedir.

A. Ş. Hisar, kendi gençliğinin hâtıra ve intibalarını işlerken eserinde aynı zamanda Boğaziçi mehtap gecelerinin ve mûsiki fasıllarının kapanış devri tarihini de yazmış oluyordu. Eseri ferdî hâtıraları yanında XIX. asrın bitiş yılları ile XX. asrın başında Boğaziçi'nin mehtap âlemlerinde "mehtap" denilen deniz üstünde yüzlerce kayıklık mûsiki alaylarının, bütün halkı ile Boğaziçi örfünün bir tarihidir. Meydana getirdiği eser, üzerlerinden bir kırk sene geçtikten sonraki çağda yalnız o zamanı yaşamış, o mehtapları görmüş olanların hâfızalarında var olan ve kendisinden artık maddî iz kalmamış bir mâziyi tamamıyla unutulmaktan, asıl deyimiyle ölümden kurtarmıştır. İleride Boğaziçi tarihi yazıldığında tarihçinin ortada hemen hemen tek

kaynak olarak Boğaziçi Mehtapları'ndan öğreneceği, o âlemleri yazıya geçirebilmiş biricik şahit sıfatıyla kendisinden nakledeceği çok şey vardır.

A. Ş. Hisar'a kadar şiirimizde ve nesrimizde sadece küçük zikirler ve dağınık temaslar halinde görülebilen, Yahya Kemal, Ruşen Eşref gibi kalemlerde ise ancak makalelik bir çapa yükselebilmiş olan Boğaziçi onun eseriyledir ki beklenmedik bir muhteva genişliği ve muhteşem ifade kudretiyle Türk edebiyatında gerçek yerini bulabilmiştir. Kendisinden öncekilerin Boğaziçi'nde göremedikleri, duysalar bile tam söyleyemedikleri hemen her şeyi eserinde fevkalâde zengin ve seçkin bir üslûpla A. Ş. Hisar ifade sahasına getirebilmiştir.

Bir yalısında doğup büyüdüğü Rumelihisar'ından soyadını dahi aldığı Boğaziçi'ni bütün yönleri ve her türlü güzellikleriyle, en ince nüanslara kadar inen zengin intibalarla yaşadığından A. Ş. Hisar onu dışarıdan ve sonradan görebilmiş olan edebiyatçılardan çok daha iyi tanıma talihine erişmiştir. Herkesten önce kendisiyle aynı çağda, aynı muhit ve aynı dekor içinde o hayatı yaşamış önde gelen kalem sahiplerimiz Boğaziçi'ni anlatmayı ona vergi bir kabiliyet kabul etmişlerdir. Çocukluklarını ve ilk gençlik yıllarını aynı senelerde Boğaziçi'nde geçirmiş Ercümend Ekrem Talu, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Hamdullah Subhi Tanrıöver, Ruşen Eşref Ünaydın, Reşat Nuri Darago gibi yaşıtları, kendilerinin Boğaziçi'nde farkına varamadıklarını, keşfedemediklerini yahut sezip de ifade edemediklerini onun görüp dile getirdiğini belirtirler. Abdülhak Şinasi Hisar, eseriyle Boğaziçi'nin güzelliklerini görmeyi ve hayatını yaşamayı öğreten müstesna bir sanatkâr olarak selâmlanır.

Bu büyük hâtıralar sanatkârı, başkalarında bir paragraflık yer alabilecek yahut en genişinde birkaç sayfada tükenebilecek mehtap gibi bir konuyu Boğaziçi Mehtapları'nda şaşırtıcı bir görüş, duyuş, kültür, tahlil ve ifade zenginliğiyle kitap hacminde bir dolgunluk ve işlenmişliğe yükseltmiştir. Onun kitabı Boğaziçi'ni mehtabı ile iç içe, böyle sayfalar boyunca anlatan, Boğaziçi'nin hayatını ve güzelliklerini bir görünüşler ve duyuşlar silsilesi halinde mehtabın etrafında toplayan ve örneği önceden tasavvur edilemeyecek bir eser olarak edebiyatımızda kendi başına bir fasıl teşkil etmektedir.

Bütün kitap, mehtap üzerinde devamlı gelişen, zenginleşen, yeni unsurlar alarak yürüyen varyasyonlardan örülmüştür. Önce söylediklerini tekrara düşmeden, her defasında mehtabı bir başka görünüş ve duyuşla tasvir eden, değişik değişik izlenimlerle ifadeye getiren eserde hayrete düşürücü bir anlatma serveti vardır. Nüansları yakalama ustası bir üslûpçu elinde en ifadeye gelmez duyguları en ince ve kaçıcı gözlemlere bağlayan, dokunduğu şeyleri alelâdeliklerinden çıkarıp bir şiir ve rüya haline çeviriveren, kelimelerin beklenmedik karşılaşma ve buluşmaları ile yeni ifade imkânları peşinde bir nesir sanatı ortaya koyan Boğaziçi Mehtapları, Türkçe'nin kendisinde eriştiği estetik değerler itibariyle de takdir konusu olmuş hususi bir ehemmiyete sahiptir.

Boğaziçi Mehtapları, mehtap temini, bu konuyu geliştiren ince tahlilleri, orijinal dikkatleri ve şiirleştiren üslûp örgüsüyle, çok dolgun kitap hacmine çıkarmış zengin ve geniş bir çerçeve içinde işleyen eser olmak bakımından yalnız Türk edebiyatı için değil dünya edebiyatında da eşine kolay rastlanamayacak müstesna bir örnek olmak imtiyazını taşımaktadır. Bir pasaj olmaktan çok öteye varıp mehtap ve onunla ilgili duyguları Boğaziçi Mehtapları derecesinde zenginlikle vermiş başka bir örnek aranacak olduğunda onun dünya edebiyatında bile nâdir ve pek seçkin bir yere sahip olduğu anlaşılır.

Eskiden olsa kendisine kolaylıkla "mehtabnâme" denilebilecek eseri, bir fantezi gibi gözükse de "Mehtabnâme-i Osmânî der Belde-i İstanbul", "Mehtabnâme-i İstanbul fî Belde-i Tayyibe-i Boğaziçi", "Mehtabnâme-i Türkî an Konstantiniyye" gibi adlar altında düşünmek onun bizim için söylediklerini ve yaptığı işi anlamaya yardım edecektir.

Boğaziçi Mehtapları daha tefrika halinde yayımlanmaktayken (1942), destanlaştırdığı Boğaziçi geceleri ve mehtap âlemlerini kendisiyle aynı devir ve muhitte yaşamış Ercümend Ekrem Talu'dan başlayarak aynı tecrübe ve hâtıraların sahibi olmuş kalemlerin yanı sıra günün öteki edebiyatçılarınca da bir sürpriz, bir deha eseri, Türk nesrinde bir zafer gibi karşılanarak pek yaygın bir ilgi ve sevginin merkezi haline gelivermişti. Bu takdir dalgası eserin ikinci basılışında da devam etmiş, ilk çıktığında onun için yazı yazmış olanlar ikinci basımında tekrar ona dönmek ihtiyacını hissederek onu yeniden ele alan yazılar yazmaktan kendilerini

alamamışlardır. Ondan birkaç yıl önce hakkındaki makalelerini topladığı Boğaziçi Yakından

adlı kitabı ile (1938) edebiyatımızda İstanbul'un bu müstesna köşesini başlı başına bir konu yapar şekilde işlemekle ilk istisnayı getirmiş olan Ruşen Eşref onu tarzında ilk ve tek eser olarak selâmlarken fetihten bu yana 500 senelik edebiyatımızda Boğaziçi'nin tam ve hakiki ilk ifadecisi sayılmış (E. E. Talu), edebiyatımızın aynasına Boğaziçi'nin ilk defa onunla aksettiği söylenilmiş (Y. K. Karaosmanoğlu), Boğaziçi'ni eski âlemleri, mehtapları ve yaşayışı ile ebedîleştirdiği kadar kendisinin de ölümsüzleşen bir eser olduğundan bahsedilmiştir. İmajları, tasvirleri ve üslûbunun şiirle bürülü yapısı, eserden söz açan hemen herkesi, onun havasına uyarak kalemlerini yalın tahliller ve açıklamalardan çok hakkında onun imajları ile bir şiir ve rüya edebiyatı yapmaya kaydırmıştır. Kendisini A. Ş. Hisar gibi yüksek bir sanat ve heyecanla ifade edecek bir şairini bulduğu için Boğaziçi ve onun geçmişi de ayrıca talihli sayılmıştır.

Boğaziçi Mehtapları, dilimizin lugatının daralıp ifade zenginliklerinin budandığı bir erozyona sürükleniş çağının eşiğinde, Ahmed Hamdi Tanpınar'ın kısa bir ara ile kendisini takip edecek Beş Şehir'i ile birlikte derlediği son ifade nimetleriyle Türk dili için bir rahmet gibi gelmiştir. A. Ş. Hisar'ın, alelâde bir lisanla anlatmak mümkün olamayacak Boğaziçi'nin güzellik ve özelliklerini mûsikisi ve kendisine mahsus kültürü içinde dile ve ifadeye aksettirmeye çalışan eseri, üzerinde durduğu konuya uygun ve onu bütün nüansları ile karşılayabilen bir Türkçe'yi bulmak gibi bir seçkinliğe de erişmiştir.

A. Ş. Hisar'ın okuyucusundan belirli bir edebiyat ve dil seviyesi isteyen eseri yayın sahasına önce büyük bir kısmını veren yirmi bir parçalık bir tefrika olarak çıkmış (Varlık, nr. 199, 15 İkinciteşrin 1941-nr. 230, 1 Şubat 1943), tefrikanın bittiği 1943 Şubatında hemen kitap halinde basılmıştır. 1956 yılı Ağustosunda neşredilen, metin üzerinde rötüşler yürütülmüş ikinci baskısından sonra da günümüze kadar yeni baskıları yapılmıştır.

Eser hakkında yazılmış birçok yazıdan bazıları şunlardır: Ercümend Ekrem Talu, "Boğaziçi Mehtapları Dolayısiyle Abdülhak Şinasi Hisar'a Mektup" (Varlık, XII, nr. 207, 15 Şubat 1942, s. 354-355); Mustafa Şekip Tunç,

“Boğaziçi Mehtapları”, Cumhuriyet, nr. 6643, 14 Şubat 1943; a.mlf., “Hâtıralar Âlemi ve Onun Bir Virtüozu”, TY, nr. 268 (Mayıs 1957), s. 801-803; “Boğaziçi Mehtapları”, Ulus, 28 Şubat 1943; Yaşar Nabi, “Boğaziçi Mehtapları”, Vatan, nr. 814, 1 Mart 1943; Reşat Nuri Darago, “Boğaziçi’nin Destanı”, Vakit, nr. 9007, 15 Mart 1943; a.mlf., “Geçen Zamanların Toplandığı İklim”, 20. Asır, nr. 207, 2 Ağustos 1956, s. 23; Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, “Boğaziçi Mehtapları”, Yeni Adam, nr. 430, 25 Mart 1943, s. 2; Fazıl Ahmet Aykaç, “Boğaziçi Mehtapları”, Ulus, 6 Nisan 1943; Ahmet Hamdi Tanpınar, “Boğaziçi Mehtapları”, Ülkü (yeni seri), nr. 39, 1 Mayıs 1943, s. 15-16; Cevdet Kudret, “Boğaziçi Mehtapları”, 7 Gün, nr. 531, 10 Mayıs 1943, s. 4; Halûk Y. Şehsüvaroğlu, “Abdülhak Şinasi’nin Boğaziçi Mektupları”, Tasviri Efkâr, 14 Mayıs 1943; Rüştü Şardağ, “Boğaziçi Mehtapları Dolayısiyle”, Varlık, XIII, nr. 237, 15 Mayıs 1943, s. 429-430; Hamdullah Suphi Tanrıöver, “Boğaziçi Mehtapları”, Akşam, nr. 8854, 15 Haziran 1943; Nahid Sırrı Örik, “Boğaziçi Mehtapları İçin”, Tanin, 22 Eylül 1943; Yakup Kadri Karaosmanoğlu, “Abdülhak Şinasi Hisar’ın ‘Boğaziçi Mehtapları”‘, Ulus, 1 Sonkânun 1944; Ziya Osman Saba, “Boğaziçi Mehtapları”, Vakit (edebî ilâve), 1 Şubat 1944; Selâhattin Batu, “Boğaziçi Mehtapları”, Ulus, 28 Ağustos 1944; Ruşen Eşref Ünaydın, “Abdülhak Şinasi Hisar ve Boğaziçi Mehtapları”, İstanbul Dergisi, II, nr. 4, Nisan 1955, s. 14-20; Fahri Celal, “Boğaziçi mehtabları”, Cumhuriyet, 22 Mayıs 1956; Şevket Rado, “Zaman İçinde Uzaklaşan Bir Kuyruklu Yıldız”, Akşam, nr. 13.607, 31 Ağustos 1956.

Bunlardan başka hakkında müstakil ansiklopedi maddeleri de yazılmıştır (İstanbul Ansiklopedisi, V, 1961, s. 2877-2882; Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, I, 1976, s. 455-456).

Yazarın sağlığında “Moonlight on the Bosphorus” adıyla Amerika’da bir vakıf tarafından basılması düşünülen İngilizce tercümesi gerçekleşmemiştir. Eserin “Boğaziçi Medeniyeti” adlı kısmından iki parça “Lob des Bosporus” ve “Tageslauf am Bosporus” adı altında ve kitabı tanıtan bir girişle Almanca’ya tercüme edilmiştir (Friedrich Freiherrn von Rummel, “Abdülhak Şinasi Hisar’s ‘Vollmondnächte am Bosporus”‘, Serta Monacensia [Festschrift Babinger], Leiden 1952, s. 136-149).

BİBLİYOGRAFYA

Ömer Faruk Akün

BOĞAZKESEN KALESİ

(bk. RUMELİHİSARI).

BOĞAZKÖPRÜ

Sivas yakınında XVI. yüzyıla (?) ait köprü.

Sivas'ın 10 km. kadar doğusunda Kızılırmak üzerindedir. Yaptıran kişi ve yapım tarihi hakkında açık bilgi bulunmayan köprünün bazı kaynaklarda Ortaçağ'a ait olduğu söylenmekte ise de eser üzerinde yapılan yeni bir araştırma, kitâbesinden 1525 yılında inşa edildiğinin anlaşıldığını haber vermektedir (Tunç, s. 34-36). Bir taşı üzerinde görülen Eustatheos adıyla 1910 rakamından, bu tarihte bir Rum usta veya kalfa tarafından tamir edildiği sanılmaktadır.

Köprünün uzunluğu 102 m., genişliği 4,45 metredir. Kesme taştan inşa edilmiş olup muntazam yontulmuş korkuluklar ve sivri kemerli altı göze sahiptir. En geniş kemer açıklığı 9 m. kadardır. Kemerlerin aralarındaki ayaklarda menba tarafında üçgen sel yaranlar vardır ve bunlar mansap tarafında yarım yuvarlaktır. Köprünün Karayün istikametindeki ucunda yine muntazam kesme taşlardan yapılmış küçük bir oda bulunmaktadır. Odanın, kitâbenin de üzerinde yer aldığı yayvan kemerli girişi itinalı bir işçilikle yapılmış ve sade bir silme ile çerçevelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Max van Berchem – Halil Edhem, Materiaux pour un corpus inscriptionum Arabicarum III: Asie Mineure, Kahire 1910, s. 1, not 1, 1v. VII; A. Gabriel, Monuments Turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, 165; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 68, rs. 39; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 34-36.

Semavi Eyice

BOĞAZLAR MESELESİ

İstanbul ve Çanakkale boğazlarından geçecek yabancı gemilerin uymakla yükümlü oldukları hukuk dolayısıyla çeşitli dönemlerde diplomasi alanında ortaya çıkan anlaşmazlık.

Asya'yı Avrupa'ya ve Karadeniz'i Akdeniz'e bağlayan Boğazlar iktisadî, askerî ve siyasî önemleri dolayısıyla tarih boyunca pek çok devletin ilgisini çekmiş ve devamlı surette mücadele konusu olmuştur. Romalılar'ın hâkimiyetine girdiği milâttan önce III. yüzyıla kadar Truvalılar, Atinalılar, Ispartalılar ve İranlılar; Roma İmparatoru Konstantin'in kendi adı ile anılacak eski Bizantion'u merkez yapmasından (m.s. 300), bilhassa Bizans İmparatorluğu'nun kurulmasından sonra da sırasıyla Hunlar, Avarlar, İranlılar ve Araplar İstanbul'u almak ve Boğazlar'a hâkim olmak için birbirleriyle mücadele ettiler. XIII. yüzyıl sonlarında Boğazlar'a yakın mesafede kurulan Osmanlı Devleti de bu mücadeleye katılarak daha önce pek çok devletin başaramadığı bir işi gerçekleştirdi. 1353'te Çanakkale Boğazı'nı aşıp Rumeli'ye ayak basan Osmanlılar XIV. yüzyıl sonlarında Marmara denizinin büyük kısmına hâkim oldular. Nihayet 29 Mayıs 1453'te İstanbul'un fethiyle Bizans ortadan kaldırılarak Boğazlar'ın hâkimiyeti tamamen Osmanlı Türkleri'ne geçti. Fâtih Sultan Mehmed Kilitbahir ve Seddülbahir mevkilerine kaleler, Çanakkale Boğazı ağzında bulunan Bozcaada'ya bir hisar inşa ettirerek Çanakkale Boğazı'nı tahkim etti.

Karadeniz sahilleri ve özellikle Kırım Hanlığı'nın Osmanlı siyasî bünyesi içine alınması ile Karadeniz yabancı gemilerin serbestçe dolaşmalarına kapalı bir Osmanlı iç denizi (Mare Clausum) haline geldi. Boğazlar'dan geçiş ve Karadeniz'de ticaret yapabilme, ancak Osmanlı Devleti'nin ilgili devletlere verdiği hususi imtiyazlarla (ahidnâme=kapitülasyon) tanzim edilir oldu. Boğazlar'ın kesin olarak Türk hâkimiyeti altında bulunduğu bu uzun devir, Rusya'nın zamanla kuvvetlenip Karadeniz sahillerine erişme teşebbüsünde bulunmasına kadar (1695-1696) ciddi bir tehlike ve tehditten uzak bir şekilde devam etti. İstanbul Antlaşması (3 Temmuz 1700) ile Azak Kalesi ve civarı Ruslar'a bırakıldı ve Rus gemilerine Azak denizinde sefer yapma hakkı tanındı. 1711'de Prut'ta büyük bir yenilgiye uğrayan Rusya

1713 tarihli Edirne Antlaşması ile Azak'ı tekrar Osmanlı Devleti'ne iade etti. Böylece Karadeniz bir Türk gölü olma vasfını korumayı sürdürdü. Ruslar 1736'da savaş ilân etmeden Azak Kalesi'ni kuşattılar. Avusturya yanında Rusya'ya karşı da sürdürülen savaşta Azak Kalesi'ni tekrar ele geçiren Rusya, 1739 Belgrat Antlaşması ile bu kalenin yıkılması ve kalenin yer aldığı bölgenin her iki devlet tarafından boşaltılması esasına dayanan bir antlaşma yapmaya razı oldu, dolayısıyla Rusya tekrar Azak denizi ve Karadeniz'den de uzak durmak mecburiyetinde bırakıldı. 1768'de başlayan Osmanlı-Rus savaşının ağır bir mağlûbiyet ile bitmesi üzerine imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması (21 Temmuz 1774) gereğince ilk defa Karadeniz'e çıkmaya ve serbestçe ticaret yapmaya muvaffak olan Rusya'ya diğer devletlere tanındığı gibi Boğazlar'dan ticarî geçiş hakkı verilmek zorunda kalındı. Böylece II. Bayezid zamanından beri süregelen ve üç yüzyıl kadar bir Türk gölü olarak kalan Karadeniz bu özelliğini kaybetmeye ve Boğazlar artık devletlerarası hukukun konusu olmaya başladı.

Bununla beraber Boğazlar'dan yabancı savaş gemilerinin geçiş yasağı sürmekte idi. Ancak Temmuz 1798'de Mısır'ı işgal eden Fransa'ya karşı askerî tedbirler almak zorunda kalınması üzerine Osmanlı Devleti'nin Rusya (23 Aralık 1798) ve İngiltere (5 Ocak 1799) ile birer ittifak yapmasıyla bu konuda ilk taviz verilmiş oldu. İttifak gereğince Rus savaş gemileri ilk defa Boğazlar'dan serbestçe geçti ve Akdeniz'e açılarak Fransa'ya karşı girişilen ortak askerî operasyona katıldı. Böylece Rusya tarihî hedeflerinden en önemlisine geçici dahi olsa ulaşmış oldu. Ruslar, sekiz yıl süreli olan bu antlaşma ile kendilerine tanınmış bulunan Boğazlar'dan geçme hakkını Osmanlı Devleti'nin sıkışık ve zayıf durumlarından faydalanarak kalıcı bir şekle sokmak arzusuna düştüler. Nitekim Fransa'nın Mısır'dan ve Adriyatik adalarından çoktan atılmış olmasına rağmen bu antlaşmayı bitiş tarihi olan 1805'te tekrar yeniletmeyi başardılar. Fakat bu antlaşma 1806'da yeni bir Rus-Osmanlı savaşının çıkması ile yürürlükten kalktı. Napolyon'un Tilsit ve Erfürt'te Rus çarı ile Osmanlı Devleti'nin taksimi konusunda konuşmalar yaptığını öğrenen Osmanlı hükümeti İngiltere ile 5 Ocak 1809'da Kal'a-i Sultâniyye (Çanakkale) Antlaşması'nı imzaladı. Antlaşmanın Boğazlar meselesi tarihinin önemli bir merhalesini teşkil eden 11. maddesi ile barış zamanında Boğazlar'ın yabancı savaş gemilerine kapalılığı ve bu hususun Osmanlı Devleti'nin eskiden beri benimsediği önemli bir kaidesi olduğu İngiltere'ye

kabul ettirildi. Bu durumda devlet hiçbir yabancı devletin savaş gemilerine Boğazlar'ı açmamayı taahhüt etmekteydi ki bu madde ile devletin kendisi de o ana kadar hükümranlık hakkı gereği müstakil olarak ortaya koyup uyguladığı bir kaideyi diğer devletler hakkında da geçerli kılmayı tekeffül etmekteydi. Böylece Osmanlı Devleti'nin dâhilî hukukuna ait olan "Boğazlar'ın kapalılığı" prensibi devletlerarası bir vesikada yer almakta ve devletin açma veya kapaması hakkındaki mutlak üstünlük ve tasarruf yetkisi sınırlandırılmış olmaktaydı. Bu yüzden 1809 antlaşması, Boğazlar'da bir devletlerarası müdahiller uygulamasına yol açacak olan 1841 Londra Antlaşması'nın da ilk nüvesi sayıldı.

Boğazlar'dan ticarî amaçla geçiş ve Karadeniz'de serbest ticaret hakkı, Rusya ile yapılan Akkirman Antlaşması'nda da (7 Ekim 1826) teyit edildi. Barış zamanında Boğazlar'dan ticarî geçiş yanında, Karadeniz'in bütün yabancı devletlerin ticaret gemilerine açılması ise Edirne Antlaşması'ndan (14 Eylül 1829) sonra gerçekleşti. Böylece, Karadeniz bir Türk denizi olmaktan çıktı. Osmanlı Devleti'nin zayıf durumundan istifade ile Boğazlar üzerinde üstünlük sağlamak ve söz sahibi olmak imkânını verebilecek her fırsatı değerlendirmeye çalışan Rusya, Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın isyanı ile gelişen "Mısır meselesi"ni kendi hedefleri doğrultusunda en iyi şekilde kullanmasını bildi. Osmanlı Devleti'nin, Mısır kuvvetlerinin Kütahya'ya kadar ilerlemesi ile düştüğü çaresizliğe, biraz da mecburi hale getirdiği yardım teklifi ile mukabele eden Rusya, İstanbul Boğazı'ndan içeri sokup Beykoz'a çıkarttığı kuvvetleri ve demirlediği filosu ile kendisini ikinci defa zoraki bir müttefik olarak kabul ettirdi. Rusya'nın İstanbul Boğazı'ndan geçerek Osmanlı Devleti'nin yardımına koşması ve Boğazlar'ın sahibi üzerinde müstesna bir nüfuz peyda etmesi, özellikle Mısır valisinin ileri harekâtının önlenmesini ve dolayısıyla İngiltere'nin Osmanlı Devleti'nin o andaki kritik durumuyla nihayet âcilen ilgilenmesini sağladı. Bunun neticesinde Mısır valisi ile Kütahya uzlaşması meydana getirilebildi (6 Mayıs 1833) ve devleti tehdit

eden tehlike geçici olarak bertaraf edilmiş oldu.

İstanbul Boğazı'nda üstlenen Rus kuvvetlerinin geriye çekilmelerinin sağlanması ise, ancak Hünkâr İskelesi (Beykoz) Antlaşması'ndan sonra mümkün olabildi (8 Temmuz 1833). Sekiz yıl vadeli olan bu önemli

antlaşma, genel olarak tarafların tehlike ânında birbirlerinin yardımına koşmalarını emretmekte, ancak antlaşmanın gizli maddesiyle Osmanlı Devleti'nin böyle bir yardımı, Çanakkale Boğazı'nı Rusya'nın güvenliğini tehdit eden bir donanmaya ve genel olarak diğer devletlerin bütün savaş gemilerine kapatarak yapması kararlaştırılmaktaydı. Böylece Rusya Boğazlar'dan gelecek bir tehlikeye karşı korunmakta, ancak antlaşmada açıkça ifade edilmemekle beraber lüzum gördüğünde bu hakkı kullanmayı hukuken kendinde görebilecek bir hale gelmekte ve Boğazlar'ın kontrolünde söz sahibi olmaktaydı. Bu yüzden Avrupa devletleri Hünkâr İskelesi Antlaşması'nı büyük bir heyecan ve tepkiyle karşılamışlar ve Mısır meselesinin hallinden sonra Rusya'yı sekiz yıllık süre sonunda Boğazlar üzerindeki tek taraflı olan bu üstün durumundan vazgeçirerek 1841'de yeni bir uygulamaya gidilmesini kabul ettirmişlerdir.

1839'da Mısır meselesinin tekrar silâhlı bir hesaplaşmaya dönüşmesi, Osmanlı ordusunun Nizip'te Mısır kuvvetlerine karşı mağlûp olması ve Mehmed Ali Paşa'ya İstanbul yolunun tekrar açılması, Rusya'nın Hünkâr İskelesi Antlaşması gereği Boğazlar'a inerek Osmanlı Devleti'ni koruma hakkını kullanmaya kalkışmasını da beraberinde getirmekteydi. Buna meydan vermemek için İngiltere'nin Osmanlı Devleti ile yakın ilişki ve dayanışması sonucu, Londra'da diğer büyük Avrupa devletlerinin de mutabakatının sağlanmasıyla, Mehmed Ali Paşa'yı sadece Mısır'la yetinmek zorunda bırakacak yeni bir çözüm getirildi (15 Temmuz 1840, Londra Antlaşması). Antlaşma, Mehmed Ali Paşa'nın İstanbul'a yürümesi halinde imzacı devletlerin Boğazlar'ı savunmak için kuvvet göndermelerini öngörüyordu. Bu istisnaî durum dışında ve genel olarak Boğazlar'ın barış zamanında bütün yabancı savaş gemilerine kapalı tutulması hususu, Osmanlı Devleti'nin "eski bir kaidesi" olarak tekrar tesbit ediliyordu. Böylece Hünkâr İskelesi Antlaşması ile Rusya'nın tek taraflı olarak sahip olduğu üstün duruma, aynı hakkın bütün diğer imzacı devletlere teşmil edilmesi ile son verilmiş ve Boğazlar'ın durumunu müstakil olarak ele alacak 1841 Londra Boğazlar Antlaşması'na giden yol da açılmış olmaktaydı.

Mısır meselesi halledildikten sonra Londra'da toplanan İngiltere, Fransa, Rusya, Avusturya ve Prusya temsilcileri, Çanakkale ve Karadeniz boğazları konusunda Osmanlı Devleti ile genel bir antlaşma imzaladılar (13 Temmuz

1841, Londra Boğazlar Antlaşması). Antlaşmanın ilk maddesi, Mısır meselesiyle ilgili 1840 tarihli antlaşmada yer alan 4. maddeyi hemen aynen tekrarlamakta, dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin barış zamanında Boğazlar'ı yabancı savaş gemilerine kapalı tutacağı ve bunun devletin eski bir kaidesi olduğu hususuna yer vermekteydi. Ancak aynı maddede yer alan ve beş büyük Avrupa devletinin Bâbıâli'nin bu hakkına saygı göstererek onun bu sözü geçen kaide ve usulüne göre hareket etmeyi taahhüt edeceklerine dair olan ifade, bu maddeyi fevkalâde önemli bir anlam zenginliğine kavuşturmaktaydı. Zira bu ifadede gerçekte, Boğazlar'ın kapalılığı ile ilgili kaidenin herhangi bir devletin menfaati uğruna bozulup ihlâl edilemeyeceğine dair Osmanlı Devleti'nin kesin bir taahhüdü gizlenmiş bulunuyordu. Diğer bir ifadeyle devlet artık eskisi gibi gelişigüzel ve istediğinde Boğazlar'ı açmaya veya herhangi bir devlet lehinde kapalı tutmaya muktedir olamayacaktı. Çünkü bu tek madde ile Boğazlar'ın kapalılığı kaidesi bundan sonra artık devletlerarası bir zemine oturtulmuş oluyordu ki bu husus anlaşmayı daha öncekilerden ayıran en önemli nokta idi. Böylece Boğazlar'dan geçiş sadece Osmanlı hukuk kuralları veya Osmanlı Devleti ile diğer devletler arasında yapılan ikili antlaşmalarla düzenlenmesi safhasından çıkmakta ve uygulanması günümüze kadar gelecek olan devletlerarası bir düzenleme esasına geçilmekteydi. Padişah eskiden olduğu gibi dost devlet elçilerinin muhabere hizmetinde bulunacak olan hafif savaş gemilerine özel fermanlarla Boğazlar'dan geçiş hakkı verebilecekti.

Boğazlar'ın bu statüsü 1853 yılına kadar sürdü. Bu tarihte Rusya'nın Osmanlı Devleti'ni parçalamak amacıyla başlattığı Kırım Savaşı sırasında Fransız ve İngiliz donanmaları Osmanlılar'a yardım maksadıyla Boğazlar'ı geçti. Müttefik kuvvetlerin Kırım'a yaptıkları çıkartmadan sonra Rus ordusunun yenilmesi üzerine Rusya barış istedi. Osmanlı Devleti, İngiltere, Fransa, Piyemonte ve Rusya'dan başka Avusturya ve Prusya'nın katılmasıyla 30 Mart 1856'da Paris Muahedesi imzalandı. Buna göre 1841 Londra Antlaşması'yla Boğazlar hakkında kabul edilmiş olan hükümler aynen tekrarlandı. Ayrıca Karadeniz tarafsız hale getirilecek, bütün milletlerin ticaret gemilerine açık fakat savaş gemilerine kapalı olacaktı. Osmanlı Devleti'yle Rusya'nın Karadeniz kıyılarında tersane ve donanma bulundurmaları yasaklanacaktı. İki devlet kıyılarında güvenliği sağlamak üzere bulundurmak zorunda oldukları hafif savaş gemilerinin sayılarını

aralarında imzalayacakları özel antlaşma ile belirleyecek ve bu antlaşma Paris Antlaşması'nın bir bölümü olarak ona eklenecekti. 1841 Londra Boğazlar Sözleşmesi ile Osmanlı Devleti'nin barış zamanında Boğazlar'dan savaş gemilerinin geçişine izin vermemesi prensibi, 1856 Paris Antlaşması'yla savaş zamanına da teşmil edilerek Osmanlı Devleti'nin hükümranlık hakları biraz daha kısıtlandı. Ancak eskiden olduğu gibi elçiliklere bağlı küçük savaş gemileri ve bu antlaşma ile antlaşmaya imza koyan devletlerin Tuna nehri ağzında bulunduracakları ikişer küçük savaş gemisi padişahın izniyle Boğazlar'dan geçebilecekti.

Fakat Boğazlar ve Karadeniz'le ilgili hükümler Rusya'yı tatmin etmedi. Antlaşma Rusya'nın Karadeniz hâkimiyetine son verdiği için Rusya Karadeniz'in tarafsızlığından kurtulmak için fırsat kollamaya başladı. 1870'te Alman-Fransız savaşıyla bozulan Avrupa siyasî durumundan faydalanan Rusya tek taraflı olarak Paris Antlaşması'nın Karadeniz ile ilgili hükümlerini tanımadığını ilân etti (31 Ekim 1870). Almanya'nın Rusya'yı desteklemesi üzerine Ruslar'a karşı savaşı göze alamayan Âlî Paşa İngiliz siyasetine dayanmayı tercih etti. İngiltere'nin davetiyle, Londra'da Türkiye, Almanya, Avusturya, İngiltere, Fransa, İtalya ve Rusya'nın katılmalarıyla bir konferans toplandı (17 Ocak 1871). İmzalanan dokuz maddelik Londra Antlaşması (13 Mart 1871) ile Karadeniz'in tarafsızlığı kaldırıldı. Aynı zamanda Türkiye'ye Boğazlar'ı barış zamanında kapalı tutmak mecburiyetini yükleyen madde de iptal edildi. Böylece Bâbıâli'nin lüzum gördüğü zaman dost ve müttefik donanmalarını içeri almakta serbest bırakılması, Türkiye için çok önemli bir taviz ve Rusya için de yeni bir tehdit unsuru oldu.

Rusya, 93 Harbi adı verilen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda büyük bir yenilgiye uğrayan Osmanlı Devleti'nden Boğazlar konusunda bazı tavizler koparmak istediyse de İngiltere'nin ciddi tehditleri karşısında kaldı. Berlin Antlaşması (13 Temmuz 1878) Boğazlar'ın hukukî durumunu değiştirmeden sadece 13 Mart 1871 Londra Antlaşması hükümlerinin yürürlükte olduğunu teyit etmekle yetindi. Boğazlar'ın bu hukukî durumu, uygulamada zamanla çıkan bazı görüşlere rağmen, Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girişine kadar (29 Ekim 1914) aynen muhafaza edildi.

Rusya I. Dünya Savaşı'nın başlangıcında Boğazlar konusunda bir yandan

müttefikleri İngiltere ve Fransa nezdinde zemin yoklarken bir yandan da Boğazlar'ın kendisine verilmesi şartıyla Almanya ile anlaşma yollarını araştırıyordu. İngiltere Boğazlar meselesinin Rusya'nın yararına çözüleceğini bildirmekle birlikte bu çözümün kesin şeklini Almanya'nın yenilgisinden sonraya bırakmak istiyordu. Çünkü İngiltere Rusya'nın Boğazlar'ı ele geçirince Almanya ile anlaşıp savaştan çekilmesinden korkuyordu. Fransa ise Suriye ve Filistin üzerindeki isteklerini belirtmiş ve Rusya da bunu kabul etmişti.

Müttefikler kendileri Çanakkale'yi zorlarken Rusya'nın da filosu ile İstanbul Boğazı'na girmeye çalışmasını teklif ettiler. Rusya, donanmasının yetersizliğini ileri sürerek buna katılmadı. Fakat İngiltere ve Fransa'nın Boğazlar'ı ele geçirmelerini de kendisi için tehlikeli bulduğundan 4 Mart 1915'te İngiltere ve Fransa'ya verdiği notalarla İstanbul şehri, Boğazlar, Marmara'nın batı kıyıları ve Midye-Enez çizgisine kadar Güney Trakya, Sakarya nehri ile İzmit körfezi arasında daha sonra belirlenecek sınıra kadarki topraklarla Marmara denizindeki adaların kendisine verilmesini istedi. Rusya'nın bu baskısı müttefiklerin hoşuna gitmemekle birlikte İngiltere 12 Mart'ta, Fransa da 10 Nisan'da Rusya'ya verdikleri notalarla Rusya'nın isteklerini kabul ettiklerini bildirmek zorunda kaldılar. Böylece Rusya kâğıt üzerinde de olsa nihayet Boğazlar üzerindeki tarihî emellerini Fransa ve İngiltere'ye kabul ettirmiş oldu. Ancak müttefiklerin 1915 başlarındaki Çanakkale saldırılarının hezimetle sonuçlanması, 1917'de iç karışıklığı had safhaya varan Rusya'da ihtilâl çıkması, çarlığın çökmesi ve Brest Litowsk Antlaşması'yla (3 Mart 1918) Rusya'nın savaştan çekilmesi, Boğazlar üzerindeki Rus emellerinin gerçekleşmesine engel oldu.

Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'nı yenilgiyle kapattığını belgeleyen Mondros Mütarekesi (30 Ekim 1918), Çanakkale ve Karadeniz boğazlarının açılmasını, Karadeniz'e serbestçe geçilebilmesini ve Boğazlar'daki mevcut istihkâmların müttefiklerce işgalini öngörmekteydi. Sevr Antlaşması'nın (20 Ağustos 1920) Boğazlar'la ilgili maddeleri ise Boğazlar'ı milletlerarası bir statüye sokmaktaydı. Buna göre Marmara dahil Çanakkale ve İstanbul boğazlarından geçiş savaşta bayrak farkı gözetilmeksizin her türlü savaş ve ticaret gemilerine açık bulundurulacaktı. Bu işlerin görülmesi ve Boğazlar'ın kontrolü geniş yetkilerle donatılmış devletlerarası bir komisyona havale edilmekte, Boğazlar'ın her iki yakası silâhsızlandırılmış

bölgeler haline getirilmekteydi. Bununla beraber Fransa, İngiltere ve İtalya bu bölgelerde asker bulundurabilecekti. Sevr Antlaşması Osmanlı Devleti'ni parçalamakta ve Boğazlar üzerindeki Türk hâkimiyetine son vermekte, aynı zamanda İstanbul'a da el koymakta ve burada padişah ve hükümetine ancak galip devletlerin arzu ettiği müddetçe barınabilme imkânı tanımaktaydı.

Türk İstiklâl Savaşı sonunda imzalanan Lozan Antlaşması (24 Temmuz 1923) ve yeni Türkiye devletinin müstakil bir siyasî güç olarak tanınması, tabii olarak Boğazlar'daki durumun da yeni bir şekle sokulmasını kaçınılmaz kılmaktaydı. Antlaşmanın 33. maddesiyle antlaşmayı imzalayan devletler Boğazlar'dan geçişin serbest olduğunu ve bu hususun imzalanacak özel bir sözleşmenin hükümlerinde ayrıntılı olarak tesbit edileceğini kabul ettiler. Lozan ile aynı anda imzalanan ve "Boğazlar'ın Tâbi Olacağı Usul Hakkında Mukavelenâme" adını taşıyan bu belgede imza sahibi devletler (İngiltere, Bulgaristan, Yunanistan, Fransa, İtalya, Romanya, Sırp-Hırvat-Sloven Devleti, Rusya, Japonya ve Türkiye), her iki boğazdan ve Marmara'dan savaş ve barış zamanında her türlü geçişin serbest olacağını öngörmekteydiler. Mukavelenâmenin ikinci maddesi gereğince bu geçişlerin esasları ayrı bir ekte tesbit edildi.

Buna göre ticaret gemileri barış zamanında bayrağı ve yükü ne olursa olsun gece ve gündüz Boğazlar'dan tamamen serbest bir şekilde ve kılavuz almak mecburiyetinde olmadan geçebileceklerdi. Türkiye'nin tarafsız olduğu bir savaşta Boğazlar'dan geçiş tamamen barış zamanı için öngörülmüş şartlara göre yapılacaktı. Türkiye'nin dahil olduğu bir savaşta Boğazlar'dan tarafsız gemiler, kaçak ve yasaklanmış mal ve düşman asker ve tebaası taşımamak kaydıyla serbestçe geçebilecek, Türkiye bu gemileri kontrol etme ve tarafsız gemilerin geçişini engellememek şartıyla düşman gemileri hakkında devletler hukukunun kabul ettiği tedbirleri alma hakkına sahip olacaktı. Barış zamanında hangi devlete ait olursa olsun bütün savaş gemileri de gece ve gündüz geçme hakkına sahipti. Karadeniz'e geçecek savaş gemilerinin âzami kuvveti, bu denizde kıyısı bulunan devletlerden donanması en kuvvetli olanın deniz gücünden daha fazla olmayacaktı. Bununla beraber devletlerin her biri gerek gördüklerinde 10.000 tonilatoyu geçmeyen en çok üç gemisini Karadeniz'e geçirebilme hakkına sahip olacak ve Türkiye Boğazlar'dan geçen gemilerin miktarı konusunda hiçbir sorumluluk

taşımayacaktı. Türkiye’nin tarafsız olduğu bir savaşta bütün savaş gemilerine barış zamanı için öngörülen şartlar uygulanacaktı. Türkiye’nin dahil olduğu bir savaşta tarafsız ülke gemileri barış zamanındaki muameleye tâbi olacaklar ve bu gibi gemilerin geçişi alınan savaş tedbirleri sebebiyle güçleştirilmeyecekti. Ayrıca Boğazlar Sözleşmesi’ne göre, Boğazlar’dan serbest geçişin güvenliğini sağlamak amacıyla, Çanakkale ve İstanbul boğazlarının her iki kıyısı ile Marmara denizindeki adalar askerden arındırılmış hale getirildi ve bu bölgelerde tahkimat yapmak ve asker bulundurmak yasaklandı. Buna karşılık bölgenin herhangi bir saldırıya karşı güvenliği de sözleşmeyi imzalayan devletlerle Milletler Cemiyeti’nin garantisi altına alındı.

Türkiye, Boğazlar üzerindeki hükümranlık haklarının sınırlandırılması demek olan bu hükümleri istemeyerek kabul etmişti. Lozan Antlaşması’nın Boğazlar’la ilgili hükümleri, tecavüz halinde Türkiye’nin buraları savunmasını çok güçleştirdiği için Türk hükümeti 1933’teki Silâhsızlanma Konferansı’nda bu hükümlerin kaldırılmasını istedi. Fakat bu istek silâhsızlanma meselesiyle doğrudan ilgili olmadığı ileri sürülerek geri bırakıldı. Nihayet Montrö Antlaşması (20 Temmuz 1936) ile Boğazlar’ın savunması Türkiye’ye bırakıldı (bk. MONTRÖ BOĞAZLAR SÖZLEŞMESİ).

BİBLİYOGRAFYA

S. Goriainov, Devleti Osmâniyye-Rusya Siyâseti (trc. Macar İskender – Ali Reşad), İstanbul 1331; N. Dascovici, La Question du Bosphore de les Dardanalles, Geneve 1915; C. Phillipson – N. Buxton, The Question of the Bosphoros and Dardanelles, London 1917; Ahmet Rauf – Râgıb Râif, Boğazlar Meselesi, İstanbul 1334; N. Kurt, Der Bosporus und die Dardanellen unter völkerrechtlichen und politischen Gesichtspunkten, Göttingen 1937; G. Wobst, Die Dardanellenfrage bis zum lösungsversuch des Abkommens von Montreux, Leipzig 1941; Cemal Tukin, Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Boğazlar Meselesi, İstanbul 1947; E. Anchieri,

Constantinopoli e gli stretti nella politika russa ed europea dal trattato di Qüçiük Kainardgi alla Convenzione di Montereux, Milano 1948; TA, VII, 185-192.

Kemal Beydilli

BOĞDAN

Romanya'nın Moldavya bölgesine Osmanlı döneminde verilen ad.

Moldova nehrinin iki kenarındaki arazide XIV. yüzyılda kurulan prenslik daha sonra Türkler tarafından alınınca Osmanlı kaynaklarında bir süre Kara Boğdan olarak geçmiş, fakat uzun müddet sadece Boğdan şeklinde anılmıştır. Osmanlılar'ın Moldavya'ya verdikleri bu ad, XIV. yüzyılın ortalarında Maramureş'te oturan küçük bir Ulah (Valah) asilzâde ailesinin Macar Krallığı'na karşı ayaklanarak buraya gelmesinden sonra ilk müstakil devleti kuran voyvoda Boğdan'ın isminden gelmektedir.

Çok erken devirlerden itibaren meskûn olan bu yörenin bilinen ilk sakinleri İskitler ve Thrak aslından Daklar'dır. Bunlar daha sonra Romalılar'la karışarak Romanya halkının çekirdeğini oluşturmuşlardır. Müteakip asırlarda buraya sırasıyla Goth Cermenleri, Alanlar, VIVII. yüzyıllarda Slavlar ile Hun, Avar ve Bulgar gibi çeşitli Türk kavimleri gelmişlerdir. Bulgarlar Tuna'nın güneyine, IX. yüzyılda gelen Macarlar ise bugünkü Macaristan ovalarına yerleşmişlerdir. Daha sonra yine Türk kavimlerinden Peçenekler ile Kumanlar'ın, XIII. yüzyıldan itibaren de Tatarlar'la Gagauzlar'ın istilâsına uğrayan Moldavya'da bugüne kadar sadece Tatarlar ve Gagauzlar varlıklarını koruyabilmişler, öteki Türk kavimleri yerli halk kitleleri içinde eriyip gitmişlerdir.

Osmanlı Türkleri ile Moldavlar arasındaki ilk münasebetler XV. yüzyılda başladı. Bu bir asra yakın sürede Boğdan beyleri Macar, Polonya ve Altın Orda devletlerinin hâkimiyet iddialarına karşı varlıklarını denge politikası güderek korudular. Halbuki güneydeki Eflak Prensliği bir süre önce Osmanlı Devleti'ne tâbi olmuştu. Moldavya Osmanlılar'la doğrudan temasa gelmeden önce Türkler'e karşı Macaristan, Lüksemburg ve Lehistan arasında yapılan ittifak antlaşmasına katılmıştır. Bu antlaşma uyarınca onlara yardım vaadinde bulunmuştu; yardım etmediği takdirde toprakları bu ülkeler tarafından paylaşılacaktı.

Türkler ilk defa Çelebi Mehmed zamanında (1413-1421) Eflak'ı vergiye

bağladıktan sonra Boğdan topraklarına girmişler, Akkirman'ı kuşatmışlar, fakat alamamışlardır. O sırada Boğdan voyvodalığında Alexandru çel Bun bulunuyordu. II. Murad zamanında da Osmanlı-Boğdan münasebetleri devam etmiş ve İstanbul'un fethinden sonra bu prenslik Osmanlı Devleti'ne tâbi olmuştur. Voyvoda Petru Aron 1455 Eylülünden itibaren Osmanlılar'a yılda 2000 altın vermek suretiyle varlığını koruyabilmiştir. Fâtih Sultan Mehmed beyliğin iç işlerine karışmamış, Boğdan'ı Bulgaristan ve Macaristan gibi bir Osmanlı paşası tarafından idare edilen bir eyalet haline getirmemiştir.

Boğdan voyvodalarının en büyüğü olan Stefan (Büyük) çel Mare, Türkler'e vergi vermeyerek harekete geçti ve 1475'te Rumeli Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetlerini yendi. O sıralarda Osmanlı Devleti Venedik, Napoli ve papalıkla denizlerde, Arnavutlar ve Macarlar'la da karada savaş halinde idi. Kırım'ın Osmanlı topraklarına ilhakı da bu tarihte olmuştu. Bu başarısından dolayı Voyvoda Stefan'a papa tarafından "Îsâ'nın pehlivanı" unvanı verildi. Ertesi yıl Fâtih Sultan Mehmed bizzat Boğdan seferine çıktı; Osmanlı ordusunda Eflak kuvvetleri de vardı. Fâtih önce Varna civarında Stefan'a verginin ödenmesini, Cenevizli esirlerin iadesini ve Kili'nin teslimini teklif etti. Teklifin reddedilmesi üzerine Osmanlı ordusu Boğdan birliklerini Akdere (Valea Alba) mevkiinde büyük bir hezimete uğratarak beyliğin merkezi Suceava'ya girdi, ancak kalesini ele geçiremedi. O sırada Boğdanlılar'ın her tarafı yakıp yıkarak geri çekilmeleri, bu yüzden Osmanlı ordusunun kıtlık çekmesi, yeniçeriler arasında veba çıkması ve Macar kralının da savaş hazırlıklarına başlaması üzerine Fâtih Sultan Mehmed geri çekilmek zorunda kaldı. Fakat birkaç ay sonra kış mevsiminde tekrar sefere çıkan padişah Macarlar tarafından Tuna kıyılarında yapılan kaleleri yıktı.

1484'te Boğdan'ın anahtarları ve kapıları durumunda olan Kili ile Karadeniz sahilindeki Akkirman'ın alınması, Boğdan birliğinin kırılması ve civar toprakların da Türk hâkimiyetine sokulmasıyla bölge II. Bayezid zamanında kesin olarak Osmanlı Devleti'ne bağlandı. Stefan'ın dediği gibi bu iki şehir bütün Moldavya, Moldavya da Macaristan ve Lehistan için bir duvar mahiyetinde idi. Gerçekten Boğdan'da Osmanlı hâkimiyeti sağlandıktan sonra kuzeyde Türk fetihleri daha kolay olmuştur. Komşularından sürekli yardım taleplerinde bulunan, fakat alamayan Stefan,

Macar Kralı Matyas Corvin'i ve Lehistan Kralı Jan Albrecht'i yenerek onları âdeta cezalandırmıştı. Ömrünün sonlarına doğru Osmanlı gücüne boyun eğen Stefan yıllık 4000 altına çıkartılan vergiyi ödemek zorunda kalmıştır. Bu Romen millî kahramanı ölmeden önce oğluna bıraktığı vasiyette ülkesini, "öteki milletlerden daha hâkim ve kuvvetli oldukları için" Türkler'e teslim etmesini, başkalarına vermemesini söylemiştir. Fakat oğlu Petru Rareş Türkler'e baş kaldırmış, Osmanlı Devleti'ne tâbi Erdel Beyliği'ni işgal etmiştir. Rareş'in gerek bu itaatsizliği gerekse Kanûnî'nin istediği 1000 süvariyi göndermemesi üzerine padişah Boğdan seferine çıkmak zorunda kalmış (1538) ve bu sefer sırasında Suceava zaptedilerek Yaş şehri de Kırım Hanı Sâhip Giray tarafından yağmalanmıştır. Bu seferin arkasından Kanûnî Sultan Süleyman Boğdan voyvodalığına

kendisine itaatkâr biri olan Rareş'in kardeşi Çekirge Stefan'ı geçirerek Bender şehri ile beraber bütün Bucak (Güney Besarabya) diyarını Osmanlı topraklarına katmıştır.

Daha sonra Çekirge Stefan kendi halkı tarafından öldürülmüş, yerine geçen Alexandru Comea ise Lehliler'in yardımı ile Kili, Akkirman ve Bender'e saldırmış, fakat başarılı olamamıştır. Bunun üzerine eski voyvoda Petru Rareş İstanbul'a gelip Kanûnî'nin elini öpmüş, padişahın itimadını kazanınca da ikinci defa Boğdan tahtına geçirilerek vergisi yılda 12.000 dukaya yükseltilmiştir. Fakat Rareş ülkesinin bağımsızlığını sağlamak için faaliyetlerini durdurmamış ve sürekli olarak bir Haçlı seferi tertibi için çalışmış, ancak bu yolda bir başarı elde edememiştir. Halefi ve oğlu İliaş rehine olarak yıllarca İstanbul'da kalmıştı. 1550'de Avusturya Kralı Ferdinand'ın taraftarlarına karşı Erdel'deki ordusunu harekete geçirdi. Daha sonra İslâmiyet'i de kabul eden İliaş bir ara Silistre sancak beyiliği yapmış ve Halep'te ölmüştür (1562). İki defa voyvodalık yapan Alexandru Lapuşneau ile Yunan asıllı İacob Heraclid Despot (1562-1564) zamanlarında Boğdan Prensliği iyice zayıfladı. Stefan çel Mare'nin torunu olan çel Cumplit (1572-1574), Kazaklar'ın yardımıyla Türk ve Eflak kuvvetlerini Bucak'ta yendiyse de II. Selim tarafından gönderilen Ahmed Paşa'ya ve Kırım Hanı Âdil Giray kumandasındaki Kırım kuvvetlerine yenildi ve idam edildi. Bundan sonra Boğdan'da Osmanlı nüfuzu gittikçe artmış, Petru Schiopul yüz binlerce duka vererek iki defa voyvodalığa geçmiştir.

XVI. yüzyıl sonlarında Boğdan'da önemli gelişmeler oldu. Yeniçerilerin arzusu üzerine Aron Tiranul'un (Zâlim Aron) prensliğe geçmesi ona 1.000.000 altına mal olmuştu. Daha sonra o da selefleri gibi Osmanlı Devleti ile ilişkileri kesmeye karar verdi. 1594'te Türkler'e karşı Papa VIII. Clément'in himayesi altında Avusturya Kralı II. Rudolf ile Erdel Prensi Sigismund Bathory arasında kurulan Kutsal İttifak'a girdi. Bu ittifaka bağlı devletler Boğdan'ı Türkler'e karşı savunacaklar, buna karşılık Aron da Erdel prensine tâbi olarak Avusturya'ya yardım edecekti. 1594 yılı sonlarında Yaş ve Bükreş'te prensten alacağı olan bütün Türk ve Rumlar öldürüldü. Boğdan askerleri Dobruca'ya girdi. Fakat Erdel Prensi Bathory'nin Voyvoda Aron'dan şüphelenerek onu öldürtmesi üzerine tayin edilen Stefan Razvan Osmanlılar'a karşı isyan hareketlerine devam etti, ancak o da Lehliler tarafından öldürüldü. Böylece Osmanlı Devleti aleyhine oluşturulan ittifak büyük bir başarı elde edemeden dağıldı. Fakat Eflak Prensi Mihai Viteazul, önce Erdel Prensi Bathory'nin Osmanlılar'la dostluğa başladığını görünce Erdel'i işgal etti (1599), ardından hızlı bir hareketle Hotin'e kadar ilerleyerek Boğdan'ın da hâkimi oldu (1600). Böylece Eflak, Boğdan ve Erdel'i birleştiren Mihai "Domn" (yurdun efendisi) unvanını aldı. Fakat ertesi yıl Avusturya generali Basta tarafından öldürülünce üç prenslik tekrar ayrıldı.

XVII. yüzyıl boyunca Boğdan'da özellikle dinî gelişmeler oldu. Kief Metropoliti Petru, Rum kilisesini teşkilâtlandırdı; Boğdan'da birçok manastır açıldı ve kitaplar basıldı. Bu arada Lehistan Krallığı Boğdan'ın iç işlerine karıştı ve Hotin Kalesi'ni işgal etti. II. Osman 1620'de sefere çıkarak bu kaleyi geri almak istediyse de yeniçerilerin serkeşliği yüzünden Lehler'i buradan çıkaramadı. Yine bu asırda Rum nüfuzu arttı. Daha önce İstanbul Rum patrikleri Boğdan'a birçok din adamı göndermişlerdi. Zira Boğdan Kilisesi İstanbul'daki patrikhâneye bağlıydı. Yanında birçok İstanbul Rumu ile Boğdan'da iki defa hüküm süren Voyvoda Radu Mihrea zamanında özellikle Hıristiyanlığı yayma faaliyetleri iyice arttı. Ayrıca Rumlar ticaretle meşguliyet adı altında devamlı surette Boğdan'ın iç işlerine karışmışlardır. XVII. yüzyıl ortalarına kadar Osmanlı Devleti çeşitli iç ve dış meselelerle uğraşmak zorunda kaldığından voyvodalıklardaki olaylarla pek ilgilenememiş, onların biraz serbestçe gelişmesine göz yummuştu.

Vasilu Lupu'nun (Kurt Vasil) dönemi (1634-1635) Eflak'ı ele geçirme gayreti içinde geçti; fakat mücadelesi sonuç vermedi. Transilvanya'ya saldıran Vasil voyvodalıktan alındı ve Yedikule'ye hapsedildi; altı yıl sonra da öldü. IV. Mehmed zamanında Lehistan'daki Kameniçe fethedilmiş (1672), Fâzıl Ahmed Paşa bir süreden beri Lehler'in elinde bulunan Hotin'i de tekrar Boğdan'a katmıştır. 1681'de Gheorghe Duca, Podolya ile birlikte Boğdan beyliğine getirilmiş, kendisine ayrıca Ukrayna hatmanlığı (Kazak serdarlığı) da verilmiştir. Duca, Tsiganauca ve Nimirov şehirlerinde saraylar yaptırmış, Nimirov'u âdeta ikinci bir başşehir haline getirmiştir. Duca'nın Boğdan askerleriyle birlikte 1683'teki Viyana Muhasarası'na katılması ve bu seferin başarısızlıkla sonuçlanması üzerine Lehistan Kralı Jan Sobieski iki defa Boğdan'a girdi. Fakat Voyvoda Constantin Kantemir, Sobieski'ye cephe aldı. Karlofça Antlaşması (1699) görüşmeleri sırasında Osmanlı murahhasları Boğdan'ın hür bir ülke olduğunu, kılıçla değil kendi rızası ile Osmanlı Devleti'ne tâbi olduğunu söyleyerek Lehistan'a teslim edilemeyeceğini belirtmişlerdir.

Uzun yıllar İstanbul'da kalan, hatta bir Osmanlı tarihi ile Türk mûsikisi üzerine bir kitap yazan ve birçok şarkı besteleyen Constantin'in oğlu Dimitri Kantemir, voyvodalığı zamanında Rus Çarı Petro ile bir ittifak yapmış ve böylece Rusya'nın Romanya siyasetine karışmasına sebep olmuştur. Yaş'ta imzalanan bu muahadeye göre Boğdan Tuna ve Karadeniz'deki eski sınırlarına kavuşmuş olacak, voyvodalık Kantemir ailesinde kalacak, hatta Rusya güya hiçbir karşılık beklemeden 10.000 askerin maaşını ödeyecekti.

Rus Çarı Deli Petro kumandasındaki Rus kuvvetleri, Prut nehri kenarındaki Stanileşti köyü civarında Sadrazam Baltacı Mehmed Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetleriyle çevrilmişti (11 Temmuz 1711). Durum tamamen Osmanlılar'ın lehine iken Baltacı Mehmed Paşa, birkaç kaleyi teslim etmesi ve savaş tazminatı vermesi şartıyla Ruslar'la bir antlaşma imzaladı. Bunun üzerine Kantemir Rusya'ya kaçtı ve çarın müşaviri oldu. Kantemir'in bu ihanetinden sonra Eflak Voyvodası Brancoveanu da aynı temayülün kurbanı olunca III. Ahmed zamanında Boğdan ve Eflak voyvodalıklarına yerli prenslerin değil de sürekli Bâbıâli'nin kontrolünde kalabilecek Rum beylerinin tayini uygun görüldü. Böylece Dîvân-ı Hümâyun tercümanı

Alexandru Mavrokordato'nun oğlu Nikola Mavrokordato ile Boğdan'da 1821'e kadar devam edecek olan Fenerli Rum beyleri dönemi başladı. Aralarında halis Romenler de bulunan ve Batı kaynaklarında "Hospodar" denilen bu prensler padişahın birer memuru haline geldiler. En çok üçer yıllığına tayin edilen bu voyvodalar zamanında Memleketeyn'in (Eflak ve Boğdan) ahlâkî durumu sarsılmış, rüşvet ve entrikalar artmıştır. Bununla birlikte serflik (toprağa bağlı kölelik) lağvedilmiş, köylülere bazı şahsî hürriyetler tanınmış, birçok yerde hastahane ve okul gibi sosyal kurumlar açılmıştır.

Alexandru Ipsilanti zamanında I. Abdülhamid tarafından daha önce halka

yüklenmiş olan bazı mükellefiyetler kaldırıldı (1774). Küçük Kaynarca Antlaşması ile Rusya'ya verilen Eflak ve Boğdan voyvodalıklarına ve Devleti Aliyye'nin Ortodoks tebeasına müdahale etme hakkından sonra Ruslar buralarda konsolosluklar kurdular. Bu arada Boğdan'ın bazı kısımları Avusturya'ya geçmiştir. Yaş Antlaşması ile sonuçlanan bir başka Osmanlı-Rus savaşı (1787-1792), Ruslar'ı doğrudan Boğdan'ın komşusu haline getirdi. Çarlık, Bug ve Dinyestr nehirleri arasındaki Osmanlı topraklarını ilhak etti. Rus İmparatoriçesi II. Katerina'nın asıl amacı Memleketeyn'i birleştirerek bir Rus grand-dukasının idaresine vermekti. 1812 Bükreş Antlaşması gereğince Boğdan'ın doğu kısmı ve en önemli yerleri olan Akkirman, Kili ve Bender Türk halklarıyla birlikte Rusya'ya bırakıldı. Ruslar'ın Besarabya dediği bu eyalet 1918'e kadar 106 yıl Rus hâkimiyetinde kaldı.

Boğdan'ın Fenerli Rum beyleri dönemi 1821'de sona erdi. Alexandru Ipsilanti'nin organize ettiği Rum ihtilâl hareketi, Boğdan voyvodası Rum asıllı Mihail Suça tarafından destekleniyordu. Hareket Eflak'tan önce Yunanistan'da sonuç vermiştir. II. Mahmud Memleketeyn'e Fenerli beylerin tayininden vazgeçerek tekrar yerli prenslerden birini getirmeye karar verdi ve Ion Sandu Sturdza'yı voyvodalığa tayin etti (1822). 1826'da Osmanlı Devleti ile Rusya arasında imzalanan Akkirman Antlaşması'na göre bu voyvodalar yedişer yıllığına görev yapacaklardı.

1827-1829 Osmanlı-Rus savaşı sırasında Ruslar Memleketeyn'i tekrar işgal ettiler ve kendilerine savaş tazminatı ödeninceye kadar burada kalmaya

karar verdiler. Bu sırada General Kiselef vali sıfatı ile Eflak ve Boğdan'ın boyarlarından bir meclis teşkil etti ve 1830'da yürürlüğe konulan bir anayasa hazırlattı. Anayasa'ya göre köylüler dışındaki bütün sınıflardan 132 kişilik bir mebusan meclisi oluşturulacak, prensi bu meclis seçecek, kanunları da yine bu meclis yapacaktı. Ancak yapılacak kanunların metbû devletler sıfatıyla Osmanlılar ve Rusya tarafından tasdik edilmesi gerekiyordu. Bununla birlikte istisnaî olarak Mihail Sturdza seçimle değil tayinle prensliğe getirilmiştir (1834-1849). 1848'de Yaş'ta çıkan ve Rus ordularının işgaliyle sonuçlanan ayaklanmadan sonra, Memleketeyn'in iki metbû devleti olan Osmanlılar'la Rusya arasında imzalanan Baltalimanı Antlaşması uyarınca Boğdan mebusan meclisi lağvedilmiş ve prensliğe Grigore Ghica getirilmiştir.

Artık Memleketeyn'de millî bir uyanış gün geçtikçe daha kuvvetli hissediliyor, bu da iki prensliğin birleşmesini hedef alıyordu. Özellikle Boğdan'da birçok aydın bunun gerçekleşmesi için çalışmaktaydı. Paris Antlaşması ile sonuçlanan Kırım Harbi'nden sonra Rusya Cahul, İsmâil Kalesi ve Bolgrad'ı Boğdan'a geri verdi ve Osmanlılar Memleketeyn'in yine tek metbû devleti oldu. İki prensliğin birleşmesi hususu Paris Antlaşması'nın gündemine alınmak istendiyse de Osmanlı Devleti ve Avusturya buna muhalefet ettiler; sadece gümrüklerle askerî ve adlî işler birleştirildi. 5 Şubat 1859'da Besarabya'nın üç vilâyetinin yönetimi de dahil olmak üzere Boğdan prensliğine seçilen Alexandru Ion Cuza 24 Şubat günü Eflak'ta da seçilmiş, böylece her memlekete bir prens seçilmesini öngören, fakat aynı şahsın her iki memlekette seçilmesine engel teşkil etmeyen Paris Antlaşması'na ters düşmeden iki prenslik birleştirilmiş oldu. Bu münasebetle 24 Şubat günü her yıl Romen birliğinin millî bayramı olarak kutlanır.

Cuza daha sonra İstanbul'a gelerek âdeta bütün Romen halkı adına Sultan Abdülaziz'i ziyaret etmiş ve bu sırada Küçüksu Kasrı'nda ağırlanmıştır. Böylece Sultan Abdülaziz Memleketeyn'in, Romanya adıyla bir ülke halinde birleştirilmesi emrivâkisini kabul etmek zorunda kalmıştır. Cuza'nın idaresi zamanında millî birliğin tamamlanmasına çalışılmış, yeni bir anayasa hazırlanmış ve böylece yeni devletin siyasî, askerî, ekonomik, medenî temelleri kurulmuştur. Fakat Cuza ertesi yıl meclisi feshederek diktatörlüğe başlamak isteyince bazı güçlerin baskısı sonucunda prenslikten

ayrılmak zorunda kalmış (1866), yerine Alman hânedanına mensup Prens Karol seçilmiştir. 1877-1878 Savaşı'nda (93 Harbi) Rusya'nın ısrarlı talepleri üzerine savaşa giren Romanya bunu fırsat bilerek bağımsızlığını ilân etti; Ayastefanos ve Berlin antlaşmaları ile de bağımsızlığı tanınarak 1881'de bir krallık haline geldi. Berlin Antlaşması ile Besarabya'nın üç vilâyeti tekrar Rusya'ya verilmiş, fakat buna karşılık Romanya da Dobruca'yı almıştır. I. Dünya Savaşı'nın sonunda ise Besarabya ve Bucovina tekrar Romanya'ya verilmiştir.

Sovyetler Birliği, 1924'te Dinyestr'in doğusundaki bölgede Moldavya Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ni kurmuştur. II. Dünya Savaşı'nda Romanya Besarabya topraklarını sovyetler Birliği'ne terkettikten sonra, bu birliği oluşturan on beş birlik cumhuriyetinden biri olan Moldavya Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti doğmuştur (1944). Sovyetler Birliği'nin çözülmesi üzerine bağımsızlığını ilân eden Moldavya Cumhuriyeti (1991) 1991 yılının sonlarına doğru eski Sovyet cumhuriyetleri tarafından oluşturulan Bağımsız Devletler Topluluğu'na katılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, E nr. 2380/114, 2380/242, 6512, 6519, 6995, 7019/168, 7618, 8540; TSMA, Fransızca Belgeler, nr. 263, 266, 268; BA, MD, nr. 3, s. 231; nr. 7, s. 39, 400; nr. 12, s. 592, 627, nr. 18, s. 143; nr. 16, s. 171, 240; nr. 24, s. 109, 157, 186, 206, 209, 212, 259, 313, 336; nr. 26, s. 23, 34-35, 40, 52-56; nr. 35, s. 347; nr. 111, s. 678; nr. 114, s. 224, nr. 116, s. 204; Kanunnâme, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1734, vr. 153b; Matrakçı Nasûh, Fetihnâme-i Kara-Boğdan, TSMK, Revan, nr. 1284/2; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Târihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), İstanbul 1979, II, 18, 31-32, 87-88, 99, 180, 275-284; III, 4-6, 69-71, 85-86, 96-101, 118-128, 332 vd.; Hammer (Atâ Bey), III, 151-155; VII, 35-37, 167-168; VIII, 160-161; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 216-217; II, 77-81, 181-186, 342-344, 431-434; III/2, s. 89-101; IV/1, s. 6, 72-74; IV/2, s. 60-115; a.mlf., "Onaltıncı Yüzyıl Ortalarında İslâmiyeti Kabul Etmiş Olan Bir Boğdan Voyvodası", TTK Belleten, sy. 69 (1954), s. 83-87; Karal, Osmanlı

Tarihi, VI, 42-61; VII, 7-13; N. Beldiceanu, “La Conquête des cités marchandes de Kilia et de Cetatea Albă par Bâyezid II”, SOF, XXIII (1964), s. 36-90; a.mlf., “Kilia et Cetatea Albă à travers les documents Ottoman”, REI, XXXVI/2 (1968), s. 215-262; a.mlf., “La Moldavie Ottomane à la fin XVe siècle et au début du XVe siècle”, a.e., XXXVII/ 2 (1969), s. 239-266; Mihail Guboğlu, “Osmanlılarla-Romen Ülkeleri Arasındaki İlk İlişkiler (1368-1456) Hakkında Belirtmeler ve Doğrultmalar”, TTK Bildiriler, IX/2 (1988), s. 829-843; a.mlf., “Eflâk ve Boğdan Voyvodalarının Bâbıâlî ile Münasebetleri”, BTTD, sy. 1 (1967), s. 61-67; Aurel Decei, “Boğdan”, İA, II, 697-705; Halil İnalcık, “Boghdān”, EI² (Fr.), I, 1290-1291.

Abdülkadir Özcan

BOĞDAN SARAYI

İstanbul'da Boğdan voyvodalarının veya onların temsilcilerinin oturdukları saray.

Şehrin kuzeybatı köşesinde, Haliç'te Fener ile Karagümrük arasında olduğu tahmin edilen Boğdan (Buğdan) Sarayı, Osmanlı Devleti'ne bağlı bir voyvodalık olarak kendi prensleri tarafından idare edilen Boğdan'ın (Moldavia) İstanbul'daki kapı kethüdâlarının makamı ve voyvodaların konaklama yeri olarak inşa edilmişti. Dimitrie Cantemir (Kantemir) Boğdan Sarayı'nın, III. Boğdan tarafından

Boğdan'ın Osmanlı Devleti'ne bağlılığını bildirmek ve ödenecek vergiyi sormak üzere İstanbul'a gönderilen Büyük Logofet İon Tavtu tarafından Sultan II. Bayezid devrinde 1504 yılına doğru yaptırıldığını yazar. Ypsilantes'in 1789'da yazılan ve ancak 1870'te basılan kitabında ise Kantemir'in verdiği bilgiye yakın, fakat tarihleri farklı bir açıklama yer alır.

Alman elçisi David Ungnad'ın özel papazı olarak 1573'te İstanbul'a gelen Stephan Gerlach 1674'te yayımlanan hâtıratında, Boğdan Sarayı'nın esasının Raoul adında bir kişiye ait olup onun Rusya'ya gitmesi ve orada ölümü üzerine 1518'de saray yapılmak için Voyvoda Mihail Kantakuzeno tarafından satın alındığını bildirir. Bu bilgiler farklılıklar göstermekle beraber Boğdan Sarayı'nın Boğdan'ın Osmanlı Devleti'ne bağlanmasının hemen arkasından XVI. yüzyılın ilk yıllarında yapıldığı veya tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Kantemir bu sarayın, evvelce Pammakaristos Manastırı kilisesi iken Fethiye Camii olan yapının batı tarafında bulunduğunu bildirir. P. G. İnciciyan da (ö. 1833) aynı hususu destekleyerek Boğdan Sarayı'nın Kefeli mahallesinde olduğunu yazar. Gerçekten Drağman caddesinin Haliç tarafından Kesmekaya ile Drağman çeşmesi sokakları arasındaki yerde ve Kefeli Camii'nin kuzeyinde bir Boğdan Sarayı'nın evvelce varlığını gösteren bu saray ve konağın özel ibadet yerinin (şapel) harabesi bu adla günümüze kadar gelmiştir. Bu çevrenin XVII. yüzyıla kadar hıristiyanların yaşadıkları bir bölge olduğu da Odalar (Kemankeş Mustafa Paşa) Camii ile Kefeli Camii'nin ancak bu yüzyıl içlerinde kiliseden çevrilmelerinden

anlaşılmaktadır.

Boğdan Sarayı'nın XVII. yüzyıl ortalarına doğru kapı kethüdâları tarafından kullanılmadığı ve Boğdan'dan gelenlerin artık oraya inmedikleri tahmin edilmektedir. Osmanlı Devleti burayı yabancı temsilcilerin oturması için tahsis etmeye veya onlara kiralamaya başlamış görünmektedir. Çünkü 1643'te İstanbul'a gelen Lehistan elçisi Boğdan Sarayı'na yerleşmişti. İsveç'ten 1634'te gönderilen P. Strasburg'un ve 1657-1658'de İstanbul'da İsveç'i temsil eden C. Ralamb'ın da burada konakladıkları bilinmektedir.

Boğdan Voyvodası Konstantin'in oğlu olan ve yirmi iki yıl İstanbul'da yaşadığına göre en doğru bilgiye sahip olması gereken Kantemir ilk yazdıkları ile çelişkili düşen şu bilgiyi verir: "İstanbul'da kaldığım sıralarda buraya yakın bir yerde, Türkçe Sancaktar Yokuşu denilen bir tepenin üzerinde kendi sarayımı yaptırmıştım. Benim bu sarayım çok güzel ve bulunduğu yer fevkalâde olup bütün şehre ve surların dışındaki mahallelere manzarası vardı. Kayınbabam olan Eflak Voyvodası Şerban Kantakuzeno bu sarayın inşaatına Sultan IV. Mehmed zamanında başlamıştı. Vadinin dibinde yirmi beş dirsek yükseltmek suretiyle meydana gelen set üzerinde esas sarayın temellerini atmıştı. İnşaat için yapılan masraf 35.000 altını bulmuştu ki Tersane Sarayı'nın içini gördüğü bahanesi ile yapımı durduruldu. Fakat daha sonraları Sadrazam Ali Paşa'nın aracılığı ile sarayımı eski temeller üzerine inşa etmeme padişah izin verdi. Sarayı henüz bitirmiştim ki birden bire Boğdan voyvodalığına tayin edildim".

Kantemir'in bu satırları şaşırtıcıdır. Çünkü tarif ettiği yer Fethiye Camii'nin doğusunda Sancaktar Yokuşu denilen yerdedir. Burası da Boğdan Sarayı'nın değil Eflak Sarayı'nın yeridir. Zaten IV. Mehmed zamanında inşaata başlayan Şerban da (ö. 1688) Eflak voyvodasıdır. Şu halde bazı yayınlarda Boğdan Sarayı'na ait olarak gösterilen bu bilgi Eflak Sarayı ile ilgilidir. Bu çelişkili durum ancak arşivlerde yapılacak araştırmalarla tam aydınlığa çıkabilir.

Prut Savaşı'ndan (1711) az sonra Boğdan Voyvodalığı yerli Boyarlar'dan alınarak Fener'de yaşayan Rum beylerine verilmiş, böylece Boğdan Sarayı'na da gerek kalmamıştır. Burası Aynaroz'daki Panteleimon Rus manastırına vakfedilmiş ve sadece şapeli bir süre kullanılmıştır.

Boğdan Sarayı'nın XVIII. yüzyıl içlerinde harap bir hale geldiği ve 1784 yangınında yandığı söylenir. İstanbul'un karşılaştığı en büyük yangın âfetlerinden biri olan 1782 yangınında da yanmış olması mümkündür. Bundan sonra sarayın geniş arazisi uzun yıllar bostan olarak kullanılmıştır. 1875'e doğru çizilen İstanbul haritasında böyle işaretlenmiştir. 1340 (1921) tarihli İstanbul şehremâneti haritalarında da büyük bir bostan olarak gösterilen bu arsa 1950'li yıllardan sonra hızla gecekondularla doldurulmuştur.

Boğdan Sarayı'nın yerine işaret eden tek unsur, esası Bizans devrine inen küçük bir ibadet yeri (şapel) kalıntısıdır. Kantemir bu şapelin Aziz Nikolaos adına olduğunu bildirir. Bizans'ın eski büyük manastırlarının birinden kalan bu yapı saray veya konağın sınırları içinde bulunduğundan onun özel ibadet yeri yapılmıştır. Tek sahnlı ve iki katlı olan bu yapının boyu 10 metreyi geçmiyordu. Saray binası ile bağlantılı olduğu tahmin edilen ve esas ibadet yeri olan üst katını örten basık kubbe sonradan yapılmıştı. Alt kat ise beşik tonozlu tek bir sahndan ibaretti. I. Dünya Savaşı yıllarında bu mahzen kısmında kazı yapılarak üç mezar bulunmuştu. 1930'lu yıllarda üst kat tamamen yıktırılmıştır. Kalan alt kat ise 1950'de bir aile tarafından ev haline getirilmiş olup içinde yaşanıyordu. Bugün artık çok zor görülebilecek bir durumda olup etrafı çevrili mesken olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

D. Cantemir, The History of the Growth and Decay of the Ottoman Empire, London 1734-35, bl. I, III, 1, not 17, s. 104-105, I, III, 4, not 28, s. 1, 186; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1979, II, 197, 275; A. G. Paspatis, Byzantinai Meletai, İstanbul 1877, s. 360-361 (eski gravürü ile); Maria Bengescu, "Bogdan-Serai, Ruinele uneĭ bisericĭ Moldoveneştĭ in Constantinopole", Literaturâ şi Artă Română, Bucureşti 1905, s. 33-37; A. Van Millingen, Byzantine Churches in Constantinople, London 1912, s. 280-287; C. Balş, "Bogdan Serai", Buletinul comisionii Monomentelor Istorice, VIII/33, Bucureşti

1961, s. 10-14; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1928, II, 73; P. G. İnciciyan, XVIII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1956, s. 17; A. Dutu – P. Cernovodeanu, Dimitrie Cantemir, Historian of South East European and Oriental Civilisations, Bucharest 1973, s. 121-122, 246 (Kantemir'in kitabından parçalar); W. MüllerWiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 108; Semavi Eyice, Son Devir Bizans Mimârisi, İstanbul 1980, s. 43-45; Fr. Babinger, "Origina şi sfârşitul lui Vasile Lupu", Academia Românaa Memoriile Sectiunii istorice, III. seria, XVIII/2, Bucureşti 1936; Jan Reychman, "İstanbul'da Eski Lehistan Devleti Elçiliğinin Yerine Dair", STY, I (1964), s. 44.

Semavi Eyice

BOĞDU

Fahreddin Boğdu b. Ali b. Kuştemir et-Türkî el-Bağdâdî (ö. 685/1286)

Türk zoologu.

Tam adı Fahreddin Ebû Saîd Boğdu b. Şerefeddin Ali b. Cemâleddin Kuştemir b. Abdullah el-Hakîm et-Türkî el-Bağdâdî'dir. 631'de (1233-34) Hille'de doğdu. Babası Hille Emîri Şerefeddin Ali, dedesi Merzübânü'l-Irak (Irak sınır beyi) Cemâleddin Kuştemir'dir. Henüz beş yaşında iken babasının ölmesi üzerine dedesinin himayesinde hilâfet sarayına çağırıldı. Halife Müstansır-Billâh oğlunun genç yaşta ölümünden dolayı Cemâleddin Kuştemir'e başsağlığı diledikten sonra onu teselli etmek için torunu Boğdu'ya hil'at giydirdi ve onu elli süvarilik birliğe bey tayin ederek devlet ileri gelenleri arasına alınmasını emretti. Böylece Boğdu beylik eğitimi gördü; halife ve vezirlerle birlikte bulundu. Kendisi Abbâsî Devleti'nde rütbe verilen beylerin yaşça en küçüğü idi. İlhanlı Hükümdarı Hülâgû Bağdat'ı zaptettiğinde, daha önce dedesi Kuştemir'in iyiliğini görmüş olan Hârizmli bir zatın yardımıyla ölümden kurtuldu. Bir ara halifeye karşı tertiplere giriştiği yolunda iftiraya uğradıysa da iddianın asılsızlığının tesbiti üzerine hakkında işlem yapılmadı ve iftiracılar idam edildi. Otuz üç yaşında iken başına kendisini ihtiyar olarak gösteren bir minyatür koyduğu Gunyetü'l-kārî adlı kitabını Hülâgû'ya sundu. Hülâgû Boğdu'nun ak sakallı resmini görünce bunu onun gençliğiyle bağdaştıramayıp sebebini sormuş, o da İlhanlı Devleti'nde yaşayıp ihtiyarlamak istediğini söylemiş ve böylece Hülâgû'nun sempatisini kazanmıştır. Ancak pek uzun ömürlü olmamış, 23 Şâban 685 (14 Ekim 1286) Pazartesi günü elli üç yaşında iken Bağdat'ta ölmüş ve Hz. Hüseyin'in meşhedinde dedesi Cemâleddin Kuştemir'in yanına gömülmüştür.

Çocukluğunda dedesiyle sürek avlarına katılan Boğdu zamanla ava ve av kuşlarına karşı büyük bir merak duymuş ve bu merakı kendisini beyzere (doğancılık) konusunda Kitâbü'l-Kānûni'l-vâzıh fî muʿâlecâti'l-cevârih, adını verdiği kitabını yazmaya sevketmiştir. 666'da (1267) telif edilen eserin mevcut tek nüshası, Köprülü Kütüphanesi'nde (Fâzıl Ahmed Paşa,

nr. 978) kayıtlı bulunmaktadır.

Boğdu, “Daha önce kimse beyzere ilmini benim gibi derleyememiştir” dediği eserinin başında avcı kuşlara olan sevgisinin kendini bu kitabı yazmaya sevkettiğini, eskilerin bu konuda yazdıklarını okuyup öğrendiğini ve bu bilgilere edindiği tecrübeler yanında şahsî düşünce ve görüşlerini de kattığını söylemektedir. Boğdu kitabını iki bölüm halinde düzenleyip birinci bölümde konuyla ilgili teorik bilgilerden, ikinci bölümde ise pratik kaidelerden söz etmiştir. Her iki bölüme de birer önsözle girmiş, önsözlerden sonra fihristlerini vermiş ve bölümleri sırasıyla bablara, fasıllara, kısımlara ayırmıştır. Bu yazmanın 1b-2b yaprakları arasında birinci bölümün ve aynı zamanda eserin önsözü, 2b-8b yaprakları arasında bu bölümün fihristi, 8b-82b yaprakları arasında metni, 83ª-89ª yaprakları arasında ise ikinci bölümün önsözü, 89ª-95ª yaprakları arasında bu bölümün fihristi ve 95ª-154ª yaprakları arasında da metni yer almaktadır.

Boğdu kendininkinden önce bu sahada yazılmış eserlerden Ebü’l-Ceyş Humâreveyh b. Ahmed’in (ö. 282/896) Mısır’da, Abbâsî halifelerinden Mu‘tazıdBillâh’ın nâibi iken onun adına yazdığı kitabı, İhşîd et-Türkî diye tanınan Emîr Ebü’l-Kasım b. Muhammed b. Tuğc’un (ö. 334/946) Mısır’da et-Tâi‘-Lillâh’ın nâibi iken onun adına yazdığı kitabı ve Nizâmü’l-hazreteyn diye tanınmış Kasım b. Ali b. Hüseyin b. Ebû Tâlib Nûrulmehdî b. Hüseyin ez-Zeynebî’nin Bağdat başkadısı iken el-Kavânînü’s-sultâniyye adını verip Muktefî-Liemrillâh ile oğlu Müstencid-Billâh için 556’da (1161) yazıp bitirdiği kitabı incelediğini, incelemelerinin sonucunda bunların hemen hepsinde görüş ve anlayış bakımından pek çok aykırılıklar ve tutarsızlıklar gördüğünü, bu kitaplardaki bazı yanlışlıkların ise müstensihlerden geldiğini ve bunları düzelttiğini söyler. Kitap bir hâtime ile sona ermekte ve burada yazar eserini, daha önce yazıp Gunyetü’l-kārî fî ʿilâci’l-cevârih ve’d-devârî diye adlandırdığı kitabının müsveddelerinden kısalttığını belirterek, “Bu kitabımı kısaltmadan olduğu gibi temize çekseydim beş cilt tutardı” demektedir. Yine bu sonsözde Boğdu eserini 666 (1267) yılı içinde tam bir ayda söyleyip yazdırdığını, bir ay sonra da temize çekmeye başladığını açıklamaktadır. Mevcut nüsha, İbnü’l-Fuvatî diye tanınan Abdürrezzâk b. Ahmed b. Muhammed b. Ebü’l-Meâlî tarafından Merâga’da istinsah edilmiş ve 667’de (1268) yazarına okunmak suretiyle

orijinal bir metin elde edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü't-Tiktakā, el-Fahrî, Kahire 1899, s. 50; İbnü'l-Fuvatî, Telhîsu Mecmaᶜi'l-âdâb (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1962-65, IV/I; IV/III, 131-132;IV/IV, 702; a.mlf., el-Havâdisü'l-câmiᶜa (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1351/1932, s. 104-105, 131-133, 401-403; Zehebî, Târîhu'l-İslâm, Ayasofya Ktp., nr. 3014, vr. 137a; İbn Dokmak, Nüzhetü'l-enâm fî târîhi'l-İslâm, Bibliothèque Nationale, nr. 1597, vr. 108a-b; Taşköprizâde, Miftâhu's-saᶜâde, I, 279; Keşfü'z-zunûn, I, 365; Kilisli Rifat Bilge, "İstanbul Kütüphânelerinde Bulunan Bâznâmeler", TM, VII-VIII/2 (1942), s. 175-176; Cevat İzgi, "Türk Hayvan Bilimcisi Kuştemiroğlu Boğdu Beğ (1233-1286) ve Av Kuşlarının Bakımı Konusundaki Kitabı" HK, II/1 (1985), s. 59-71.

Cevat İzgi

BOHRÂ

Çoğunlukla Hindistan'ın batısında bulunan Hint asıllı ve kısmen Yemenli Araplar'la karışmış olan Müsta'lî İsmâilîler'in meydana getirdiği bir fırka.

Bohrâ, bohora veya buhrâ kelimeleri Gucerâtî dilinde "alışveriş yapmak" mânasındaki vohôrvû kökünden olup "ticaretle uğraşan" kimse anlamına gelmektedir. Bu isim, fırka mensuplarından İslâm'ı ilk kabul edenlerin ticaretle uğraşan kimseler olduğu fikrini vermektedir. Fırkanın Hindistan'a ne zaman intikal ettiği kesin olarak bilinmemekle birlikte 400'de (1010) Abdullah adlı bir kişinin Yemen'den Kambay'a dâî* olarak gönderildiği kaynaklarda yer almaktadır. Bununla beraber Hindistan'a giden ilk dâînin Muhammed Ali (ö. 532/1137) olduğu ve kabrinin halen Kambay'da bulunduğu şeklinde görüşler de vardır. O devirde Gucerât'ta hâkim olan Çalukya hânedanı İsmâilî dâîlere serbestçe propaganda yapma fırsatı tanıdığı için fırka kısa zamanda taraftar kazanmaya muvaffak oldu. Ancak 1297'de Gucerât'ta Hindû hükümeti sona erip bir asır kadar Dehli'ye tâbi olduğu devrede ve ardından Gucerât'ın müstakil Sünnî hükümdarlarca yönetildiği zamanda (1396-1572) Bohralar çeşitli sıkıntılarla karşılaştılar.

524 (1130) yılından beri dönmesi beklenen yirmi birinci imam Ebü'l-Kāsım Tayyib'in mâsum* mümessilleri sayılan ve "dâî-yi mutlak" diye adlandırılan fırka önderleri 946 (1539) yılına kadar Yemen'de otururlardı; tâbileri dâî-yi mutlakı

ziyaret eder, zekâtlarını ona öder ve aralarındaki ihtilâfların çözümü için kendisine başvururlardı. Yirmi dördüncü dâî Yûsuf b. Süleyman (ö. 974/1567) 1539 yılında Yemen'den Hindistan'a geçerek Bombay yakınındaki Sidhpûr'da (şimdiki Baroda'da bir şehir) yerleşti. Ardından Celâl b. Hasan ve Dâvûd b. Aceb Şah dâî-yi mutlak oldular. Yirmi altıncı dâî-yi mutlak olan bu sonuncunun 999'da (1591) ölümünden sonra Bohrâ cemaati iki büyük fırkaya ayrıldı. Gucerât'taki cemaat Dâvûd Burhâneddin b. Kutb Şah'ın halef olduğunu, Yemen'de bulunanlar da Dâvûd b. Aceb Şah'ın, kendinden sonrası için hanımının yeğeni olan Süleyman b. Hasan'a vekâlet verdiğini, buna göre adı geçenin yirmi yedinci meşrû dâî-yi mutlak

olduğunu ilân ettiler. Bu bölünmeden sonra Yemen'den Hindistan'a giden Süleyman b. Hasan küçük bir zümre dışında Bohrâ cemaatinden hiçbir ilgi görmedi. Böylece cemaat, çoğunluğu teşkil eden Dâvûdîler ve azınlık olan Süleymânîler olmak üzere iki kısma ayrılmış oldu. Süleyman b. Hasan (ö. 1005/1597) ve Dâvûd b. Kutb Şah'ın (ö. 1021/1612) Ahmedâbâd'da bulunan mezarları günümüze kadar taraftarlarınca büyük bir hürmetle ziyaret edilmektedir.

Bohrâ cemaatinin çoğunluğunu teşkil eden Dâvûdîler'in Deorhî denilen umumi merkezleri Sûrat'ta bulunmakla birlikte dâî-yi mutlak Bombay'da oturur. Sûrat'ta, elli birinci dâî-yi mutlak Tâhir Seyfeddin'den sonra kurularak Ders-i Seyfî adı verilen ve Arapça tedrisat yapan bir medreseleri ve Bombay'da değerli yazmaları ihtiva eden bir kütüphaneleri de bulunmaktadır. Resmî işlerinde ve ibadetlerinde, Arap harfleriyle yazdıkları, Arapça kelime ve tabirlerle dolu bir Gucerâtî dili kullanmaktadırlar. Seyyidünâ Sâhib, Sâhib ve Mollacı da denilen dâî-yi mutlak karşısında Fâtımîler'den beri süregelen yer öpme âdeti halen devam etmektedir. Elli birinci dâî Molla Tâhir Seyfeddin'in 1965'te ölümünden sonra oğlu Muhammed Burhâneddin elli ikinci dâî-yi mutlak olarak cemaatin liderliğini sürdürmektedir. Daha aşağı derecedeki mezun mükâsir, şeyh, molla, miyânsâhib gibi görevliler dâî-yi mutlakın yardımcılarıdır. Dinî mahiyetteki kitaplarını gizlemelerine rağmen son zamanlarda gelişen hürriyet ve müsamaha ortamında, Deʿaʾimü'l-İslâm, Sîretü seyyidine'l-Müʾeyyed, Risâle câmiʿa ve Râhatü'l-ʿakl gibi eserler basılmış bulunmaktadır. Cemaatin sayısı hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte dönemin dâî-yi mutlakı, 1922'de mahkeme zabıtlarına intikal eden beyanında Dâvûdî Bohrâlar'ın sayısının 300.000 civarında olduğunu açıklamıştır. 1931 yılı sayımlarında Hindistan'daki Bohrâlar'ın sayısı 212.752 olarak kaydedilmiştir; günümüzde ise Hindistan'la birlikte Pakistan, Bengladeş, Kenya ve Afrika'daki eski İngiliz sömürgelerinde yaşayan Dâvûdîler'in 1,5-2 milyon civarında olduğu belirtilmektedir (bk. Muhyiddin el-Elvâî, s. 47; Réginald Alvès, s. 15, 268-269). II. Dünya Savaşı'ndan sonra Kanada, Amerika Birleşik Devletleri ve Fransa'ya göç edenler de olmuştur.

Çok daha az sayıda bir cemaat olan Süleymânîler'in dâî-yi mutlakı Yemen'de oturur ve tâbilerinin işlerini yürütmek için "mensup" adı verilen

baş temsilcisini devamlı olarak Hindistan'da bulundurur. Davetin Hindistan merkezi Baroda'da olup tâbileri Baroda, Bombay ve Haydarâbâd Dekken'de bulunmaktadır. Baroda'da İsmâilî yazmaları ihtiva eden bir kütüphaneleri de vardır. Urdu dilini kullanan Süleymânîler'in bugünkü (1990) liderleri, Seyyidünâ diye anılan kırk sekizinci dâî-yi mutlak Ali b. Hüseyin'dir. Yemen'deki sayıları hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte 1934'te 2530.000 civarında oldukları belirtilmektedir. Güney Arabistan, Basra körfezi, Doğu Afrika, Burma ve İspanya'da bulunan Müsta'lîler dikkate alındığında bu rakamın birkaç misline ulaşacağı sanılmaktadır.

Hindistan'da 400 civarında ilk ve orta okulları bulunan Bohrâ cemaati arasında okuma yazma bilmeyen yoktur. Sûrat'taki el-Câmiatü's-Seyfiyye denilen yüksek dereceli araştırma enstitüsünde Fâtımî düşüncesi ve tarihi üzerine çalışmalar yaptırılmaktadır. 1921'de Hindistan'da 648 camileri bulunan ve kültür düzeyi genellikle yüksek olan bu zümrede zamanla serbest mesleklere yönelme görülmekte, devlet memuru olanlarına çok az rastlanmaktadır.

Genel olarak Hz. Ali ve neslinden gelen imamlarla onların devamı olan ve mâsum sayılan dâî-yi mutlaklara bağlılığı esas kabul eden bu fırkada ibadetler diğer İsmâiliyye fırkaları veya İsnâaşeriyye'ye göre bazı farklılıklar göstermektedir. Abdest Sünnîler'de olduğu gibidir, beş vakit namaz ise cem' edilerek üç vakitte kılınır. Cuma namazı ve hutbesi yoktur. Ramazan'da bir ay oruç tutmak, zekâtı dâî-yi mutlaka teslim etmek ve hac için Mekke'ye gitmek başlıca ibadetlerdendir.

Dâî-yi mutlak tarafından tayin edilen ve "âmil" veya "davetin hizmetçileri" denilen görevliler evlenme, ölüm ve ibadetler gibi konularda cemaatin işlerini yürütürler; ayrıca cemaat içinde ortaya çıkan ihtilâfları giderirler, halledemedikleri anlaşmazlıkları ise dâî-yi mutlaka havale ederler. Kendi aralarında iyi teşkilâtlanmış kapalı bir toplum olan Bohrâ cemaati diğer müslümanlar veya başka din mensuplarıyla evlenmezler, müt'a* nikâhını da meşrû saymazlar.

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim b. Hüseyin el-Hâmidî, Kenzü'l-veled (nşr. Mustafa Galib), [baskı yeri yok] 1979 (Dârü'l-Endelüs), nâşirin girişi; W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature, London 1933, s. 10-11; L. Herthing, Islamologie, Beyrut 1964, s. 841; J. N. Hollister, The Shiʿa of India, New Delhi 1979, s. 265-305; D. F. Mulla, Principles of Mohamedan Law, Lahore 1987, s. 20-22; Muhyiddin el-Elvâî, "Tâʾifetü'l-Büherâ", Mecelletü'l-Ezher, XXXIX/1, Kahire 1386/1966, s. 47-54; A. A. A. Feyzee, "The Ismailis", Religion in the Middle East, sy. 2, Cambridge 1976, s. 322; a.mlf., "Bohāras, EI² (İng.), I, 1254-1255; Réginald Alvès de Sa, "Les Buhras", MIDEO, sy. 15 (1982), s. 265-270; T. W. Arnold, "Bohorâ", İA, II, 705-707.

Mustafa Öz

BOKRAT

(bk. HİPOKRAT).

BOLÂHENK NÛRİ BEY

(bk. NÛRİ BEY, Bolâhenk).

BOLAK, Mehmet Vehbi

(ö. 1882-1958)

Türk siyaset adamı.

18 Mayıs 1882'de Balıkesir'de doğdu. Balıkesir ileri gelenlerinden müderris Abacılar Kethüdâsızâde Hacı Yahyâ Fevzi Nef'î Efendi'nin oğludur. İlk ve orta öğrenimini Balıkesir Rüşdiyesi ile Bursa İdâdîsi'nde yaptı. Ayrıca Bursa'da Dârüttaʻlîm-i Harîr'i bitirdi. Temmuz 1906'da Mektebi Mülkiyye'den mezun oldu. Bir süre Balıkesir ilköğretim müfettişliğinde görevlendirildi; Gönen, Burhaniye, Karacabey, Balya kazaları kaymakam vekilliklerinde bulundu. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra üçüncü sınıf kaymakamlığa terfi ettirilerek Eylül 1908'de Dersim sancağına bağlı Nâzımiye kazası

kaymakamlığına tayin edildi. Burada üç ay kaldıktan sonra Türk beyleriyle Ermeniler arasında çıkan anlaşmazlığı yatıştırmak üzere Pertek'e nakledildi. Pertek kaymakamı iken 18 Nisan 1912'de yapılan seçimlerde Karesi sancağı mebusluğuna seçilerek Osmanlı Meclisi Mebʻûsanı'na girdi. Balkan Savaşı dolayısıyla meclisin feshi üzerine (4 Temmuz 1912) Balıkesir'e döndü ve burada Balkan Savaşı için kurulmuş olan Müdâfaa-i Milliyye Cemiyeti'nde çalıştı. Savaşın sona ermesi üzerine tekrar idare mesleğine döndü ve Nisan 1913'te Eskişehir kaymakamı oldu. Bu görevde iken Osmanlı Meclisi Mebʻûsanı'na ikinci defa Karesi mebusu seçildi (Mayıs 1914). Nisan 1918'de mebusluktan ayrılarak Afyonkarahisar müstakil sancağı mutasarrıflığına tayin edildi. Mütareke üzerine Aralık 1918'de Çatalca müstakil mutasarrıflığına nakledildi. Yunan askerî işgali altında bulunan Çatalca'da Bâbıâli'den hiçbir tâlimat almaksızın Yunanlılar'ı bütün memleket işlerinden uzaklaştırmayı başardı. Şubat 1919'da Damad Ferid Paşa hükümeti tarafından Çatalca mutasarrıflığından azledilince tekrar Balıkesir'e döndü.

Yunanlılar'ın İzmir'i işgallerinden bir gün sonra 16 Mayıs 1919 günü Balıkesir'de de kurulan Redd-i İlhak Cemiyeti'ne katıldı. Alınan karar

üzerine İzmir Şimâlî Cepheleri Hey’et-i Merkeziyyesi reisliğine seçildi. Bu görevi 30 Haziran 1920’de Balıkesir’in işgaline kadar sürdü. Aynı vazifede bulunurken 23 Nisan 1920’de açılan Türkiye Büyük Millet Meclisi’ne Karesi mebusu olarak seçilmişse de cepheyi ve Kuvâ-yi Milliyye reisliğini bırakamadığı için meclise ancak 30 Haziran’da katılabildi. Mareşal Fevzi Çakmak başkanlığındaki İcra Vekilleri Heyeti’nde 20 Kasım 1921’den 5 Kasım 1922’ye kadar Maarif vekilliği yaptı; ayrıca kısa sürelerle Dahiliye vekilliğiyle Maliye vekilliğinde de bulundu.

Eskişehir bozgunu üzerine Sakarya Harbi’nde cepheye gönderilen “hey’et-i nâsiha”yı teşkil eden on dört kişilik mebus heyetinde yer aldığı gibi Çerkez Ethem’e gönderilen nasihat heyetinde de bulundu. 1923’te İzmir’de toplanan ilk Millî İktisat Şûrası’na Balıkesir çiftçilerini temsilen katıldı. Ağustos 1923’te yapılan seçimlerde Balıkesir mebusluğunu yine muhafaza etti. Bu dönemde meclisçe seçilen ve danıştay vazifesini gören heyetin reisliğini de yaptı. Dönem sonunda mebusluktan ayrıldı ve bir daha politikaya karışmadı. Hayatının son yıllarında Balıkesir Necati Bey Öğretmen Okulu’nda din dersleri okuttu. 6 Nisan 1958 günü İstanbul’da vefat etti.

I. Büyük Millet Meclisi’nde muhafazakâr grubu temsil etmekle beraber bütün milletvekillerinin saygı gösterdiği Vehbi Bey güçlü ve inandırıcı bir hitabete sahipti.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Vehbi Bolak, “Millî Mücadele’de Balıkesir”, Balıkesir Postası, Balıkesir, 14-23 Nisan 1950; Türkiye Büyük Millet Meclisi Sicil Arşivi, Dosya nr. 225; Balıkesir ve Alaşehir Kongreleri ve Hacim Muhittin Çarıklı’nın Kuvâ-yı Milliye Hatıraları (1919-1920), Ankara 1967, s. 68-70; Mücellidoğlu Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Târihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, III, 983; Samed Ağaoğlu, Kuvâyi Milliye Ruhu, İstanbul 1973, s. 276; Mücteba İlgürel, “Balıkesir Redd-i İlhak Cemiyeti ve Kongreleri”, Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan, İstanbul 1973, s. 35-56; A. Aydın Bolak,

“Balıkesir’de Kuvâ-yi Milliye Çalışmaları”, Millî Mücadelede Balıkesir, İstanbul 1986, s. 53-157; Fethi Tevetoğlu, “Türkiye Maârif Nâzırları”, Hayat Tarih Mecmuası, sy. 9-10, İstanbul 1975, s. 102-104.

A. Aydın Bolak

BOLAYIR, Ali Ekrem

(ö. 1867-1937)

Daha çok II. Meşrutiyet'ten sonra yayımladığı hamasî şiirleriyle tanınan Serveti Fünûn devri şair ve yazarı.

Nâmık Kemal'in oğludur. İstanbul'da doğdu, ilk öğrenimine dört yaşında Cerrahpaşa civarındaki Hobyar mahalle mektebinde başladı. Bir yıl kadar Fâtih Askerî Rüşdiyesi'ne devam etti; ancak babasının önce Rodos'a, ardından Sakız'a sürgün edilmesi üzerine öğrenimi yarıda kaldı. Daha sonra özel olarak ulûm-i şer'iyye, hadis, Arap ve Fars edebiyatı dersleri aldı, bu arada Fransızca öğrendi. Babası, Ali Ekrem'in Almanya'da tahsil yapması için saraya dilekçe verdi. Dedesi müneccimbaşı Mustafa Âsım Efendi ise buna karşı çıkarak torununun Şûrâ-yı Devlet'e veya Hariciye Nezâreti'ne girmesi için padişaha ricada bulundu. II. Abdülhamid ikisinin de isteklerini kabul etmeyip bu yetenekli genci Mâbeyn'e "rütbe-i sânî" ile memur tayin etti (1888). On sekiz yıl bu görevde kalan Ali Ekrem daha sonra Kudüs mutasarrıflığına (1906), Meşrutiyet'te ise Beyrut valiliğine tayin edildi (1908); ancak üç gün sonra istifa etti. Eylül 1908'de Cezâyir-i Bahr-i Sefîd valiliğine getirildi. Bir süre sonra kadro dışı kalarak İstanbul'a geldi (1909). Mart 1910'da Dârülfünun'da edebiyat müderrisi oldu. 1912'de ikinci defa Cezâyir-i Bahr-i Sefîd valiliğine tayin edildi. Aynı yıl Balkan Harbi'nde Yunanlılar'a esir düştü. Bir haftalık esaretten sonra tekrar İstanbul'a döndü ve ikinci defa Dârülfünun'a müderris oldu (1912). Burada nazariyyât-ı edebiyye dersleri okuttu. Bu arada Maarif Nezâreti tarafından kurulan Tedkîkat-ı Lisâniyye Heyeti'nin Sarf ve İmlâ Encümeni'ne başkanlık yaptı. Okuttuğu ders 1919'da Maarif Nâzırı Ali Kemal'in kararıyla kaldırıldığından açıkta kaldı. Galatasaray Lisesi edebiyat öğretmenliğine tayin edildiyse de önce istifa etti, ancak ardından Said Bey Maarif Nezâreti'ne gelince bu görevi kabul etti. Yahya Kemal milletvekili olunca vekâleten üçüncü defa Dârülfünun'a tayin edildi (1923). Aynı yıl asâleten şerh-i mütûn müderrisliğine getirildi; dârülfünun üniversite oluncaya kadar bu görevde kaldı (1933). Ayrıca Maltepe Askerî Lisesi'nde edebiyat öğretmenliği yaptı. Ömrünün son yıllarını sıkıntı içinde geçirdi. İstanbul'da

öldü, mezarı Zincirlikuyu'dadır.

On yaşlarında şiir yazmaya başlayan Ali Ekrem, on yedi, on sekiz yaşlarında düzgün sayılabilecek manzumeler vücuda getirmiş, ilk şiir denemelerini Mirsad (1307) ve Resimli Gazete'de (1307)

yayımlamıştır. Mâbeyn'de görevli olduğu için yazılarında önce İlham, uzun bir süre de A (yın) Nâdir imzasını kullandı. Daha sonra Maârif (1307-1312), Ma'lûmat (1309-1311) ve Serveti Fünûn'da (1307-1928) şiir ve yazıları yayımlandı. Serveti Fünûn'un 1897 Türk-Yunan Savaşı dolayısıyla yayımladığı nüsha-i mümtâzede (özel sayı) yer alan "Vasiyet" adlı şiirinde Anadolu ağzını kullanarak konuşmaları tabiileştirmiş, nazmı nesre yaklaştırdığı bu şiiriyle devrinde büyük bir yankı uyandırmıştır.

Ali Ekrem Osmanlıca'nın ve aruzun güçlü bir koruyucusu olmakla beraber birçok şiirinde konuşma dilini ve hece veznini de kullanmıştır. Aruza Tevfik Fikret ve Mehmed Âkif kadar hâkim olamamasına rağmen o devrin şiir anlayışı içinde kuvvetli bir şair olarak kabul edilmiştir. Serveti Fünûn şairleri arasında ferdî duyguların çerçevesinde kalmayarak sosyal konulara da yer vermiş, ancak şiirden çok nesirde başarılı olmuştur.

Ali Ekrem Serveti Fünûn'a yazı yazmakla birlikte Edebiyât-ı Cedîde yazarlarının edebî anlayışına tamamen katılmıyordu. Bundan dolayı Serveti Fünûn şiirinin kusurlarından söz eden uzun bir tenkit yazdı. Fazla sert ve sübjektif hükümler taşıyan bu yazı Tevfik Fikret tarafından bazı değişikliklerle basılmasına rağmen ("Şiirimiz", SF, sy. 505-508, 2, 9, 16, 26 Teşrînisâni 1316) tenkide uğrayanların tepkisine yol açtı. Bunun üzerine Ali Ekrem Serveti Fünûn'dan ayrılarak bu tenkidini muhaliflerin yayın organı olan Musavver Ma'lûmat'ta neşretti (30 Teşrînisâni; 7, 14 Kânunuevvel 1316). Bu durum Serveti Fünûn yazarlarından bir kısmının Musavver Ma'lûmat'a geçmesine ve bir süre sonra da Edebiyât-ı Cedîde topluluğunun dağılmasına sebep oldu.

Serveti Fünûn şairi olarak tanınan ve öyle değerlendirilen Ali Ekrem pek çok eserini II. Meşrutiyet'ten sonra ortaya koymuş, hatta bu dönemde yeni ve değişik bir ses olarak edebî çevrelerde adını duyurmuştur.

Eserleri. Şiirleri. Kitap halinde yayımlanmış şiirleri şunlardır: 1. Kasîde-i Askeriyye (İstanbul 1324). Osmanlı askerine övgü maksadıyla kaleme alınan kırk bir beyitlik bir kasidedir. Nâmık Kemal'in "Hürriyet Kasidesi"ne nazîre olarak yazılmıştır. 2. Kırmızı Fesler (İstanbul 1324). Müstezat tarzındaki bu tek ve uzun manzume, II. Abdülhamid'in jurnalcilerini hicvetmek için yazılmıştır. 3. Rûh-ı Kemâl (İstanbul 1324). Ali Ekrem nazım-nesir karışık olan bu eserini babasının hâtırasını yeniden canlandırmak amacıyla kaleme almıştır. 4. Zılâl-ı İlhâm (İstanbul 1327). Şairin gerçek şiir sanatını ortaya koyan bu eserinde 1888-1908 yılları arasında yazdığı şiirler yer almıştır. 5. Lisân-ı Osmânî (İstanbul 1332). Dilde sadeleşme hareketi sırasında Osmanlıca'yı savunan görüşlerini bu küçük kitapta manzum olarak ortaya koymaktadır. 6. Ordunun Defteri (İstanbul 1336). Ardarda girilen savaşlardan yorgun çıkan Türk askerinin mânevî gücünü yükseltmek amacıyla yazılmış bir eserdir. 7. Ana Vatan (İstanbul 1337). Ordu tarafından ısmarlanmış bütünüyle manzum bir eserdir. 8. Şiir Demeti (İstanbul 1340). Çocuklar için yazılmış bir şiir kitabıdır. 9. Vicdan Alevleri (İstanbul 1341). Dil bakımından biraz daha yeni, fakat ruh bakımından eski özellikleri devam ettiren bir eserdir. Ali Ekrem'in yayımlanmamış önemli bir eseri de Tâir-i İlâhî'dir. 2180 beyit civarında olan bu eser insan hayatının çeşitli devirlerini filozofik bir tavırla gözden geçirmektedir. Eser ailesinin elindeki müsveddeler arasındadır.

Dil ve Edebiyat Görüşlerini İçine Alan Eserleri. Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye (İstanbul 1328), Lisân-ı Edebiyyât (İstanbul 1330), Lisân-ı Osmânî (İstanbul 1332), Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri (İstanbul 1331-1334), Şerh-i Mütûna Medhal (İstanbul 1928), Lisanımız (İstanbul 1930). Bir diğer önemli eseri ise babası Nâmık Kemal'in eserlerinin yeniden yayımlanması dolayısıyla kaleme aldığı Külliyyât-ı Kemâl Tab' Olunuyor'dur (İstanbul 1326). Monografileri. Recâizâde Mahmud Ekrem Bey (İstanbul 1339), Nâmık Kemal (İstanbul 1930). Tiyatroları. 1908'den sonra edebî çevrelerde yeniden canlanan tiyatro türünde Ali Ekrem'in ilk denemesi kitap olarak da yayımlanan Bâria'dır (İstanbul 1324). Daha sonra Yavuz Sultan Selim, Sükût, Mama Dadım Darılır adlı üç piyes denemesine de girişmiş, fakat bunların tefrikaları yarıda kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Ekrem Bolayır'ın Hâtıraları (haz. Metîn Kayahan Özgül), Ankara 1991; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 285-290; Ergun, Türk Şairleri, s. 427, 428, 429, 430, 432; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 733; Banarlı, RTET, II, 1046-1047; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1972, s. 191, 387; Akyüz, Modern Türk Edebiyatı, s. 75, 89, 97; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, İstanbul 1983, s. 93; İsmail Parlatır, Ali Ekrem Bolayır, İstanbul 1987; Belkıs Altuniş, "Bolayır, Ali Ekrem", TDEA, I, 457.

İsmail Parlatır

BOLEVÎ MUSTAFA EFENDİ

(bk. MUSTAFA EFENDİ, Bolevî).

BOLU

Karadeniz bölgesinin batı bölümünde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Bolu şehri, etrafı dağlarla çevrilmiş, denizden 710 m. yükseklikte genişçe bir ovada kurulmuştur.

Eski bir yerleşme yeri olan şehrin Roma İmparatorluğu döneminde ilk adı Bithynium olup ovanın kuzey tarafında dağın eteğinde yer almaktaydı. Daha sonra şehir ovaya doğru genişleme gösterdi ve İmparator Claudius zamanında (m.ö. 10-m.s. 54) buraya Claudiopolis adı verildi. Türk devrindeki Bolu isminin ise bu kelimenin sonundaki “polis”ten bozma olduğu ileri sürülür.

Şehir Roma İmparatorluğu’nun parçalanmasından sonra Bizans’ın elinde kaldı. Tahminen 1196’da, Anadolu Selçuklu

Sultanı II. Rükneddin Süleyman zamanında Türk hâkimiyetine girdi. Bunu takip eden yıllarda konar göçer Türk oymaklarının gelmesiyle bölge Türkleşti. Anadolu beyliklerinden Çandaroğulları’nın hâkimiyeti bu durumu kuvvetlendirdi. 1330-1340 yılları arasında Bolu’yu ziyaret eden İbn Battûta, kasabada ahîlerin büyük nüfuzundan, onlara ait zâviyelerin çokluğundan ve çevrenin Türkmenler’le meskûn olduğundan bahseder.

Bolu ve çevresinin Osmanlı hâkimiyetine hangi tarihte geçtiği kesin olarak bilinmemektedir. Âşıkpaşazâde Konurapa, Mudurnu, Bolu ve yöresinin Orhan Gazi’nin kumandanlarından Konuralp tarafından ele geçirildiğini belirtmektedir (Târih, s. 32). Yıldırım Bayezid burada çifte minareli bir ulucami ile 1391’de bir hamam inşa ettirmiştir. Bölge 1402’den sonra Fetret Devri’nde Çandaroğulları’nın hâkimiyetine girdiyse de Çelebi Sultan Mehmed tarafından tekrar Osmanlı idaresi altına alındı.

Bolu, Fâtih Sultan Mehmed zamanında Anadolu’da Cenevizliler’e ait Amasra, Çandaroğulları’na ait Sinop ve yöresine yapılan seferlerde serhat şehri hüviyetini kazandı. Nitekim Fâtih 1461’de Amasra’yı fethetmek için

donanmayı denizden gönderirken kendisi de Akyazı-Bolu yoluyla karadan Amasra'ya ulaşmıştı. Ayrıca Sinop'un alınmasından sonra buraları Bolu sancağına dahil edilmiş ve Sinop Beyi Kızıl Ahmed Bey sancak beyliğine getirilmişti.

Bolu şehri XVI. yüzyılın başlarında Aslı Hatun, Gölyüzü, Veled-i Solak, Cami, Veled-i Turşucu, Hocabey, Hatib, Karaçayır, Veled-i Hacı İlyas, Akmescid, Debbâğan, Nâib Emed Karamânî adında on iki mahalleye sahipti. Bu mahallelerde 262 hâne, yirmi sekiz mücerred nüfus bulunuyordu. Bunlar dışında on bir imam, yedi sermahfel, dokuz müezzin, dört sâdât, bir muarrif, altı kethüdâ ve dokuz da pîr-i fânî kaydedilmişti (BA, TD, nr. 438, s. 420). Buna göre şehirde 2000'e yakın nüfus yaşamaktaydı.

XVII. yüzyılda Bolu bazı değişikliklere sahne oldu. Kâtib Çelebi şehrin surlarının harap olduğunu, içinde de üç hamam ile Şemsi Paşa Camii, Kara Çayır Mahallesi Camii, Debbâğlar Camii ve Göl Mahallesi Camii adlarında dört cami bulunduğunu belirtir. Evliya Çelebi ise şehirde otuz dört mahalle olduğunu, yine otuz dört adet mihraplı mescidi ile 3000 ahşap güzel evin mevcut bulunduğunu yazar. Ayrıca zenginlerin evlerini ve hanlarını kiremit örtülü yaptırdıklarını belirttikten sonra Paşa Sarayı, Şemsi Paşa Sarayı, Zülfikar Ağa Sarayı gibi yapılarla Mimar Sinan yapısı olduğu bildirilen Mustafa Paşa Camii ile Ferhad Paşa Camii'ni şehrin ilgi çekici binaları olarak tarif eder. XVIII. yüzyılda Akpınar, Semerkant, Yenicami, Hocabey, Akmescid, Karamanlı, Karaçayır, Debbağlar, Aslıhatun, Günyüzü, Eskicami ve Çukur adlı on iki mahallesi bulunan şehir 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan dolayı muhacir iskânına sahne oldu. Nitekim 1878 salnâmesine göre kasabanın nüfusu 16.778'e yükselmişti.

Bolu ve civarı ormanlık bir bölge olduğu için kerestenin iktisadî hayatta önemli yeri bulunmaktadır. Bölgede XVIII. yüzyıla kadar balta girmemiş ormanlar mevcuttu. Elde edilen çam kerestesi "Bolu kerestesi" adıyla İstanbul'a gönderiliyor (Seyahatnâme, II, 172-174), İstanbul'da Eski ve Yeni saraylar için gerekli olan odunlar ve özellikle gemi inşasında kullanılan kaliteli kereste de buradan sağlanıyordu.

Osmanlı yol sisteminin sol kolu üzerinde bulunması da Bolu'nun iktisadî

hayatında önemli derecede etkili olmuştu. Bu yol Üsküdar'dan başlayıp İzmit-Düzce-Bolu-Koçhisar (günümüzdeki Ilgaz)Tosya güzergâhını takip ediyordu. Bolu aynı yol üzerinden Gerede-Yabanâbâd'dan (Kızılcahamam) Ankara'ya ulaşan güzergâhın da kavşak noktasındaydı. İstanbul ile Ankara'yı birleştiren Bolu yolları, XIX. yüzyılın ilk yarısında Hüsrev Paşa'nın Bolu mutasarrıflığı sırasında yeniden düzenlendi.

1332 (1914) Bolu salnâmesine göre Bolu'da yirmi iki cami, birçok tekke ve on iki medrese vardı. Bugün bunlardan tarihî nitelik taşıyan eserler arasında Demirtaş Paşa oğlu Mehmed Bey tarafından yaptırılan Kadı Camii, Yıldırım Bayezid tarafından inşa ettirilen çifte minareli Ulucami (Büyük Cami), Ilıcalar civarında 916'da (1510) İsfendiyaroğulları'na mensup Kızıl Ahmed Bey'in oğlu Mûsâ Paşa tarafından yaptırılmış olan Mûsâ Paşa (Ilıca) Camii, Mûsâ Paşa'nın oğlu Mehmed Bey'in annesinin şehre 5 km. mesafede 970'te (1562) inşa ettirdiği Karaköy Camii, yine aynı aileden Şemsi Paşa'nın yaptırdığı cami, medrese ve imaret, 1391'de Yıldırım Bayezid tarafından inşa ettirilen Orta Hamam, Sokullu Mehmed Paşa tarafından yaptırıldığı rivayet edilen Tabaklar veya Vakıflar Hamamı, Gölyüzü mahallesinde Sokullu'ya ait tekke, 1811 yılında inşa ettirilen ve hükümet konağı olan Tabaklar (Debbâğlar) mahallesindeki Paşa Sarayı sayılabilir. Şehirdeki bazı eserler Cumhuriyet'in ilk yıllarında yapılan imar faaliyetleri sırasında yıkılmış ve tahrip edilmiştir. Bunlardan birçok tarihî şahsiyete ait mezarların yer aldığı Taşmektep Mezarlığı ortadan kaldırılarak yerine otopark inşa edilmiştir. Aynı şekilde 1776'da Hacı Ahmed Ağa tarafından yaptırılan Çarşıbaşı Çeşmesi'yle yakınında yer alan yatır da yıktırılmıştır.

Şehrin adını taşıyan sancak XVI. yüzyılda Anadolu eyaletine bağlıydı. 1519 tarihinde sancak, merkezden başka Çağa, Kıbrıs, Mengen, Gerede, Viranşehir, Taraklu, Borlu, Yenice, Yedi Divan, Ulus ve Amasra, Oniki Divan, Hızır Bey ili, Ereğli, Konurapa ve Mudurnu kazaları ile Dodurga nahiyesinden teşekkül etmekteydi (Bolu Livâsı Evkaf Defteri, nr. B/15, s. 56). 1528 yılında ise sancakta evkafa ait olduğu belirtilen bir cami, bir medrese, iki mescid, beş zâviye, iki hamam, bir kervansaray, bir bezzâzistan,

113 dükkân, yirmi dört değirmen yer almaktaydı. Ayrıca sancakta 120 köy bulunmaktaydı ki burada yaşayanlarla birlikte sancağın toplam nüfusu yaklaşık 30.000 civarında idi (BA, TD, nr. 438, s. 425, 434).

XVI. yüzyılın ikinci yarısında Bolu sancağı on altı idarî birime ayrılmıştı. Bunlar merkez nahiye, Çağa, Mengen, Gerede, Viranşehir, Taraklu, Borlu, Ulus ve Amasra, Oniki Divan, Yedi Divan, Yenice, Hızır Bey ili ve Çarşamba, Bendereğli, Konurapa, Dodurga, Mudurnu ve Kıbrıs nahiyeleri idi. XVII. yüzyılda ise Bolu sancağının kazaları daha da artarak, otuzu geçmiştir. 1692 yılına kadar Anadolu eyaleti içerisinde yer alan sancak bu tarihten itibaren voyvodalık ile idare edilmeye başlandı. 1864 vilâyet nizamnâmesiyle de merkezi Kastamonu olan vilâyet bir mutasarrıflık haline geldi. Bu statü içerisinde sancağın nüfusu 1870 salnâmesine göre 61.338 müslüman ve 1547 hıristiyan olmak üzere toplam 62.885 idi. Cuinet de 1891'de sancağın sekiz kaza, beş nahiye ve 1131 köyden meydana geldiğini, sancakta 321.645 müslüman ile 3655 hıristiyanın yaşadığını kaydederek ahalinin büyük çoğunluğunun Osmanlı soyundan geldiğini belirtir. 1914'te Bolu'ya bağlı köylerde 120 cami ile on üç mescid bulunuyordu. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1991 yılı istatistiklerine göre Bolu'da il ve ilçe merkezlerinde 137, kasaba ve köylerde 1495 olmak üzere toplam 1632 cami bulunmaktaydı. İl merkezindeki cami sayısı ise otuz beştir.

XIX. yüzyıl sonlarında nüfusu 9642'si müslüman olmak üzere 10.796'ya yükselen Bolu şehri Cumhuriyet devrinde vilâyet merkezi olmuştur. Bu devirde eski önemini hayli kaybettiği anlaşılan Bolu'nun 1927'de 7215 olan nüfusu 1955 yılına kadar hep 10.000'in altında kalmış, 1955 sayımında ise 12.271'e ulaşmıştır. Daha sonraları çok işlek bir yol üzerinde (E-5) bulunması sebebiyle hızlı bir şekilde gelişmiştir. Nüfusu 1970'te 26.944'e, 1985'te 50.288'e, 1990'da da 60.789'a varmıştır.

Bolu tabii güzellikleri ve tarihî eserleri bakımından turizmde önemli bir yere sahiptir. Ayrıca Abant gölü, Yedigöller ve kaplıcaları ile de dikkati çekmektedir. Öte yandan Türk halk edebiyatının büyük kahramanı olan ve 1581'den itibaren etrafındaki birkaç yüz kişi ile Bolu-Gerede arasında faaliyet gösteren Köroğlu da (asıl adı Rûşen) bu çevrede yaşamıştır.

Bolu şehrinin merkez olduğu il Sakarya, Bilecik, Eskişehir, Ankara, Çankırı ve Zonguldak illeriyle kuşatılmıştır. Kuzeyde de Karadeniz ile kıyısı vardır. Merkez ilçeden başka Akçakoca, Cumaova, Çilimli, Dörtdivan, Düzce, Gerede, Gölyaka, Göynük, Kıbrısçık, Mengen, Mudurnu, Seben, Yeniçağa ve Yığılca adlı on dört ilçeye ve on dokuz bucağa ayrılmıştır. Sınırları içerisinde 792 köy bulunmaktadır. 11.051 km^2 genişliğindeki Bolu ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 536.869 nüfus yoğunluğu ise 49 idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 438, s. 420, 425, 430, 431, 434; Bolu Livâsı Evkaf Defteri, M. Cevdet Yazmaları, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. B/ 15, s. 56; Müstakil Bolu Salnâmesi, Bolu 1332, s. 100-101, 133 vd., 206-207; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 348-349; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 32, 154, 156; Şükrullah Çelebi, Behcetü't-tevârîh (Osmanlı Tarihleri içinde, Osmanlılar'la ilgili kısım, nşr. N. Atsız), İstanbul 1949, s. 61; Neşrî, Cihannümâ, II, 741-749; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, I. Defter, s. 184, 185, 192, 196; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 651; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 172-174; Barkan, Kanunlar, s. 28-32; Vecihi Tönük, Türkiye'de İdâre Teşkilâtı, Ankara 1945, s. 110, 165, 209; Zekâi Konrapa, Bolu Tarihi, Bolu 1946, s. 179, 209, 349, 363-364, 565, 580; Mustafa Akdağ, Celâli İsyanları, 1550-1603, Ankara 1953, s. 122; Bolu İl Yıllığı 1967, İstanbul 1968; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 239, 262, 281; Vahap Tuncer, Neler Yazmadık Şu Bolu İçin, Bolu 1983, s. 83-84, 86-87, 103-104 vd.; Halil Sahillioğlu, "Bolu Tarihi İle İlgili Vesîkalar", Çele, sy. 3, Bolu 1963, s. 12-14; a.mlf., "XVII. Yüzyıl Sonunda Bolu Livâsı Sürsat Bedeli", a.e., sy. 11, Ankara 1964, s. 15-21; a.mlf., "1699'da Tekfen Gölünün Etrafında Bulunan Bâkir Orman", a.e., sy. 21 (1965), s. 4-6; a.mlf., "Bolu Orta Hamamı'nın Su Yolu", a.e., sy. 22 (1965), s. 4-5; Haki Aydın, "Oniki Divan'da II. Bâyezid'in Vakfettiği Açma Mezraası", a.e., sy. 26 (1965), s. 27-29; a.mlf., "Bolu'da Yıldırım Bâyezid Câmii Vakfına Dair", a.e., sy. 31 (1965), s. 32-34; C. Orhonlu, "Osmanlı Bolusu", TTOK Belleteni, XLVII/326 (1975), s. 14-20; Yücel Özkaya, XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Bolu", II. Tarih Boyunca Karadeniz

Kongresi Bildirileri, Samsun 1990, s. 115-123; Besim Darkot, “Bolu”, İA, II, 707-709; H. A. Reed, “Bolu”, EI² (İng.), I, 1255-1256; [bu madde müellifin bibliyografyadaki makalesi esas alınarak Yusuf Halaçoğlu tarafından düzenlenmiştir].

Cengiz Orhonlu

BOMBACI, Alessio

(ö. 1914-1979)

İtalyan şarkiyatçısı ve Türkologu.

Castroreale'de (Messina) doğdu; ilk ve orta öğrenimini nerede yaptığı bilinmemektedir. Yüksek öğrenimini Napoli Üniversitesi'nde hukuk alanında yaptı. Burada bulunduğu sıralarda Luigi Bonelli ile tanıştı ve onun tarafından verilen Türkçe derslerine devam ederek bir diploma daha aldı. 1935 yılında, henüz yirmi bir yaşında iken, Bonelli'nin emekliye ayrılması üzerine Türk dili ve edebiyatı derslerini üstlendi; böylece bir öğretim görevlisi olarak Istituto Universitario Orientale'de ilim âlemine girmiş oldu. 1946-1955 yılları arasında aynı üniversitenin Farsça, 1956-1976 yılları arasında da Yakın ve Ortadoğu tarih ve medeniyetleri derslerini okuttu. Ayrıca Roma Üniversitesi'nde de kısa bir süre Türkçe dersleri verdi. 1954 yılında profesör oldu. 1961 ve 1967 yılları arasında iki dönem Napoli Üniversitesi'ne rektör seçildi. 20 Ocak 1979'da Roma'da öldü.

İlmî çalışmalarını yakından takip eden Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumu tarafından şeref üyeliğine ve muhabir üyeliğe kabul edilen Bombaci, Osmanlı ve Osmanlı Öncesi Araştırmaları Milletlerarası Komitesi'nin (Comité International d'Etudes Pré-Ottomanes et Ottomanes) kuruluşunda faal rol oynadı. Bu kuruluşun ilk ilmî toplantısının Napoli'de yapılmasını ve verilen bildirilerin kısa sürede yayımlanmasını sağladı. Öte yandan Türk Sanatları Kongresi'ne ilgi gösteren Bombaci Ankara'daki ilk toplantıya katıldı (1959); ikincisinin Venedik'te yapılmasına ön ayak oldu ve bunun bildirilerini Napoli Üniversitesi neşriyatı arasında yayımlattı.

Eserleri. Çok faal ve verimli bir âlim olan Bombaci Arapça, Farsça ve Türkçe'yi çok iyi biliyordu ve değişik alanlarda başarıyla kalem oynatabilecek bir yeteneğe sahipti; kitap ve makalelerinin hem hayatında hem de ölümünden sonra büyük bir ilgi görmesi bundandır. Başlıca eserleri şöylece sıralanabilir:

Regola del parlar turco. İlk önemli çalışmasıdır. Bombaci, Filippo Argenti adlı

Floransa Devleti elçilik kâtibi tarafından kaleme alınan bu eseri ilmî bir şekilde neşretmiştir. XVI. yüzyıl Türkçesi için önemli bilgiler taşıyan bu eserden başka Pietro Ferraguto'nun basılmamış olan Türk dili grameri üzerinde de durmuştur. Fuzuli, Leyla and Mejnun (London 1970). Büyük Türk şairi Fuzûlî üzerinde yapılan çeşitli incelemelerin en tanınmışıdır. Eserde 112 sayfalık bir giriş kısmı bulunmaktadır. Storia della letteratura turco dall'Antico Imperio di Mongolia alla Nuova Turchia (Milano 1956). Büyük şöhret kazandığı en önemli eseridir. 1969 yılındaki ikinci yayımı La Letteratura turco con un profilo della letteratura mongola adıyla yapılmıştır. Fransızca'ya tercümesi ise Histoire de la litterature turque (Paris 1968) başlığı ile I. Mélikoff tarafından gerçekleştirilmiştir. Müellif bu eserinde en eski çağlardan başlayarak 1940 yılına kadarki Türk edebiyatını işlemiş, araya metinler de serpiştirerek okuyucuların dikkatini yoğunlaştırmayı bilmiştir. Eserin iki cilt olarak hazırlattığı İngilizce tercümesi nedense yayımlanamamıştır.

Bombaci'nin bunların dışında dil ve edebiyatla ilgili çeşitli makale ve araştırmaları vardır. Edebiyat kavramlarını Philologica Turcicae Fundamenta'nın II. cildinde etraflıca ele alarak incelemiştir ("The Turcic Literatures. Introductory Notes on the History and Style", s. XILXXVII). Hamamnâmeler üzerinde de duran ("Il bello al bagno", Annali. Istituto Orientale di Napoli, XIV [1964], s. 33-48) Bombaci'nin Türk halk edebiyatıyla ilgili çalışmaları ise orta oyunu ve dramatik gösterilere kadar uzanır. Ayrıca bazı önemli kitaplar hakkında tanıtma yazıları yazan Bombaci, Ettore Rossi tarafından neşredilen Dede Korkut Kitabı'na geniş bir tanıtma yazısı kaleme almış ve onun yarım bıraktığı "tâziye metinleri"nin katalogunu tamamlamıştır. Böylece Türk kültüründe olduğu kadar Ortadoğu araştırmalarında da özel bir yere sahip olan bu malzemeyi ilim âlemine sunmuştur. En eski dönemlerden başlayarak Türk unvanları, kitâbeleri, Gazne şehrinde bulunan Türk sanat eserleri ("Gazne'deki Kazılara Giriş", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I [1963], s. 537-560; "Türkler ve Gazneli Sanatı", Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi. Kongreye Sunulan Tebliğler, Ankara 1962, s. 87-91) üzerinde de yazılar yazmıştır. Klasik dönem bilgileri yanında Türk kültürünün Atatürk

döneminde geçirdiği büyük değişimi de Suat Sinanoğlu'nun L'Humanisme K venir adlı kitabını tanıtırken işlemiş ve burada kullandığı "Türk humanizmi" tabiri Sinanoğlu tarafından beğenilince eserin Türkçe baskısına (Ankara 1980, 1988) bu ad verilmiştir.

Bombaci'nin tarih alanındaki en büyük eseri Storia dell' Impero Ottomano'dur. Ölümünden sonra Torino'da yayımlanan eserin eksik kalan bölümünü S. Shaw yazmıştır. Bu eserinde Türkler'in en eski çağlarından başlayarak İstanbul'un fethine kadarki tarihini incelemiştir. Bombaci büyük saygı duyduğu hocası Bonelli'nin yolunda yürüyüp onun gibi tarih araştırmalarına da eğilmiş ve eski Venedik Devleti arşivindeki Türk vesikaları üzerinde durmuştur. II. Dünya Savaşı arefesinde bu arşivde çalışan Bombaci başlıca serilerdeki Türk vesikalarının özetlerini hazırlamış ve bu konuyla ilgili olarak "La Collezione di documenti turchi dell' Archivio di Stato di Venezia" (Rivista degli Studi Orientali, XXIV [1949], s. 95-107) adlı makalesini kaleme almıştı. Bu tarihten çok sonra tuğralar üzerine yayımladığı makalesi ("Les tougras enlumines de la collection de documents turcs des archives d'Etat de Venise", Atti del Secondo Congresso Internazionale di Arte Turca, Napoli 1965, s. 41-55, 17 tablo) belirli özellikleri açıklamakla beraber belgelerin önemini yansıtmaktan uzak kalmıştır. Fâtih Sultan Mehmed'in Otranto Seferi sırasında Türkler'e kimin veya hangi devletin yardım ettiği meselesi üzerinde de durmuştur. Türk ve Venedik vesikalarına göre yaptığı karşılaştırmalarla ve ayrıca 1446, 1540 tarihli Türk-Venedik antlaşmaları üzerine yapılmış olan çalışmalar için yazdığı küçük eklerle bazı ayrıntılara temas etmiştir. Venedik arşivindeki Türk vesikaları arasında Venedikli mütercim Michele Membré ile Osmanlı divanındaki mütercim İbrâhim arasında 1567 tarihinde Latin harfleriyle Türkçe yazışma yapıldığını gösteren bir belge bulmuş ve dilciler için büyük önem taşıyan bu belgeyi neşretmiştir ("Una lettera turca in caratteri latini del dragomanno ottomano İbrahim al veneziano Michele Membré", Rocznik Orjentalistyczny, XV [1948], s. 129-144). Ayrıca başka bir makalede de Arap alfabesi dışındaki alfabelerle yazılmış Türk metinleri üzerinde durmuştur ("Recenti edizioni di testi turchi in trascrizione", Oriente Moderno, XXIX [1939], s. 176-189). Bombaci'nin tarih alanındaki diğer büyük çalışması da önemli bir kaynak olan Liber Graecus'u (Yunan kitabı) tanıtmasıdır. Fâtih Sultan Mehmed ile II. Bayezid dönemlerine ait Grekçe yazılmış belgeleri ihtiva eden ve "Venedik Kütüğü" diye de

adlandırılan bu dosya ancak çok cepheli bir âlim tarafından işlenebilirdi. Bombaci bu çalışmasının geniş bir özetini “Il Liber Graecus, un cartolario veneziano comprendente inediti documenti ottomani in greco, 1481-1504” (Westöstliche Abhandlungen Rudolf Tschudi, Wiesbaden 1954, s. 288-303) adlı makalesinde vermiş, bu makalenin arkasından “Nuovi firmani greci di Maometto II” (Byzantinische Zeitschrift, 47 [1954], s. 298-319) adlı çalışmasıyla II. Mehmed dönemine ait bazı vesikaları yayımlayıp İtalyanca özetlerini vererek konuyu tamamlamıştır. Bombaci daha önce de Floransa arşivinde bulunan Türk vesikaları ile ilgilenmiş (“Diplomi turchi del’Archivio di Stato di Firenze”, Rivista degli Studi Orientali, XVIII [1939], s. 199-217) ve ayrıca Cerbe Deniz Savaşı’na dair kaynakları geniş ölçüde tanıtmıştı (“Le Fonti turche della battaglia di Gerbe”, Rivista degli Studi Orientali, XIX [1941], s. 193-248; XX [1942], s. 279-304; XXI [1946], s. 189-218).

Bombaci Türk edebiyatı tarihinden sonra Türk siyasî tarihini de başarıyla inceleyen bir âlim olarak bilinmektedir. Arap edebiyatı ve kültürü üzerinde çok az durmuş, Türkçe’den başka genellikle Farsça’ya eğilmiştir. Bu alanda yazdıklarının çoğu ise Câmî, Keykâvus b. İskender, Nizâmülmülk ve Celâleddîn-i Rûmî gibi Türk dünyasını da ilgilendiren kimselerin eserleri hakkındadır (eserlerinin tam listesi için bk. TTK Belleten, XLIV/173, s. 189-192). Ölümünden sonra hâtırasına Studis turcologica memoriae Alexii Bombaci dicata adlı bir kitap yayımlanmıştır (Napoli 1982).

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1964, I, 495; F. Gabrieli, “Ricordo di Alessio Bombaci (1914-1979)”, AION, sy. 39 (1979), s. 1-3; A. Gallotta, “Bibliografia degli scritti di Alessio Bombaci”, a.e., s. 4-6; I. Mélikoff, “In memoriam Alessio Bombaci”, Turcica, XI, Paris 1979, s. 10-13; Emel Esin, “Prof. Alessio Bombaci”, TM, XIX (1980), s. 279-281; Mahmut H. Şakiroğlu, “Prof. Alessio Bombaci (1914-1979)”, TTK Belleten, XLIV/173 (1980), s. 179-192.

Mahmut H. Şakiroğlu

BOMBAY

Hindistan’da Maharaştra eyaletinin merkezi.

Çoğunlukla müslümanların yaşadığı önemli bir ticaret merkezi olan Bombay dünyanın en büyük on şehri arasında yer alır. Hindistan yarımadasının batı sahillerinde (18º 58´ kuzey enlemi, 92º 50´ doğu boylamı) Colaba, Mahim, Mazgaon, Parel, Worli, Girgaum ve Dongri adlı yedi küçük ada üzerinde kurulmuştur. Nüfusu 1981 sayımına göre 8.243.405’tir. Hazirandan eylüle kadar süren yağışlar dolayısıyla mevsimler yıl boyunca sıcak ve nemli geçer. Yıllık ortalama yağış miktarı 180 santimetredir. Bugün Bombay çok katlı yapıları, bakımlı sahilleriyle modern bir şehir görünümündedir; ayrıca çeşitli tüketim maddeleri ve makine üretimiyle ülkede başta gelen endüstri merkezleri arasında yer alır. Hindistan’da dış ticaretin çoğunun buradan yapılması dolayısıyla Bombay’a ülkenin dışa açılan kapısı ve mal değişim noktası denilebilir.

Bombay ismi, bir Hint tanrıçasına karşı hürmet ifade eden mambaa veya munbaa kelimesiyle “anne” mânasındaki -ay ekinin birleşmesinden oluşmuştur. Bombay’ın önemli olmadığı zamanlarda eski Yunan ve Roma gemilerinin buraya yakın limanlara uğradıkları bilinmekte, Yunanlı astronom ve coğrafyacı Ptolemaios’un bölgedeki limanlar arasında bulunan Souppara (Sopaia), Kalliena (Kalyan) ve Semulla’dan (Chaul) bahsettiği görülmektedir.

Ortaçağ’ın müslüman seyyah ve coğrafyacıları da Sûbâra (Sopaia), Sîmûr (Çaul) ve Tâna (Thana) limanlarından bahsederler; Tâna Limanı Marco Polo’da Thoma olarak geçmektedir. 915’te Hindistan’ı ziyaret eden Mes‘ûdî, Çaul şehrinde yaşayan müslüman nüfusun 10.000 civarında olduğunu söylemektedir. O dönemde bölgede müslüman olarak Beysara denilen Hindistan’da doğanlarla 977’de depremle yıkılan Basra körfezinin doğusundaki Sîrâf’tan Çaul’a hicret edenler ve Uman, Basra ve Bağdat gibi yerlerden gelenler bulunmaktaydı. Çaul’daki müslümanlar arasında birçok tüccar vardı ve Râştrakûta hükümdarları (753-975) bunlar arasında idareciler tayin etmişlerdir. Bombay yöresini anlatan ilk müslüman Arap

denizcisi İbn Mâcid Şehâbeddin Ahmed (XV. yüzyılın ikinci yarısı) olup verdiği ayrıntılı bilgiler daha çok Mehâim (Mahim) üzerinde toplanmaktadır. İbn Mâcid bölgede bulunan Kaysir, Hor Milh (deniz tuzlası) ve Menbiye (Bombay) yerleşim merkezlerinden de bahsetmiştir.

1348'de Delhi Sultanlığı (Tuğluklular) tarafından fethedilen Bombay yaklaşık iki asır müslümanların elinde kaldı. Portekizliler'in 1507'de yaptıkları saldırı başarılı olamadı; ancak şehir yirmi yedi yıl sonra Sultan Bahadır Şah Gucerâtî ile Portekizli kumandan Nuno da Cunha arasında imzalanan antlaşma ile Portekizliler'e bırakıldı. 1661'de Bombay adaları ve limanı İngiltere Kralı II. Charles ile Portekiz kralının kız kardeşi Prenses Catherina evlenince çeyiz olarak İngilizler'e teslim edildi. 1668'de II. Charles bu adaları yıllık 10 sterlin karşılığında İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'ne (East India Company) kiraya verdi ve 1686'da şirketin merkezi Bombay'a taşındı.

Bombay 1708'de Madras ve Kalküta gibi bir devlet haline getirildi. Bombay şehrinin bugün üzerinde bulunduğu yedi küçük adanın birleşmesi de bu dönemde başladı. Bundan sonra şehir hem ticarî hem de politik yönden önem kazandı. 1857'de ilk iplik ve dokuma fabrikası kuruldu; 1860'ta Orta ve Batı Hindistan'ın büyük pamuk pazarı haline geldi. 1861-1865 Amerikan iç savaşı ve 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılması Hindistan'ın pamuk ihracatına hız kazandırırken Bombay'ın da pamuk ticaretini geliştirdi ve buranın tüccarları dünya pamuk ticaretine hâkim oldular. Bu sayede pamuk dokuma ve eğirme fabrikalarının sayısı arttı ve bu daldaki sanayi gelişti; böylece Bombay XIX. yüzyılın ikinci yarısında Kalküta'yı ticarette geri bıraktı. 1947'de Hindistan'ın bağımsızlığına kavuşmasından sonra iki dil konuşulan bir Bombay eyaleti kuruldu, daha sonra da bugünkü Maharaştra eyaleti oluşturuldu (1960).

Bombay Hindistan'daki bütün inanç ve kültürlerin mevcut bulunduğu bir yerdir. En az on dilde ilk ve orta öğretim yapılır. Bombay'da ayrıca Bombay Hindustânî denilen gelişmiş bir milletlerarası ticaret dili de konuşulur. Halk çeşitli etnik gruplara ve dinlere bağlıdır. Bunların başında nüfusun yarısını teşkil eden Hindûlar gelmektedir; sonra sırasıyla müslümanlar, hıristiyanlar, Zerdüştîler ve Sihler gelir. Ticaretle uğraşan en önemli müslüman topluluklar arasında Sünnî Memonlar (Meman),

İsmâiliyye’nin Musta‘lî koluna mensup Dâvûdî Bohrâlar, Nizârî koluna mensup olup Ağa Han’a bağlı bulunan Hocalar ve daha çok tekstil endüstrisiyle ilgilenen Sünnî Muminler (Momin) yer almaktadır. Şehirde ayrıca çeşitli mesleklerde çalışan önemli bir müslüman topluluğu vardır. Bunlardan başka belki bölgeye yerleşen ilk müslümanlardan olan Şâfiî mezhebine mensup Kökniler de mevcuttur.

Bombaylı müslümanlar topluluklarını geliştirmek amacıyla birçok vakıf ve cemiyet kurmuşlardır. Bunlardan Encümen-i İslâm eğitim alanında önemli hizmetler verir. Türkiye’de hilâfetin kaldırılmasından sonra Bombay müslümanları müesseseye bağlılıkları dolayısıyla bir hilâfet komitesi kurdular. Bu komitenin üyeleri aynı zamanda Mahatma Gandhi’nin XX. yüzyılın ilk yirmi yılı içinde İngilizler’e karşı sürdürdüğü “Non-Cooperation” hareketine de katıldılar.

Otuzlu yılların sonunda ise hilâfet hareketi gücünü kaybetti.

Bombay’da bugün büyük bir bölümü sanat değerine sahip birçok cami mevcut olup en önemlisi 1902’de inşa edilen Câmi Mescid’dir. Şeyh Ali Paru’nun (Mahdum Fakih Ali) 1431’de yapılan ve 1674’te tamir gören türbesi de halk tarafından ziyaret edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

W. P. Andrew, India and Her Neighbours, London 1878, s. 7, 122, 123; Gazetteer of Bombay City and Island, Bombay 1909, II, 2, 16-17; E. L. Stevenson, Geography of Claudius Ptolemy, New York 1932, s. 2; The Most Notable and Famous Travels of Marco Polo (trc. J. Framton), London 1939, s. 114, 252; Ahmed b. Mâcid en-Necdî, Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of Portuguese (trc. G. R. Tibbets), London 1971, s. 453-454; G. R. Thursby, Hindu-Muslim Relations in British India, Leiden 1975, s. 129, 138-139; S. Wolpert, A New History of India, New York 1977, s. 145, 247-248, 369-370; R. P. Misra, Million Cities of India, New Delhi 1978, s. 77; The Periplus of the Erythraen Sea (trc. G. W. B.

Huntingford), London 1980; S. Israel – B. Grewal, India, Germany 1985, s. 203-209; P. J. E. Damishky, "The Moslem Population of Bombay", MW, I (1911), s. 117-130; S. Maqbul Ahmad, "Travels of Ebu'l-Hasan ʿ Ali b. el-Hüseyin el-Mesʿ udī", IC, XXVIII/4 (1954), s. 510-511; A. A. A. Fyzee, "Bombay City", EI² (İng.), I, 1257.

Sayyıd Maqbul Ahmad

BON, Ottaviano

(ö. 1623)

Osmanlı sarayı hakkında yazılmış ilk eserin sahibi olan Venedikli diplomat.

Soylu bir aileden olan Ottaviano Bon 7 Şubat 1552'de Venedik'te dünyaya geldi. Başlangıçta yazı hayatına atılmak istediği halde kendini ailenin ticaret işlerine vermek zorunda kaldı. 1576'da babasının ölümü üzerine işleri kardeşine bırakarak Padova Üniversitesi'nde felsefe ve hukuk derslerine devam etmeye başladı. 1577'de Venedik senatosuna seçildi. 1601 yılı Temmuz ayında Napoli ile Sicilya'nın Akdeniz'de sürdürdükleri korsanlık hareketleri yüzünden doğan anlaşmazlıkta arabuluculuk yapmak üzere İspanya sarayına gönderildiyse de başarılı olamadı ve 1602'de ülkesine döndü. 19 Nisan 1604'te Giovanni Mocenigo ile birlikte Venedik elçisi (balyos) olarak İstanbul'a gönderildi; başlıca görevi Avusturya'nın rekabetini ve isteklerini önlemek, bunun yanında da Venedik hükümetinin Adriyatik sularındaki hak iddialarını duyurmaktı. Venedik Cumhuriyeti'nin ticaret imtiyazlarını yenileyen 1013 (1604-1605) tarihli berat Bon tarafından imzalanarak alındığı gibi 1014 (1605-1606) yılında Venedik Cumhuriyeti ile Osmanlı Devleti arasındaki kapitülasyonları yenileyen antlaşma da yine onunla G. Mocenigo tarafından imzalandı.

Bon 1609 yılında İstanbul'dan Venedik'e döndü ve tekrar senato üyesi seçildi. 1611'de Venedik Cumhuriyeti genel müfettişi ve başsavcısı (enkizitör) oldu. 1616 yılında fevkalâde elçi sıfatı ile Fransa'ya gönderildi. Ancak bu görevi Venedik'teki iç çekişmeler, şahsî kıskançlıklar ve bir taraftan Savoia ile Venedik, diğer taraftan Avusturya ile İspanya arasında devam eden politik uyuşmazlıklar yüzünden büyük ölçüde başarısızlığa uğradı. Dönüşünde Padova'ya yerleşerek burada Relazione di Francia adlı Venedik ile Fransa arasındaki ilişkilere dair görüşlerini anlattığı kitabını yazdı. İleri sürdüğü görüşler, hakkında mahkeme açılmasına ve kitabının imha edilmesi yolunda karar alınmasına sebep olduysa da sonunda kendini temize çıkarmayı başardı ve bunun üzerine Venedik Cumhuriyeti senatosu tarafından Padova başyargıçlığı görevine getirildi (1620). 19 Aralık 1623'te

öldü.

Ottaviano ile ilgili olarak L. Lollino tarafından Vita del cavaliere Ottaviano Bon in lingua latina, tradotta in volgari da G. Marchiori (ed. A. Soranzo, Venezia 1854) adıyla bir eser de kaleme alınmıştır.

Bon 1609'da İstanbul'dan dönüşünde Osmanlı sarayı hakkında Serraglio del Gransignore başlıklı iki rûznâme kaleme almıştı. Yazmaları Venedik'te Biblioteca Marciana'da muhafaza edilen (nr. 578, 923) eserler ancak 250 yıl sonra 1865'te G. Berchet tarafından Venedik'te yayımlandı. Bir süre sonra da G. Berchet ve N. Barazzi'nin hazırladıkları Relazioni degli Stati Europei lette al Senato dagli ambasciatori Venetii... külliyatının Türkiye bölümünde (Serie V. Turchia, s. 59-115, 116-124) Massime essentiali dell' Impero ottomano dal Bailo Ottaviano Bon adıyla basıldı (Venedik 1871).

Bon'un Osmanlı sarayını anlattığı bu eseri çok geç bir tarihte basılmış olmasına rağmen yazma nüshalarından faydalanan pek çok yazar tarafından kullanılmış ve bu arada hakkında bazı yanlışlıklar da yapılmıştır. 1624'te Bon'un rûznâmesini yazarının kim olduğundan habersiz olarak aynen kullanan Michel Baudier, başkalarından da aldığı bilgilerle birlikte eseri bir derleme halinde yayımlamış ve kitap 1635'te İngilizce'ye de çevrilmiştir. Aynı yıllarda Robert Withers adlı bir İngiliz seyyahı da Bon'un kitabının bir el yazmasını yazarını bilmeksizin İngilizce'ye çevirmiş, bu tercümeyi 1638'de geldiği İstanbul'da ele geçiren John Greaves de onu A Description of the Grand Signor's Seraglio, or Turkish Emperors Court başlığı altında R. Withers'in eseri sanarak onun adıyla yayımlamıştır (London 1653). Bon'un kitabının Venedik'te iki defa kendi adıyla yayımlanmasından yıllar sonra dahi yanlışlık yapmaya devam edildiği ve eserin Bacchi Della Lega tarafından, on yıl kadar İstanbul'da kalan Tommasso Alberti'ye ait olduğu sanılarak onun Viaggio a Costantinopoli 1609-1621 adlı kitabının içinde yayımlandığı (Bologna 1881) görülmektedir.

Genellikle Bon Osmanlı sarayı hakkında nisbeten doğru bilgi veren ilk yabancı olarak kabul edilir. Rûznâmelerinin birincisi saray hakkında oldukça ayrıntılı tarifler ihtiva etmekte, ikincisi ise devletin idare ve teşkilâtı üzerine kısa açıklamalar yapmaktadır. Topkapı Sarayı'nın görebildiği bölümleri hakkında çeşitli bilgiler veren Bon, özellikle İkinci

Avlu ve Arz Odası ile Üçüncü Avlu’yu tarif etmiş, bu arada içinde küçük bir kayıkla dolaşılan bir havuzdan da bahsetmiştir. Bon’un rûznâmesi, eksik olmakla birlikte yine de sarayın Sultan I. Ahmed devrindeki (1603-1617) durumu hakkında bilgi veren değerli bir kaynaktır.

BİBLİYOGRAFYA

N. M. Penzer, The Harem, London 1966, s. 34-39; M. Pasdera, “Bon Ottaviano”, Dizionario Biografico degli Italiani, XI, Roma 1969, s. 421-424.

Semavi Eyice

BONE

(bk. BÛNE).

BONELLI, Luigi

(ö. 1865-1947)

İtalyan şarkiyatçısı ve Türkologu.

Brescia şehrinde dünyaya geldi. Dil öğrenmeye küçük yaştan beri meraklı olduğu için Milano'da bulunan Accademia Scientifica Letteraria'ya devam etti. Burada öğrenimini sürdürürken G. Ascoli'yi tanıdı ve Doğu dillerini de öğrenmesi teşvik edilince Arapça çalışmaya başladı. 1887'de üniversiteden diplomasını alıp Roma'ya gitti. Orada Ignazio Guidi ile tanıştı ve Arapça metinler üzerinde araştırmalara yöneldi; aynı zamanda Farsça ve Türkçe de öğrendi. Roma'da bulunan Casanatense adlı büyük kütüphanedeki Doğu yazmalarının bir katalogunu hazırladı; bu sayede buradaki Türkçe yazmaları ilim âlemine duyurdu. 1892'de Floransa'da basılan bu katalog ona haklı bir şöhret sağladı. 1890-1891 yıllarında İstanbul'a gitti ve istediği araştırmaları yaptıktan sonra ülkesine dönerek Istituto Orientale'de Türk dili ve edebiyatı dersleri vermeye başladı. 1907'de profesör oldu ve 1921'de Accademia Nazionale dei Lincei'nin muhabir üyeliğine seçildi. 1935'te yaş haddinden dolayı emekli olduktan sonra bir süre de Farsça okuttu. Devrinin en önemli Türkologları arasında sayılan Bonelli, ülkesinde bu ilmin geleneksel bir konuma sahip olmasına yol açmış, kendisinden sonra da Alessio Bombaci'nin yetişmesini sağlamıştır. Seksen iki yaşında Napoli'de, okumaktan artık göremez bir durumda iken öldü.

Kitaplarına ve notlarına din adamları sahip çıktılar. Bunlar Roma'da bir Fransisken manastırı ve ilmî çalışma merkezi olan Antoniana'ya getirildi. Kitap ve ayrı basımlar düzenli olarak fişlendi; notları ve kendisine gelen mektupların bulunduğu dosyalar kutulara konuldu. 1983 yılında G. E. Carretto kutulanan bu malzeme hakkında tanıtıcı bilgi vermiştir ("Sapere e Potere. L'lstituto per l'Oriente 1921-1943", Annali della Facolta di Scienze Politiche dell'Universita di Cagliari, IX, 211-230).

Eserleri. Olağan üstü bir dil öğrenme yeteneğine ve çok kuvvetli bir hâfızaya sahip olan Bonelli Türkçe'yi güzel konuşur, Napoli Limanı'nın

rıhtımında gördüğü Türkler'le uzun uzun sohbet ederdi. Türkçe'si edebî dil yanında lehçelere inecek ve eser verecek seviyede idi. İlk eserleri arasında bulunan Elementi di grammatica turca, con paradigmi e glossario (Milano 1899) ve S. Jasigian ile birlikte 1910'da yayımladığı Il turco parlato. Cenni grammaticali, dialoghi e vocabolario italiano-turco, Türk dili tarihi üzerinde çalışanların çok değer verdikleri eserler arasında sayılmaktadır. Bu eserler her ne kadar günümüzün dili için biraz eskimiş iseler de Türkçe'nin tarihî gelişmesi üzerine yapılan çalışmalar arasında özel bir yere sahiptirler.

Geçen yüzyıl sonlarında eski Venedik devletinin arşivinde araştırma yapmaya davet edilen Bonelli, burada bulunan Şark belgelerinin birer özetini hazırlamaya başladı. Ana tasniflerde bulunan bazı belgelerin fişlerini çıkardı ve bu çalışmasına daha fazla devam etmeyerek topladığı notlardan hazırladığı "Il trattato turco-veneto del 1540" başlıklı makaleyi şarkiyatçı M. Amari'nin anısı için çıkarılan kitapta yayımladı (Centenario della Nascita di Michele Amari, Palermo 1910, II, 332-363, ek 3 levha). Bu makalede 1540 tarihli antlaşma metninin filolojik tedkikinden öte vesika neşrinin nasıl yapılacağını gösterdi. Çalışmasında değerli başka belgeleri de ele almış, özetlerini çıkarmış ve çok önemli bazı konulara da temas etmiştir. 1931-1932 yıllarında Mısır'dan gelen bir davet üzerine, Kahire belediye arşivlerindeki Türk belgelerinin birer özetini hazırladı (I firmani turchi inviati dalla Sublime Porta alle autorita egiziane dall'anno 1597 al 1904 e conservati negli archivi pubblici del Cario). Fakat eserin neşri kendi adıyla değil bir başka ad altında gerçekleşti; bunun üzerine ilim âleminde benzerine çok az rastlanan bu ilmî korsanlık hakkında çok sert bir yazı yazdı (Oriente Moderno, XV [1935], s. 42-44).

Arap dilini çok iyi öğrenen Bonelli ülkesindeki Kur'an çalışmalarına bir yenisini kattı ve Milano'da bulunan Hoepli Yayınevi'nin teşvikiyle Kur'an'ın metnini ve tercümesini yayımladı (Il Corano. Testo arabo con tavole di concordanze per la divisione in versetti e un indice analitico, Milano 1937, 343+108 sayfa; Il Corano. Nuova versione letterale Italiana, con prefazione e note critico-illustrative, Milano 1929, XXI + 524 sayfa). Metne çok fazla sadık kalınarak yapılan bu tercüme üzerine tanınmış Arapça uzmanı C. A. Nallino uzun bir eleştiri yazdı. Buradaki ikazları dikkate alan Bonelli 1940'ta tercümeyi ikinci defa ele aldı ve bazı düzeltmeler yapıp tekrar neşretti (Napoli, XXIII+614 sayfa). Eser bu alanda

yapılmış en güvenilir çalışmalardan sayılmaktadır.

Bonelli Malta adasına giderek orada konuşulan dili öğrendi ve Arapça ile olan ilgisi üzerinde durdu. Farsça bilgisini de yazdığı eserlerle kanıtlayan Bonelli bu dilde de özellikle lehçeler üzerine eğildi ve İtalya'ya eğitim için gelen Afgan subaylarla öğrencilerden faydalanarak Kâbil lehçesi üzerinde çalıştı.

Çok iyi bildiği Türkçe ile İtalyanca arasında sözlük çalışmalarını hızlandıran Bonelli, sipariş üzerine hazırladığı sözlüğün ilk kısmını yayımladı (Lessico turco-italiano, Roma 1939, X+445 sayfa). Yaptığı bütün müracaatlara rağmen neşrettiremediği ikinci kısım ise E. Rossi tarafından 1952'de yayımlandı (Lessico italiano-turco, IX+359 sayfa). Türk hükümeti de bu yayın için önemli bir para yardımında bulunmaktan başka bir miktar satın alıp çeşitli kütüphanelere dağıttı. Bu cilt 1985'te korsan bir yayınevi tarafından biraz küçük bir boyda fotomekanik baskıyla çoğaltılarak satışa arzedilmiştir.

Bunların dışında başlıca çalışmaları şunlardır: "Elementi italiani nel turco ed elementi turchi nell'italiano" (Oriente [1894], s. 178-196). İki dilin karşılıklı tesirlerini inceleyen makale bu alandaki ilk ilmî çalışmadır. "Del Muhit o descrizione dei mari delle Indie dell'ammiraglio turco Sidi Ali detto Kiatib-i Rum" (Rendiconti del Reale Accademia dei Lincei, serie V, III [1894], s. 751-777); "Ancora del Muhit o descrizione dei mari delle indie dell'ammiraglio turco Sidi Ali detto Kiatib-i Rum" (aynı dergi, IV [1895], s. 36-51). Bu iki makalesiyle Seydi Ali Reis'in Kitâbü'l-Muhît'ini ilim âlemine tanıtmıştır. "Della iterazione in turco volgare" (Giornale della Societa Asiatica Italiana, XIII [1900], s. 175-201); "Locuzioni proverbiali del turco volgare" (Keleti Szemle, I [1900], 308-322); "Voci del dialetto turco di Trebisonda" (aynı dergi, III [1902], s. 55-72); "Appunti grammaticali e lessicali di turco volgare" (Actes du XII Congres International des Orientalistes, Roma 1902, II, 285-401); "Della lingua e letteratura turca contemporanea" (Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, serie VII, III [1892], s. 1455-1477); "La moderna letteratura ottomana" (Bessarione, serie VII-2, IV [1903], s. 48-60); "Del Poeta nazionalista

turco Mehmed Emin" (Annuario del R. Istituto Orientale di Napoli 1919-1920, Napoli 1920, s. 39-45); "Gli studi turcologici in Italia" (Il libro italiano nel mondo, I [1940]); "Di una cronaca turca del 1500" (Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, serie V, IX [1900], s. 423-455).

BİBLİYOGRAFYA

A. Bombaci, "Luigi Bonelli 1865-1947", OM, XXVII/1-3 (1947), s. 51-55; a.mlf., "Luigi Bonelli 1865-1947", Dizionario Biografico degli Italiani, XI, Roma 1969, s. 762-763; E. Rossi, "Luigi Bonelli 1865-1947", RSO, XXII (1947), s. 163-165; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, I, 429.

Mahmut H. Şakiroğlu

BONNEVAL AHMED PAŞA

(bk. HUMBARACI AHMED PAŞA).

BOPAL

XVIII. yüzyıl başlarında kurulup 1952'ye kadar Hindistan yarımadasında hüküm süren müslüman devlet.

Hindistan'da son yüzyıllarda hüküm süren müslüman devletlerin Haydarâbâd nizamlığından sonra en önemlisi olan Bopal, Tiah bölgesinden (Pakistan) gelen Orakzai Afridîleri'nden Dost Muhammed Han tarafından kurulmuştur. Dost Muhammed 1708'de otuz dört yaşlarında iken Delhi şehrine giderek Bâbürlü İmparatoru I. Bahadır Şah'tan hizmetlerine karşılık olmak üzere Berâsiye bölgesinin idaresini almış, daha sonra da burada nevvâb*lığını ve istiklâlini ilân etmiştir. Dost Muhammed Han 1740'ta öldüğünde yerine oğlu Yâr Muhammed Han (1740-1754) ve ondan sonra da Feyz Muhammed Han (1754-1777) nevvâb oldular. Muktedir birer hükümdar olamayan bu iki kardeşten özellikle Feyz Muhammed Han devrinde devlet idaresi tamamen Hintli vezirlerin elinde kalmış ve onların da idaresizliği yüzünden toprakların yarısı kaybedilmiştir. Feyz Muhammed Han'ın ölümü üzerine nevvâb olan kardeşinin oğlu Hayât Muhammed Han da yine idareyi Hintli vezirlere emanet etmiş, ancak yeğeni Vezir Muhammed Han devamlı surette onlarla mücadele ederek devletin daha fazla zayıf düşmesine engel olmuştur. Bu arada Vezir Muhammed Han, devletin zayıflığından faydalanarak ülkeye hücum eden Pindârîler'i Maratalar'ın yardımıyla geri püskürtmüş, daha sonra da yardım amacıyla girdikleri ülkeyi istilâ eden Maratalar'ı dışarı atmıştır (1807). Aynı yıl Hayât Muhammed Han'ın ölümü üzerine oğlu Gavs Muhammed Han (1807/1816) nevvâb unvanını almışsa da gerçek hâkimiyet ve devlet idaresi yine Vezir Muhammed Han'da kalmış ve Vezir Muhammed Han devamlı mücadeleleri sonunda Bopal'e eski itibar ve gücünü kazandırarak kaybedilen yerlerin de çoğunu geri almaya muvaffak olmuştur. Vezir Muhammed Han'ın elli bir yaşında iken ölümü (1816) üzerine yerine Gavs Muhammed Han'ın kızı Kudsiyye Begüm ile evli olan oğlu Nezîr Muhammed nevvâb oldu (1816-1818). Nezîr Muhammed Han devrinde İngilizler'le anlaşma yapılmış ve bu anlaşma Bopal Devleti'nin topraklarının korunmasında Pindârîler'e karşı verilen mücadelede tesirini göstermiştir. 1820'de Nezîr Muhammed Han ölünce karısı Kudsiyye

Begüm “nevvâbe” sıfatıyla tahta oturdu ve böylece devlet başkanlığı kadınların idaresine geçmiş oldu.

Kudsiyye Begüm’den sonra 1845’te tahta çıkan kızı İskender Begüm, annesi Kudsiyye Begüm ile başlayan kadınlar dönemini sürdürdü ve ölümüne (1868) kadar nevvâbe olarak kaldı. Bu kadın hükümdarlık geleneği, 1926’da Sultan Cihan Begüm’ün, oğlu Muhammed Hamîdullah Han’ın lehine tahttan çekilmesine kadar sürmüştür. Anlaşmalarla İngilizler’e bağlı kalan İskender Begüm öldüğü zaman arkasında ziraat ve askerlik alanında yapılmış birçok reform bıraktı. Onun döneminde dinî alanlarda da serbest düşünce hâkim kılınmış ve kadınların sosyal hayata karışmasına zemin hazırlanmıştır. İskender Begüm’ün ölümü üzerine amcası Fevcdâr Muhammed Han’ın uzaktan idaresi altında kızı Şah Cihan Begüm nevvâbe olarak tahta geçti (1868). 1855’te evlendiği kocası Bahşı Bâkī Muhammed Han öldükten üç yıl sonra Şah Cihan Begüm Seyyid Sıddık Hasan Han ile evlendi ve Hasan Han karısına vekâleten idareyi ölümüne kadar elinde tuttu (1890). Şah Cihan Begüm 1901’de öldü ve yerine geçen kızı Sultan Cihan Begüm yirmi beş yıl hüküm sürdü. Sosyal hayatta birçok reformlar yapan Cihan Begüm bu arada Londra’ya ve İstanbul’a iki defa ziyarette bulundu; İstanbul’da II. Abdülhamid ve V. Mehmed Reşad’la görüştü. İngiltere’yi ikinci ziyaretinde nevvâblığın oğlu Muhammed Hamîdullah Han’a devri hususunda muvafakat aldı ve 1926’da tahttan çekildi. Aligarh İslâm Üniversitesi’nde tahsil görmüş aydın bir kişi olan Muhammed Hamîdullah Han (ö. 1960), 1946’da Hindistan Millî Kongresi ile Muhammed Ali Cinnah tarafından yönetilen Müslüman Birliği arasında anlaşma sağlayarak Hindistan’ın siyasî hayatında önemli bir hizmet ifa etmiştir. 1947’de Hindistan ve Pakistan devletleri kurulduğunda Bopal önceleri Haydarâbâd gibi kendi idaresini elinde bulundurdu ise de 1949’da Hindistan Birliği’ne katıldı. 1952’de nevvâblık idaresine son verildi; 1956’da da Bopal bölgesi Medya Pradeş eyaleti ile birleştirilerek Bopal şehri bu eyaletin merkezi haline getirildi.

BİBLİYOGRAFYA

A Pilgrimage to Mecca by the Nawwāb Sikandar Begām of Bhopal (trc. Willoughby-Osborne), London 1870; Şah Cihan Begüm, Tâcü'l-ikbâl Târîh-i Riyâset-i Bhōpāl, Kanpûr 1289-90/1873; a.mlf., The History of Bopal (trc. H. C. Barstow), Calcutta 1876; Cihan Begüm, An Account of my Life (trc. C. H. Payne – Abdüssamed Han), London 1910-22, I-II; a.mlf., al-Hicab or Why Purdah is Necessary, Calcutta 1922; a.mlf., Hayât-ı Şâh Cihânî, Bombay 1926; V. Elif Sâhibe (Belkıs Begüm), Begâmât-ı Bhopâl, Lahore 1912; Muhammed Emîn Zübeyrî, Târîh-i Begamât-ı Bhopâl, Bopal 1919; E. Edwardes, A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum, London 1922, s. 502; Başmâbeyinci Lütfi Bey, Osmanlı Sarayının Son Günleri, İstanbul, ts., s. 229-230; V. P. Menon, The Story of the Integration of the Indian States, Calcutta 1956, s. 304-306, ayrıca bk. İndeks; M. Edwardes, Indian Tempels and Palaces, London 1964, s. 25-36; Halit Ziya Uşaklıgil, Saray ve Ötesi, İstanbul 1965, s. 341-342; Bahriye Üçok, "Hindistan'da Bopal Devleti'nde Bir Nâibe ve 3 Kadın Hükümdar", TTK Tebliğler VII (1972), I, 446-450; Saedullah, The Life and Works of Muhammed Sıddık Hasan Khan Nawwab of Bopal, Lahor 1973; D. Menant, "Quelques pages de l'histoire de Bopal", RMM, XV/9 (1911), s. 228-288; U. Yaduvansh, "Administrative System of Bopal under Nawab Sikandar Begum (1844-1868)", IC, XLI/4 (1967), s. 203-232; Abida Sultan, "The Begums of Bopal", History Today, XXX, London 1980, s. 30-35; T. V. Arnold, "Bopal", İA, II, 594-596; A. S. Bazmee Ansari, "Bhōpāl", EI² (İng.), I, 1195-1197.

Enver Konukçu

BOPAL

Hindistan’da Medya Pradeş eyaletinin merkezi.

Orta Hindistan’da Betva nehri yakınında, tabii manzarası ile ilgi çeken bir yerde kurulmuştur. Başşehir Yeni Delhi’den gelerek Ucceyn ve Huşengâbâd yönünde güneye giden kara ve demiryolu

buradan geçer. Şindiya, Holkar ve Nersingher şehirleri ile komşudur. Bölgenin iklimi ılıman ve su kaynakları zengindir; Parbati ve Betva nehirleri de bu civardan doğar. Puhta Pul Talâo ve Bera Talâo gibi göller şehrin çevresine tabii güzellik kazandırır. Önceleri Bopal İslâm Devleti’nin başşehri olan Bopal, 1956’dan sonra Medya Pradeş eyaletinin merkezi haline getirildi. Bölgenin diğer önemli şehirleri İslâmgerh, Ahta, Sehuro ve Raisen’dir. Nüfusu 1981 sayımına göre 671.018 olan Bopal’de halkın çoğunluğu müslümandır. Bopal bölgesinin en eski yerleşme merkezi Raisen’deki Bocpur olup Ganj’a güneyden karışan Betva nehrinin doğusunda yer alır. Paramara Rajputları’ndan Raca Boc’un XI. yüzyılda inşa ettirdiği büyük Şiva Tapınağı’nın kalıntıları bugüne kadar gelmiştir. Yine bu civarda Cayna azizlerinden Adinatha’nın büyük bir heykeli ve tapınağı bulunmaktadır.

Bopal şehri 1728’de, devletin de bânisi olan Dost Muhammed Han tarafından kurulmuştur. Sonradan Dost Muhammed, şehri dış tehlikelere karşı korumak gayesiyle Hintli eşi Feth Bîbî’nin adını verdiği Fetihgerh Kalesi’ni inşa ettirmiştir. Bugün şehrin bu bölümü Şehr-i Hâs adıyla anılmakta ve şehrin diğer önemli iki bölgesine de Cihangirâbâd ve Ahmedâbâd denilmektedir. Daha önce İslâmnagar’da oturan nevvâb Feyz Muhammed Han başşehri Bopal’e nakletmiştir. Şehir Pindârî istilâsı sırasında harap olmuş ise de Nezîr Muhammed Han tarafından kısa süren hükümdarlığı döneminde (1816-1818) imar edilerek eski canlılığına kavuşturulmuştur.

Şehrin en önemli yapıları Tac Mahal Sarayı ile yanındaki Tâcü’l-mesâcid adlı büyük camidir. Kırmızı ve mor kesme taşlardan yapılmış gayet ince ve

yüksek minareleriyle Kudsiyye Begüm Camii de Hint-İslâm mimarisinin en güzel eserlerindendir. İskender Begüm, Şah Cihan Begüm ve Sultan Cihan Begüm dönemlerinde şehirde yol inşası ve ışıklandırma gibi imar hizmetleri yapılmış ve kültür hayatı da bu begümlerin himayesinde büyük gelişmeler kaydetmiştir.

Bopal tarihi boyunca İslâmî ilimlerin öğretildiği önemli bir merkez olarak tanınmıştır. 1947'de Hindistan'ın istiklâline kavuşması üzerine kurulan eyaletlerden Orta Hindistan'daki Medya Pradeş'te ve Bopal'de İslâmî eğitim faaliyetinin sona ermesinden korkulmuşsa da o zaman Bopal Devleti'nin kadısı ve Bopal'deki Câmia-i Ahmediyye'nin rektörü olan Seyyid Süleyman Nedvî'nin idaresinde Dârülulûm Medresesi'nin kuruluşu müslümanların ümitlerini canlandırmıştır. Darülulûm'un kuruluşunda Bopal'deki Tâcü'l-mesâcid camiinin imamı Mevlânâ Muhammed İmrân Han Nedvî'nin de çok gayretleri olmuştur. İslâmî ilimlerin öğretilmesindeki sistem bakımından Leknev'deki Nedvetülulemâ modeline benzeyen Dârülulûm ile Câmia-i Ahmediyye daha çok dinî eğitim merkezleridir. Bugün aralarında müzik akademisinin de bulunduğu on beş yüksek okul, 1970'te kurulmuş olan Bopal Üniversitesi'nin bölümlerini teşkil etmektedir.

Bopal önemli kara ve hava yolları üzerindedir. Üretime yönelik sanayinin geliştiği şehirde çırçır, dokuma ve kumaş boyama, transformatör, demiryolu makasları, çekme motoru, elektrik malzemeleri, spor aletleri, kibrit vb. fabrika ve imalâthaneleri bulunmaktadır. Haşere mücadelesi için ilâç üreten Union Carbide Corporation'ın (ABD) depolarının 3 Aralık 1984'te gaz kaçırması üzerine meydana gelen dünyanın en büyük kimyevî madde kazasında 3600 Bopalli ölmüş ve 50.000 kişi de hasta olmuştur.

Bopal, tabii güzellikleri ve tarihî yöreleriyle Hindistan'ın turist çeken en önemli merkezlerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Imperial Gazetteer of India, Oxford 1908, VIII, 142-145; Abul Hasan Ali Nadwi, Muslims in India (trc. Mohammad Asif Kidwai), Lucknow, ts. (Academy of Islamic Research and Puplications), s. 94, 95; V. P. Menon, The Story of Integration of the Indian States, Calcutta 1956, s. 304-306; Abdul Hai, India During Muslim Rule, Lucknow 1977, s. 71-72; S. Israel – B. Grewal, India, Singapore 1985, s. 149-151; “Bhopâl”, İA, II, 596; A. S. Bazmee Ansari, “Bopal”, EI² (İng.), I, 1196-1197.

Enver Konukçu

BORAZÂNÎ ALİ DEDE MESCİDİ ve TÜRBESİ

Rodos'ta XVI. yüzyılda kurulmuş Gülşenî tekkesini meydana getiren mescid, türbe ve meşrutadan ibaret küçük bir külliye.

Kanûnî'nin 1522 Rodos seferinde borazancıbaşı olan Ali Dede, aynı zamanda Gülşeniyye'nin kurucusu İbrâhim Gülşenî'nin halifelerinden Abdi Halife'nin dervişlerindendi. Rodos'un fethinden sonra padişahın izniyle buraya yerleşerek Halvetiyye'nin Gülşeniyye şubesine bağlı bir tekke açtı. Rodos'ta Kaleiçi'nde Omiriu sokağında küçük bir külliye halinde düzenlenmiş bulunan yapılar, avlu içindeki bir mescid, bir türbe ve bir meşrutadan meydana gelmektedir. Ali Dede ilk dergâhını, Diocletianus zamanında (284-307) öldürüldüğüne inanılan Azize Kyriaki'ye ithaf edilmiş XIV. yüzyıla ait bir kilisenin yanında yer alan bir evde kurmuştu.

Bu küçük kilise fetihten sonra bir minare eklenerek camiye çevrilince Ali Dede de tekkesini buraya nakletmiştir. Daha sonra halk buraya Alaca Tekke veya Borazânî Ali Baba Mescidi demeye başlamış ve bu isim caminin adı haline gelmiştir. Kesme taştan yapılmış üzeri beşik tonozlu, tek kapılı ve alçak pencereli bina mahallî üslûbun tipik bir örneğidir. Sol taraftaki minareye yuvarlak kemerli bir kapı ile dışarıdan girilir. Bütün Rodos'taki benzerlerinde olduğu gibi klasik özellikte olan minare, kare bir temel kaideye oturan sekiz cepheli bir pabuç kısmı üzerinde yükselir. Üçgenli örgülerle esas silindirik gövdeye geçilen tek şerefeli ve kısa olan bu minarenin konik külâhı da taştandır. Günümüzde alemi düşmüşse de minare nisbeten iyi bir durumdadır.

Mescidin kapısı üstünde mermerden çift sütun üzerine on satır halinde ta'lik hattıyla yazılmış tamir kitâbesi bulunmaktadır. Feyzî mahlaslı bir şairin yazdığı kitâbe metnine göre harap olan tekke, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd Valisi Kayserili Ahmed Paşa tarafından kendi parasıyla 1287'de (1870-71) tamir ettirilmiştir.

Mescidin sol duvarına bitişik olan türbe tamamen müstakildir. Yapı malzemesi ve üslûbu minare ile hiçbir benzerlik göstermez. Küçük, kare planlı, üzeri ahşap çatılı ve biri yanda olmak üzere iki pencerelidir. Ahşap sandukanın etrafı demir bir şebeke ile çevrilidir. Türbenin giriş kapısı üzerinde dört satırlık mermer bir kitâbe vardır. Yazı tarzı mescidinkiyle aynı özellikler taşıyan bu kitâbenin metni şöyledir: "Tarîkat-ı Aliyye-i Gülşenî mürşidânından Boruzen Ali Baba Fâtih Sultan Süleyman Hazretleri'yle fî 20 Receb 928'de [15 Haziran 1522] birlikte gelip fî 5 Saferü'l-hayr 929 [24 Aralık 1522] tarihinde Rodos'un fethinde bulunup fetihten sonra Rodos'ta ihtiyâr-ı ikamet eylemiş, irşad ile imrâr-ı vakt ederek irtihal etmiştir. Rahmetullahi aleyh".

Burada dikkati çeken önemli husus, kitâbenin hangi tarihte konulduğunun belli olmayışıdır. Ancak her iki kitâbe tipik XIX. yüzyıl eseri özellikleri göstermektedir. Bu da Ahmed Paşa'nın mescidi tamir ettirirken Borazânî Ali Dede'nin türbesini de yaptırdığını gösterir. Zira türbenin inşaat malzeme ve tekniği XIX. yüzyıl özelliğini taşımaktadır. Ayrıca Borazânî Ali Dede'nin sandukasının baş ve ayak taşları da yoktur. Çevrede yapılan araştırmalarda XVI. yüzyıla ait bir mezar taşı veya kitâbe parçası da bulunamamıştır. Büyük bir ihtimalle buradaki taşsız mezarın üzerine Ahmed Paşa bu türbeyi tamamen bir makam olarak inşa ettirmiştir. Omiriu sokağındaki dar girişten mescide kadar olan yer döşemesi tipik Rodos işi motiflidir.

Bu küçük külliyenin bugünkü durumu ise içler acısıdır. Türbenin çatısı çökmüş, sanduka da yer yer parçalanmıştır. Ardiye olarak kullanılan cami harimi de çok bakımsız ve arka bahçesi çöplük görünümündedir. Çökerek yok olmaya terkedildiği anlaşılan cami ve türbenin kurtarılması, Rodos'ta henüz ayakta duran bir fetih eserinin ihyası mânasını taşıdığından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 58, 59; Sicill-i Osmânî, I, 304; Celâlettin Rodoslu, Rodos ve İstanköy Adalarında Gömülü Tarihî Simalar, Ankara 1945, s. 31-33; Zeki Çelikkol, Rodos'taki Türk Eserleri ve Tarihçe, Ankara 1986, s. 59; H. Balduccı, Rodos'ta Türk Mimarisi (trc. Celâlettin Rodoslu), Ankara 1987, s. 67-68; Esin Yücel-Turnalı, "Rodos ve Bir Türk Eseri, Borazanî Ali Dede Mescidi ve Türbesi", TTOK Belleteni, sayı 80/359 (1992), s. 36-40.

Esin Yücel-Turnalı

BORÇ

Kişileri birbirlerine karşı bir şey yapmak yahut vermekle yükümlü kılan hukukî ilişki veya bu ilişkinin doğurduğu yükümlülük anlamında kullanılan hukuk terimi.

Tarifi. Borç terimi Türkçe'de birbirinden farklı üç mânada kullanılmaktadır. En geniş kapsamıyla borç (veya borç ilişkisi), iki veya daha fazla kişi arasında birini diğerine veya her ikisini birbirine karşı bir edimde (edâ) bulunmakla yükümlü kılan hukukî bağdır. Sadece bir tarafın edimde bulunmakla yükümlü olduğu borç ilişkisine tek taraflı, her iki tarafın yükümlü olduğu borç ilişkisine de iki taraflı borç denir. Mecelle'nin 262. maddesinde konu edinilen borç bu anlamda kullanılmıştır. Daha dar mânada borç, taraflardan yalnız birisinin diğerine karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu şeyi yani edimi ifade eder. Mecelle'nin 657. maddesindeki borç terimi de bu anlamdadır. Bu edim, herhangi bir şeyi yapma veya verme şeklinde müsbet olabileceği gibi yapmaktan kaçınma şeklinde menfi de olabilir. En dar mânasıyla borç ise para borçlarını ifade etmektedir (Mecelle, md. 32, 252); kelime Türkçe'de daha çok bu anlamda kullanılır (para borçlarının özel bir türü olan ödünç alma ve vermeyle ilgili olarak bk. KARZ).

En geniş mânasını da içine almak üzere Arapça'da borç kavramını ifade eden yerleşmiş bir terim yoktur. Çağdaş hukukçular bu anlamda mûceb, iltizâm, teklîf, taahhüd, vecîbe, vâcib veya deyn kelimelerini tercih etmektedirler. Yalnız deyn genel olarak "borç" mânasına geldiği ve aynı kökten türeyen dâin "alacaklı", medîn ve medyûn da "borçlu" anlamını taşıdığı gibi özel olarak zimmette mevcut para ve mislî eşya borçlarını da ifade etmekte (Mecelle, md. 158) ve aynın zıddı olarak kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra "borçlu" anlamında mültezim, "alacaklı" anlamında mültezemün leh ve tâlib (Mecelle, md. 644) kelimeleri de literatürde yer almaktadır.

Meseleci (kazuistik) bir metotla teşekkül edip gelişen İslâm hukukunda bütün borç nevilerini içine alan genel bir nazariye mevcut olmadığından

borcun tarifi, unsurları, kaynakları, çeşitleri, sonuçları ve sona ermesi hakkında klasik fıkıh kitaplarında müstakil bir bölüm ve toplu bir bilgi bulmak mümkün değildir. Söz konusu bilgiler usul ve fürû kitaplarının başta "Kitâbü'l-Büyûʿ" olmak üzere çeşitli bölümlerine dağılmış durumdadır. Fakat yine de bu bölümlerden İslâm hukukunda borç nazariyesinin genel esaslarını çıkarmak mümkündür.

Unsurları. Borcun unsurları borcun tarafları, konusu ve sebebi olmak üzere üç kısımdan oluşur. Borcun tarafları, edimi yerine getirmekle yükümlü olan borçlu ile kendisine karşı bir edimde bulunulacak olan alacaklıdır. İki taraflı akidlerde borcun tarafları birbirlerine karşı hem alacaklı hem de borçludur. Taraflar tek kişi olabileceği gibi ortak borçlarda görüldüğü üzere birden fazla da olabilir. Borcun teşekkülü anında tarafların mevcut olması ve bilinmesi gereklidir. Fakat alenî mükâfat vaadinde, benzeri bir kurum olan cuâle*de olduğu gibi, bazan alacaklının başlangıçta bilinmemesi mümkündür. Ancak her hâlükârda borcun edâsına hak kazanıldığı anda hak sahibinin bilinmesi gerekir.

Borç ilişkisinde yapılması gereken fiile (edim) borcun konusu denir. Bu edim ya para veya mislî eşya borcunun ödenmesi (deyn edimi) veya muayyen bir malın teslimi (ayn edimi) yahut da bir işin yapılması (iş edimi) şeklinde olabilir. Bu üç

şekilde de borcun konusu olumludur. Borcun konusunun belli bir işi yapmaktan kaçınma şeklinde olumsuz olması da mümkündür. Vedîa veya rehin olarak bırakılan mala vedîa veya rehin alanın dokunmaması, dolaylı olumsuz bir edim şeklinde yorumlanabilir. Açık artırmalarda kişinin belli bir meblağ karşılığında artırmaya pey sürmekten kaçınması veya bir tâcirin diğeriyle dükkânının yanına aynı türden bir iş yeri açmaması için anlaşması şeklindeki doğrudan olumsuz bir edimin akid konusu olup olamayacağı tartışmalıdır. Hanefîler'e göre bu şekilde doğrudan olumsuz bir edimin akdin konusu olması mümkün değildir. Mâlikîler ise doğrudan olumsuz bir edimi konu edinen akidleri belirli şartlarla geçerli sayarlar.

Borcun sebebi ise borcu doğuran hadiseden ibarettir ki hukukçular bu anlamdaki sebebe borcun kaynağı demişlerdir.

Kaynakları. Genel bir borç nazariyesinin bulunmayışının tabii sonucu olarak İslâm hukukunda borcun kaynakları konusunda yerleşmiş bir taksim mevcut değildir. Çağdaş İslâm hukukçularının bir kısmı, İslâm hukuku açısından borcun kaynaklarını -Alman medenî kanununda da olduğu gibi- ikiye ayırmanın uygun olacağını savunmuştur. Bunlara göre borcun kaynakları hukukî tasarruf ve hukukî vâkıadan ibarettir (Senhûrî, I, 67-69; Zerka, III, 101). Burada hukukî tasarruf kapsamına akid ve tek taraflı irade, hukukî vâkıa kapsamına da başlıca öldürme ve yaralama, hırsızlık, yol kesme, itlâf, gasp, gerekmeyeni verme ve sebepsiz zenginleşme girmektedir. Benzer bir taksim, borcu doğurucu tasarrufların sözlü tasarruflar ve fiilî tasarruflar olarak ikiye ayırılması şeklinde klasik İslâm hukukunda da görülmektedir (Mahmesânî, I, 33). Diğer bazı İslâm hukukçuları ise yaşadıkları ülkelerde yürürlükte bulunan hukuk sisteminin etkisiyle daha ayrıntılı bir ayırım yapmış ve borcun kaynaklarını tek taraflı hukukî işlem, akid, haksız iktisap, haksız fiil ve kanun olmak üzere beşe ayırmışlardır (meselâ bk. Mahmesânî, I, 30 vd.; Karaman, II, 34). Burada bu beşli ayırım tercih edilmiştir.

a) Tek Taraflı Hukukî İşlem. Mâlikî fakihlerine göre tek taraflı irade beyanı, Cermen hukukuna benzer bir şekilde umumi bir borç kaynağı oluşturmaktadır. Meselâ aralarında herhangi bir akid olmadan bir kimseye bir şey vermeyi veya yapmayı taahhüt eden şahsın bu taahhüdü (iltizam), kendisi ölmedikçe veya iflâs etmedikçe bağlayıcıdır. Aynı şekilde herhangi bir vaadde bulunan kimse bu vaadi bir sebebe dayanıyor ve vaad edilen kimseye de bir külfet yüklüyorsa bağlayıcıdır ve yerine getirilmesi gereklidir; cuâle bunun örneklerinden birini teşkil eder. Burada kaçak kölesini veya hayvanını yakalayana ödül vaad eden kimse, işin görülmesi durumunda vaad edileni ödemek zorundadır. Cuâlede ödül üzerine kaçak köleyi veya hayvanı yakalayanın zımnî kabulünden, dolayısıyla zımnî bir akidden bahsedilebilirse de vaad edilen işi yapanın bu vaadden haberdar olmadığı durumlarda borcun kaynağı tek taraflı iradeden ibarettir. Aynı örnekte Hanefîler vaad edilen mükâfatın değil nasla sabit olmuş bedelin (40 dirhem) ödenmesi gerektiğini kabul ederler ki bu durumda borcun kaynağı tek taraflı irade olmaktan çıkmaktadır.

Mâlikîler'in tek taraflı irade beyanını borç doğurucu olarak değerlendirmesinin örneklerinden biri de icabın bağlayıcılığıdır. Diğer

mezheplerde icapta bulunan kabule kadar ondan dönebildiği halde (Mecelle, md. 183) Mâlikîler'de akid meclisi devam ettiği sürece icaptan dönülemez.

Öte yandan bazı hukuk sistemlerinde iki taraflı irade beyanı ile gerçekleşen ve borç doğuran bir grup hukukî işlem vardır ki bunlar İslâm hukukunda tek taraflı irade beyanı ile gerçekleşmektedir. Bu tip işlemler için kefalet, vakıf ve vasiyet örnek olarak gösterilebilir. Hanefîler'in dışındaki mezheplere göre kefilin tek taraflı irade beyanı kefaletin teşekkülü için yeterlidir; kefil olduğunu belirttiği andan itibaren borcu garanti etmiş olur. Bunun için alacaklıların kabulüne ihtiyaç yoktur. Ebû Yûsuf'un bir görüşü bu yöndedir ve Mecelle'de de bu görüş kabul edilmiştir (md. 621). Vakıf da vakfedenin tek taraflı irade beyanıyla kurulur. Hanefîler'de vakıftan faydalanacak kimselerin bunu kabul edip etmemesi vakfın kuruluşuna tesir etmez; bunlar ister muayyen, ister fakirler ve miskinler gibi gayri muayyen olsun sonuç değişmez. Gayri muayyen kişilere olan vasiyette de vasiyeti yapanın tek taraflı irade beyanı vasiyetin teşekkülü için yeterlidir. Hatta muayyen bir kimseye vasiyet yapılması durumunda lehine vasiyet yapılan kimsenin kabul veya red yönünde bir irade beyanında bulunmadan ölmesi halinde vasiyet edilen mal doğrudan o kimsenin terekesine girer. Mirasçılarının söz konusu malı kabul ettiklerini belirtmeleri gerekmediği gibi reddetmelerinin de hukukî bir sonucu yoktur. Borç doğurmamakla birlikte tek taraflı irade beyanı ile teşekkül eden ibrâ, âriyet ve bazı hallerde hibe gibi başka hukukî işlemler de vardır. Bütün bu örnekler tek taraflı irade beyanının İslâm hukukunda oldukça geniş bir uygulama alanına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

b) Akid. Tarafların irade beyanlarının bir araya gelmesiyle teşekkül eden ve hukukî sonuç doğurucu bir işlem olan akid, hukuk tarihinde önceleri kayda değer bir borç kaynağı değilken bu tip hukukî işlemlerin çoğalması sonucu borcun en önemli kaynaklarından birisi haline gelmiştir. Mecelle akdi, "Tarafeynin bir hususu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki icap ve kabulün irtibatından ibarettir" (md. 103) şeklinde tarif etmektedir. İslâm hukukunda akid serbestliğinin esas olduğunu söylemek mümkündür. Ancak hukukun temel kurallarına aykırı olan (meselâ faize dayalı olan) veya hukukça yasaklanan bir işi veya maddeyi konu edinen (meselâ şarap satımı) akidler yasaktır. Bu kuralın uygulanmasında ve yasak kapsamına giren akidler

konusunda hukukçular arasında farklı görüşlere rastlanmaktadır. Bununla birlikte geçerli olarak kurulan akidlerin taraflardan birisi veya her ikisi için borç doğurduğu şüphesizdir (bk. AKİD).

c) Haksız İktisap. İslâm hukukunda haksız iktisabın genel bir borç kaynağı olduğu açıkça belirtilmemiştir. Bu durum, söz konusu hukukun umumi bir borç nazariyesine sahip olmayışının tabii sonucudur. Bununla birlikte münferit haksız iktisap hallerinden birçoğunun iade veya tazmin borcu doğurduğu görülmektedir. Esasen haksız iktisabın genel bir borç kaynağı olarak ancak son zamanlarda borçlar hukukuna girebildiği, meselâ Roma hukukunda belirli bazı haksız iktisap hallerinin borç doğurduğu kabul edildiği halde umumi bir borç sebebi sayılmadığı göz önüne alınırsa bu durumun hukukî hayattaki gelişmeye bağlı olarak ortaya çıktığı anlaşılır.

İslâm hukukunda iade veya tazmin borcu doğuran haksız iktisap halleri çeşitlidir. 1. Borçlu olunduğu zannedilerek yapılan ödeme iade borcu doğurur. Daha önce ödenen borcun yanlışlıkla ikinci defa ödenmesi veya asıl borçlu tarafından

ödenen borcun kefil tarafından da ödenmesi bunun örneklerindendir. Bu durumda ikinci ödemeler iade edilir (Mürşidü'l-hayrân, md. 203-204, 207). 2. Ecr-i misil ödenmesini gerekli kılan durumlarda bu ödeme haksız iktisabı korumama düşüncesiyle kabul edilmiştir. Bir ücret konuşulmadan çalışanın (Mecelle, md. 563; ayrıca md. 437, 569), bir vakıf nâzırının, tarla kirasında ürün olgunlaşmadığı için tarlasını belirli bir süre geç teslim alan mal sahibinin (Mecelle, md. 526; ayrıca md. 480), fâsit kira akidlerinde yine mal sahibinin (Mecelle, md. 568; ayrıca md. 441) ecr-i misle hak kazanması bunun örneklerindendir. 3. Karışma ve birleşme hali. Toprak kayması sonucu iki bahçenin birleşmesi, değerli bir şeyin tavuk ve benzeri bir hayvan tarafından yutulması gibi örneklerde değeri çok olanın az olana bir bedel karşılığında sahip olması (Mecelle, md. 902), bu olayların haksız iktisap teşkil etmesi sebebiyledir. 4. Kişinin kendi hakkını korumak veya ona ulaşmak için başkası adına zarureten yapmış olduğu ödemeler, ödeyen kimse lehine bir alacak hakkı doğurur ve teberru teşkil etmez. Meselâ bir mirasçı terekedeki hissesini almak için miras bırakanın borcunu ödese, ödediği bu miktar için terekeye rücû eder. Ortaklaşa sahip oldukları bir evin yanması veya yıkılması halinde, alt kat sahibinin kaçınması sebebiyle üst

kat sahibi her iki katı da inşa ettirse masrafları için alt kat sahibine rücû eder. Ortak borçlulardan birisi, diğer borçlunun kaybolması (mefkūd* olması) durumunda vermiş oldukları rehini kurtarmak için borcun tamamını ödese diğer borçlu adına yapmış olduğu ödeme bağış sayılmaz. Âriyet verilen malın âriyet alan tarafından rehin edilmesi durumunda mal sahibi borcu ödeyerek malını rehinden kurtarabilir ve ödediği bu miktar için asıl borçluya rücû eder. Bu ve benzeri örnekler, zarureten ve teberru kastı taşımadan yapılan ödemelerin, haksız iktisap korunmadığı için, bir iade veya tazmin borcu doğurduğunu açıkça göstermektedir. 5. Başkasının arsasına inşaat yapan veya ağaç diken kimsenin belirli şartlarla malzeme ve ağaç parasına hak kazanması veya belirli durumlarda arsa bedelini vererek ona sahip olması (Mecelle, md. 902, 906), haksız iktisabın borç doğurduğunun bir diğer örneğidir (ayrıca bk. GASP). 6. Bu konuda dikkate değer bir örnek de âriyet alınan malın sahibinin rızâsı ile rehin olarak verilmesidir (rehnü'l-müsteâr). Bu şekilde rehin verilmiş bir malın alacaklıda kaybolması durumunda, rehin alanın hukuka aykırı bir fiili bulunmasa bile bu malın değeri oranında borç düşmüş olur. Âriyet esas itibariyle emanet sorumluluğu doğuran bir akiddir; bu sebeple malın kaybolduğu fakat hukuka aykırılığın bulunmadığı durumlarda âriyet alanın tazmin borcu yoktur. Ancak bu örnekte, âriyet aldığını rehin veren kimse, rehnedilen malın kaybolması sonucunda rehinin kuralları gereği bu malın değeri kadar borcundan kurtulmuş olduğundan, genel kurala uyarak âriyet alınan malı tazmin etmemesi kendisi bakımından bir sebepsiz zenginleşme teşkil etmektedir. Bundan dolayı düşen borcu kadar bir miktarı tazmin etmesi gerekir.

Bütün bu örnekler haksız iktisap hallerinin genel olarak İslâm hukukunda korunmadığını ve borç doğurduğunu göstermektedir. Ancak bu hukukta her sebepsiz zenginleşme hali borç doğurmaz. Meselâ fuzûlî*nin tasarrufları genel olarak korunmamakta ve adına iş yaptığı kimse kabul etmedikçe bu tasarruf, lehine iş yapılan kimse için sebepsiz zenginleşme de teşkil etse borç doğurmamaktadır.

d) Haksız Fiil. Haksız fiillerin İslâm hukukunda bir borç kaynağı teşkil ettiği bilinmektedir. Esasen haksız fiiller bütün hukuk sistemlerinde borcun en yaygın kaynakları arasında yer almış ve hukuk tarihinde ilk defa ortaya çıkan borç sebeplerinden biri sayılmıştır. İslâm hukuku İngiliz hukukuna

benzer bir şekilde haksız fiil çeşitlerini ayrı ayrı düzenlemiş, hepsini içine alan genel bir haksız fiil nazariyesi halinde onları birleştirmemiştir. Umumi bir haksız fiil nazariyesine sahip bulunan hukuk sistemlerinde de bugün birçok özel haksız fiil türü ayrıca düzenlenmektedir.

Haksız fiil ve onun doğurduğu zarar şahsa veya mala yönelik olabilir. Şahsa yönelik haksız fiillerden öldürme ve yaralamalar, şartları gerçekleşmişse kısas ile cezalandırılır; gerçekleşmemişse mağdura veya yakınlarına diyet ödenir. Mağdurun veya ölmüşse yakınlarından birinin kısas uygulanmasından vazgeçmesi halinde yine diyet ödenir. Haksız fiiller kısas ile cezalandırılmışsa misil ceza uygulandığı için ayrıca bir de tazminat ödenmez. Fakat kısas değil de diyet uygulanmışsa yapılan ödemede bir tazminat karakterinin var olduğunu söylemek gerekir. Ödenen miktar çok defa sabittir; mağdurun şahsına göre sübjektif olarak değil haksız fiilin yöneldiği organa göre objektif olarak belirlenir. Ölüm halinde herkes için eşit ve sabit bir miktar söz konusudur. Bu meblağ para cezalarında olduğu gibi mağdura veya yakınlarına ödenir. Ayrıca aynı cinsten birkaç haksız fiilin vâki olması durumunda her fiil için ayrı diyet ödenir. Bu yönleriyle diyette tazminat karakteri ağır basmaktadır. Öte yandan bu diyet çeşitlerinden hükûmet-i adl*de sabit bir bedel değil, meydana gelen zarara göre değişebilen bir meblağa hükmetme imkânı mevcut olduğundan tazminat özelliği daha açık bir biçimde görülmektedir. Ayrıca Ebû Yûsuf’a göre geride bir iz bırakan yaralamaların yanı sıra bırakmayanlarda da tedavi masraflarının ödenmesi (maddî tazminat), İmam Muhammed’e göre ise çekilen elem ve sıkıntıların dahi tazmin edilmesi (mânevî tazminat) gerekir. Yine yaralamalarda mağdurun nafakasının yaralayan tarafından temini de bazı hukukçularca kabul edilmiştir. Burada da belirli ölçüde bir tazminat mânası vardır. Şahsa yönelik haksız fiillerden ırza geçme ve iftirada failin cezaî sorumluluğu kabul edilmiş, fakat meydana gelen zararın mal ile takdir ve tazmin edilebilen türden olmadığı gerekçesiyle ayrıca bir tazminata hükmedilmesi cihetine gidilmemiştir. Bununla beraber ırza geçme durumunda mağdura mehir adıyla da olsa belirli bir para veya malın verilmesi gerektiğini ileri süren hukukçular da olmuştur (İmam Şâfiî ve Mâlik gibi). Bu ödemede de bir tazminat karakterinin mevcut olduğu görülmektedir.

Mala yönelik haksız fiillere gelince, bunlardan hırsızlık fiilinde failin

cezalandırılmasının yanı sıra çaldığı malı iade veya tazminle yükümlü olup olmadığı konusunda mezhepler farklı görüşlere sahiptir. Çalınan mal hırsızın elinde mevcutsa iade edileceğinde tereddüt yoktur. Mal hırsızın elinden çıkmışsa İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre değerini tazmin eder. Hânefîler'e göre hırsıza had cezası uygulanmışsa ayrıca malı tazmin etmesi gerekmez. Herhangi bir sebeple haddin uygulanmadığı durumlarda ise çalınan malın tazmin edilmesi lâzımdır. Mala yönelik haksız fiillerden bir diğeri olan gasp yoluyla meydana gelen hukukî sorumluluk (dâmânü'l-gasb), İslâm hukukunda en ağır sorumluluk türünü oluşturur. Buna göre gasba mâruz

kalan mal mevcutsa iade, zayi olmuşsa tazmin edilmek zorundadır; ister bu zayi oluş zelzele, yangın gibi mücbir bir sebeple olsun, ister gāsıp malın her hâlükârda zayi olacağını ispat etmiş bulunsun sonuç değişmez, hiçbir sebep gāsıbı tazmin borcundan kurtaramaz. Fıkıh âlimleri, unsurlarındaki farklılık sebebiyle gasp kapsamına giren mallar konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre gasp kapsamına sadece maddî ve taşınır mallar girdiği halde İmam Muhammed'e göre taşınmaz mallar da bu kapsam içindedir. Hanefîler'e göre gasbedilen malda meydana gelen ziyadeler (zevâid-i mağsûb) ve malı bizzat kullanma ve hukukî semerelerinden faydalanma (menâfi'-i mağsûb) gasp kapsamı içinde mütalaa edilmez; bunlar belirli şartlarla tazmin borcu doğururlarsa da ağır gasp sorumluluğuna tâbi değildirler (bk. MENFAAT; ZEVÂİD). Şâfiî ve Hanbelîler'e göre sadece taşınır-taşınmaz maddî mallar değil menfaatler ve ziyadeler de gasp kapsamına dahildir. Mâlikîler ise bu iki görüş arasında yer almakta, ziyadelerde Hanefî görüşünü kabul ederken menfaatlerde diğer görüşe meyledip belirli malların menfaatinin tazminini kabul etmektedirler.

Mala yönelik haksız fiillerin en önemlisi olan itlâf ise bir kimsenin malına doğrudan veya dolaylı bir fiille zarar vermektir. İtlâf özel bir haksız fiil türü gibi görünürse de zamanla hırsızlık ve gasp dışında kalan mala yönelik hemen bütün haksız fiil nevilerini içine alan bir genişliğe ulaşmıştır. Bu kapsam genişlemesinde dolaylı itlâfın (tesebbüben itlâf) büyük rolü olmuştur. Böylece yalnız insanın kendi fiiliyle meydana getirdiği zararlar değil hayvanların, eşyanın ve kişinin yanında çalıştırdığı kimselerin meydana getirdiği zararlar da bu kavram içinde değerlendirilmiştir. Hatta sonraları bazı hukukçular (meselâ Kâsânî), şahsa yönelik haksız fiiller için

de itlâf terimini kullanmışlardır (Bedâʾiʿ, VII, 164). İtlâfın doğrudan (mübâşereten) veya dolaylı (tesebbüben) olmasına göre sorumluluk çeşidi değişmektedir. Doğrudan itlâf hallerinde failde kusur aranmaz (Mecelle, md. 92, 912); bu tür itlâflarda aslolan sebep sorumluluğudur. Dolaylı itlâf hallerinde ise sorumluluğun teşekkülü için kusur şarttır (Mecelle, md. 93). Böylece bu tür itlâflarda kusur sorumluluğu esas olmaktadır.

Haksız fiil nevilerini teker teker düzenleyen İslâm hukuku, bütün haksız fiil çeşitlerini içine alan genel prensipler de koymuştur. Meselâ, "Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur" (Mecelle, md. 19); "Zarar izâle olunur" (md. 20); "Bir zarar kendi misliyle izâle olunmaz" (md. 25); "Zarar bi-kaderi'l-imkân defʿ olunur" (md. 31); "Zarar kadîm olmaz" (md. 7). Bütün bunlar haksız fiillerin genel olarak korunmadığını ve borcun kaynakları arasında en önemli yeri işgal ettiğini göstermektedir.

e) Kanun. Yukarıda söz konusu edilen haksız iktisap ve haksız fiilin borcu doğurmasının sebebi, bunların kanun (şâriin iradesi) tarafından borç doğurucu olarak kabul edilmesidir; bu açıdan bu tür borçların kaynağı da kanun olmaktadır. Bunun yanında tek taraflı iradeye dayalı hukukî işleme ve akde de borç doğurucu bir karakter veren yine kanundur. Bu durumda bütün borçların bir tek kaynağı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak tek taraflı irade ve akidde tarafların borç doğurmaya yönelik iradeleri ve bu iradeleri ortaya koyan söz ve davranışları mevcuttur. Aynı şekilde haksız iktisap ve haksız fiilde de borçlanma iradesi taşımasalar bile tarafların borcu doğuran fiil ve işlemleri vardır. Bu sebeple bunlar, borç doğurucu vasıflarını kanundan almış olsalar da ayrı başlıklar altında incelenmişlerdir. Söz konusu borçların dışında kalan ve doğrudan doğruya kanunun belirlemesiyle oluşan birtakım borçlar vardır ki ne tarafların iradesinden ne de borç doğurucu fiil ve işlemlerden doğmuştur; kaynağı sadece kanundur. Kişinin belirli yakınlarına olan nafaka borcu bu türün örneklerindendir ve sadece kanunun bunu ödenmesi gereken bir borç olarak kabul etmesine dayanmaktadır.

Hükmü. Borcun hükmünden maksat, "borç konusu olan edimin yerine getirilmesi" anlamındaki ifadan ibarettir. İfada aslolan edimin aynen yerine getirilmesidir ki bu tür ifaya edâ denilmiştir. Borçlu edâdan kaçınırsa veya aslın ifası imkânsız hale gelirse bedeli ödenir, buna da kazâ denilmiştir.

Mislî eşya borçlarında mislin ödenmesi kâmil kazâyı, gayri mislî (kıyemî) eşya borçlarında para veya mal olarak değerin ödenmesi nâkıs kazâyı meydana getirir.

Borcun aslının değil de bedelinin ödenmesi tazminat özelliği taşır. Bu sebeple hem aslın ödenmemesinden doğan zararın, hem de mahrum kalınan veya kalınması muhtemel bulunan menfaatin tazmini söz konusudur. Sadece bedelin değil aslın ödendiği belirli durumlarda bile (meselâ gasp) menfaatin tazminini gerekli görenler olmuştur. Ancak her iki halde de Hanefîler menfaatin tazminini mal olmadığı gerekçesiyle kabul etmemişlerdir. Şâfiîler, Hanbelîler, belirli şartlarla Mâlikîler menfaatin tazminini kabul ederler. Gecikme sebebiyle uğranılan zararın tazmini ise hukukçuların çoğunluğu tarafından faiz niteliği taşıyacağı endişesiyle reddedilmiştir.

Borçlu ifayı kendiliğinden yaptığı takdirde borç sona ermiş olur; aksi halde cebrî ifa uygulanır. İslâm borçlar hukukunda temel prensip malî mesuliyettir; dolayısıyla kişi, borçlarına karşı şahsıyla değil malıyla sorumludur. Bunun tek istisnası, gücü yettiği halde ifaya yanaşmayan kimseyi buna zorlamak için hapsetmektir. Ancak fakihler gücü yetmeyeni ifaya zorlamak için hapsetmeyi uygun görmemişlerdir.

Hukukçuların çoğunluğuna göre kendi rızâsıyla borcunu ifa etmeyen kimsenin malları haczedilir ve icra yoluyla satılarak borç ifa edilir. Ebû Hanîfe ise nakit para dışındaki malların cebrî icra ile satışını değil borçlunun hapsedilerek satışa icbar edilmesini ve malların bizzat kendisi tarafından satılmasını uygun görür. Ancak bu görüş diğer fakihler tarafından benimsenmemiştir.

Sona Erişi. Borç tabii olarak ifa ile sona erer. Bunun yanında onu sona erdiren daha başka durumlar da vardır. Borcu sona erdiren halleri şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. İfa. Borcun konusu olan edimin yerine getirilmesi demek olan ifada aslolan, borcun bizzat borçlu tarafından yerine getirilmesidir. Bununla birlikte onun vekili, velisi, kefili veya diğer bir şahıs tarafından yerine getirilmesi de ifa sayılır. Alacaklı, karşılıklı anlaşmayı veya yapılacak işin özelliğini ileri sürerek başkasının ifasını reddedebilir. Böyle olmayan borçlarda ise red hakkına sahip değildir. Alacaklının

hukuken geçerli bir sebep olmadan bizzat borçlu veya üçüncü şahıs tarafından yapılan ifayı kabulden kaçınması durumunda borçlu hâkime başvurur. Hâkimin emrine rağmen alacaklı ifayı kabulden yine kaçınır, borçluyu da ibrâ etmezse borçlu hâkime veya onun göstereceği bir yed-i emîne ifayı yaparak borcundan kurtulmuş olur. Borcun teşekkül

ettiği anda ifa edilmesi esastır. Bununla birlikte teşekkülü anında borcun sonra ifa edileceği açıkça zikredilmişse yahut işin veya örf ve âdetin gereği daha sonra ifa edilmesi gerekiyorsa sonra da ifa edilebilir. Borcun konusu muayyen bir mal ise, akidde aksi kararlaştırılmadıkça, borç akid anında malın bulunduğu yerde ifa edilir (Mecelle, md. 285, 287). Para ve mislî eşya borçlarında ise ifanın esas itibariyle akdin gerçekleştirildiği yerde yapılması gerektiği, yalnız para gibi taşınmasında alacaklı için bir külfet olmayan borçların talep halinde başka yerlerde de ifaya konu olabileceği söylenebilir. Borcun konusu muayyen bir mal (ayn) ise borç ancak bunun teslimiyle sona erer. Borcun konusu zimmette sabit olan para veya mislî eşya borcu (deyn) ise aynın değil cins, miktar ve vasıf olarak mislin ödenmesi söz konusudur. Bu durumda alacaklı değerce daha aşağıda ve hatta daha üstün bir mislî eşyayı kabule zorlanamaz. Ne var ki önceden şart edilmeksizin borçlu daha üstün kaliteli bir malı veriyorsa alacaklı bunu kabul edebilir ve kıymet bakımından var olan bu fazlalık Hanefîler'e göre faiz sayılmaz. 2. İfa yerine edim. Borçlu karşılıklı anlaşma ile asıl borcuna mukabil diğer türden bir ödemede bulunabilir ve bununla borç sona ermiş olur. Buna ifa yerine edim veya istibdal denmektedir. Yalnız bu muamelenin faize imkân vermemesi gerekir. 3. Yenileme. Bir borç önceden var olan borcun yerini almışsa yenileme gerçekleşmiş ve bununla hem evvelki borç hem de ona bağlı bulunan mükellefiyetler (meselâ kefalet) düşmüş olur. Bu yönüyle yenileme, borcu (burada kastedilen birinci borçtur) sona erdiren hallerden biri olmaktadır. 4. Takas. Alacaklı ile borçlunun karşılıklı olarak yaptıkları bir hesaplaşma muamelesidir. İki tarafın borçları arasında cins ve vasıf bakımından birlik bulunması ve vadelerinin gelmiş olması durumunda taraflardan birisinin isteği üzerine karşı tarafın rızâsına bağlı olmaksızın takas gerçekleşir. Bu şartlardan biri bulunmadığı takdirde takas ancak iki tarafın rızâsıyla yapılabilir. Takas işleminde borcu az olanın yükümlülüğü sona erer, çok olanın ise alacağı nisbetinde azalır. 5. İbrâ. Bir kimsenin diğer bir kimsedeki alacak hakkından tamamen veya kısmen vazgeçmesi anlamında kullanılan ibrâ belirli bir alacakla ilgili olursa hususi, bütün

haklara şâmil olursa umumi olur. İbrâ Şâfiî ve Hanbelîler'e göre alacak hakkının ıskatı olup ibrâ edilenin kabulüne bağlı değildir. Mâlikîler ile Hanefîler'den Züfer'e göre ibrâ ıskat değildir ve bunu borçlunun kabul etmesi zaruridir. Hanefî mezhebinin hâkim telakkisine göre ise, esas itibariyle bir hakkın ıskatından ibaret olan ibrânın sarf ve selem akidleri dışında geçerli sayılabilmesi borçlunun kabulüne bağlı değilse de ibrâda aynı zamanda temlik mânası bulunduğundan red ile geçersiz hale gelir (Mecelle, md. 1568). İbrânın mâlum ve muayyen olması gerekir; belirli olmayan ibrâlar geçerli değildir. 6. İfanın imkânsızlığı. Borcun ifasının imkânsız olması durumunda borçlu ifaya zorlanamaz. Yalnız o da bu ifa karşılığında aldıklarını iade etmek mecburiyetindedir. Bir çocuk için süt anne tutulduktan ve peşin bir ödeme yapıldıktan sonra çocuğun ölmesi hali buna örnektir. Bu durumda ifada bulunamayan süt anne aldığı ücreti iade etmek zorundadır. 7. Alacaklı ve borçlu sıfatlarının birleşmesi. Ölüm sebebiyle alacaklı veya borçludan birinin diğerine halef olması durumunda, alacaklı ve borçlu sıfatları aynı şahısta birleşmiş olacağından, borç ile buna bağlı yükümlülükler (kefalet gibi) düşmüş olur. 8. Zaman aşımı. Mürûrüzaman temelde hak ve borcu düşüren bir sebep kabul edilmemekle birlikte Hanefî ve Mâlikî fakihlerine göre belirli bir müddetin geçmesi borcun aslını değil fakat dava hakkını düşürür. Böylece dava hakkından mahrum kalan borç, dinen değilse de hukuken âdeta düşmüş olur. Bu süre Hanefîler'de otuz ile otuz altı yıl arasında değişmektedir. Zeynüddin İbn Nüceym'e göre bir alacak otuz üç yıl boyunca özürsüz olarak istenmemişse bu süreden sonra artık bir daha talep edilemez. Osmanlılar'da bu süre sosyal hayatın zaruretleri sebebiyle on beş yıla indirilmiş ve Mecelle'ye de bu şekilde geçmiştir (md. 1660). Vadeli borçlarda bu süre vadenin sona ermesinden, iflâs halindeki borçluda iflâsın sona ermesinden itibaren başlar. Ancak söz konusu sürenin geçmiş olmasına rağmen borçlu mahkemede borcunu ikrar ederse artık zaman aşımı sebebiyle ondan kurtulamaz (Mecelle, md. 1674). Vakfın aslını ilgilendiren davalarda bu süre otuz altı yıl olarak muhafaza edilmiştir. Umumi yol, mera, nehir gibi herkesin istifadesine sunulan yerlerle ilgili davalarda zaman aşımı söz konusu değildir (Mecelle, md. 1675). Mîrî arazi ve bu tür arazilerdeki irtifak hakkı davalarında ise süre on seneye indirilmiştir (Mecelle, md. 1663). Yalnız zaman aşımının dava hakkını düşürebilmesi için hukuken geçerli özürlere dayanmamış olması gerekir; aksi halde dava hakkı düşmez.

Çeşitleri. Diğer hukuklarda olduğu gibi İslâm hukukunda da borçlar çeşitli açılardan tasnife tâbi tutulur. 1. Kazâen borç-diyâneten borç. Batı hukukunda bir müeyyide ile desteklenen ve borçlu tarafından gönül rızâsıyla ifa edilmediği takdirde cebrî ifaya konu olan borçlara “medenî borçlar”, buna karşılık hukuk tarafından bir müeyyide ile desteklenmeyen, sadece bazı zaruretler ve ahlâkî düşünceler sonucunda doğmuş olan borçlara da “tabii borçlar” denilmiştir. Kaynağı itibariyle Roma hukukuna dayanan bu ayırıma karşılık İslâm hukukunda kazâen borç, diyâneten borç ayırımı mevcuttur. Sadece diyâneten tanınan borçlar, hukukî müeyyideden mahrum, ödenmesi dinen teşvik edilen, ancak kazâen desteklenmeyen borçlardır. Zaman aşımı sebebiyle dava hakkına sahip olmayan borçlar, fuzûlînin tasarrufu sonucunda doğan borç, annenin çocuğunu emzirme borcu, Hanefîler’e göre kendisine had cezası verilen hırsızın çaldığını tazmin etme borcu kazâen değil diyâneten var olan borçlardandır. Tabii borç ile diyâneten borç arasında kapsam bakımından farklılıklar varsa da hukuken bir müeyyide ile desteklenmemesi, fakat ödendiğinde normal bir borcun ifası olarak kabul edilip iade borcunu doğurmaması bakımından benzerlikler bulunmaktadır. 2. Mutlak borç - şartlı borç. Kesin ve şartsız olarak doğan mutlak borçların karşısında vukuu muhtemel hadiselere bağlanmış veya belirli şartlarla kayıtlanmış borçlar yer alır ki bunlara şartlı borç denir. Bir borcun doğuşu, akid anında mevcut olmayıp ileride olabilecek bir hadiseye bağlanıyorsa bu durumda geciktirici (ta‘likī) bir şarttan bahsedilir. Şart normal olarak akdin doğurmayacağı belirli sonuçların elde edilmesini hedef alıyorsa bu takdirde kayıtlandırıcı (takyidî) bir şart söz konusudur (geniş bilgi için bk. ŞART). Alım satım, bağış gibi temlik neticesi doğuran akidlerle hacir altına aldırma, vekili azletme gibi takyid sonucu doğuran hukukî tasarruflarda ta‘likī şart bulunmaz. Tali‘kī şarta bağlanmış akid ve

tasarruflar hüküm ve neticelerini bu şartın gerçekleştiği anda doğururlar. Takyidî şartların bulunduğu hukukî işlemler de ancak bu kayıtlarla doğarlar. Takyidî şartların genel olarak akid ve tasarrufun maksadına uygun veya örfen ileri sürülmesi mûtat türden olması gerekir; böyle olmayan şartlar fâsit kabul edilir (Mürşidü’l-hayrân, md. 321). Fâsit şartların akdin çeşidine göre doğuracağı sonuçlar farklıdır. 3. Peşin borçlar-süreli borçlar. İki kişi arasındaki borç münasebetinin hükmünü hemen doğuran borçlara peşin (muaccel) borçlar, gelecekte vuku bulacak bir hadiseye bağlanan veya böyle

bir hadise gerçekleştiği anda borç münasebetinin hükmünü düşüren borçlara da süreli (müeccel) borçlar denir. Taraflar arasındaki borç münasebeti ta‘likī müddete bağlı ise muzaf, bozucu (infisahî) müddete bağlı ise muvakkat borç adını alır. Şartlı (ta‘likī) borçlarla süreli borçlar arasındaki fark şudur: Ta‘likī bir şarta bağlı borçta borcun doğuşu vukuu muhtemel bir hadiseye bağlandığı halde ta‘likī bir müddete bağlanan borçta (muzaf borç) borcun doğuşu vukuu kesin bir hadiseye bağlanmaktadır. Ta‘likī müddete bağlı akidlerde akid yapıldığı andan itibaren geçerli ve bağlayıcıdır; yalnız hükümlerinin işlemesi ta‘lik edildiği vakitte başlar. Meselâ bir evin iki ay sonra başlamak üzere kiralanması durumunda kira akdi yapıldığı andan itibaren bağlayıcıdır; taraflardan birisi bunu feshedemez. Ne var ki hükümleri hemen değil iki ay sonra doğmaya başlar. Bir borcun süreli olabilmesi için bu husus ya taraflarca açık bir şekilde zikredilmiş olmalı veya akdin mahiyet ve özelliğinden anlaşılmalı yahut da örf ve teamülden çıkarılmalıdır. Aksi halde borç süreli değil muaccel ve peşindir (Mecelle, md. 251). Süreli borçlarda sürenin açık seçik bir şekilde bilinmesi gerekir (Mecelle, md. 246). Süreli borçlar vadenin gelmesi dışında borçlunun ölmesi veya vadeden vazgeçmesiyle, ayrıca Mâlikîler’de borçlunun iflâsıyla muaccel hale gelir. 4. Basit borçlar-müşterek borçlar. Aynı sebepten doğan borç ilişkisinde borçlular veya alacaklılar birden fazla ise müşterek borç teşekkül eder (Mecelle, md. 1091). Bu borç akidden, mirastan veya ortaklaşa sahip olunan bir malın üçüncü bir şahıs tarafından telef edilmesinden doğabilir. Borçlu ve alacaklı birer kişi ise veya borç sebebi farklı bulunuyorsa bu durumda müşterek olmayan basit borç oluşur. İki kişi ortaklaşa sahip oldukları bir malı, hisselerinin fiyatını ayrı ayrı belirleyerek veya birbirinden bağımsız olarak satarlarsa bu satıştan doğan borç basit bir borçtur (Mecelle, md. 1095; Mürşidü’l-hayrân, md. 170). Müşterek borçta alacaklılar birden fazla ise her biri borçludan kendi payını istemek ve almak hakkına sahiptir, fakat vekilleri değilse veya alacaklılar arasında teselsülü gerektiren bir şirket ilişkisi yoksa diğerlerinin payını isteyemez. Alacak miras yoluyla intikal etmişse, teslim almamak kaydıyla, her mirasçı kendisininki ile birlikte diğerlerinin hissesini de dava edebilir (Mecelle, md. 1100, 1642). Müstakil alacaklılardan birisinin teslim aldığı payda diğer alacaklıların hisseleri oranında rücû hakları vardır. Dilerlerse payları oranında rücû ederler, dilerlerse asıl borçluya başvurup kendi hisselerini isteyebilirler. Bu ikinci yolu seçenler, borçlunun iflâs etmiş olması hali müstesna, hakkını daha önce almış alacaklıya karşı artık rücû haklarını

kaybederler (Mürşidü'l-hayrân, md. 183-184). Birden fazla borçlu bulunduğu takdirde bunlar arasında kural olarak teselsül yoktur. Dolayısıyla her borçlu sadece kendi borcundan sorumlu olup onu ödemekle mükelleftir. Borçlular arasında müteselsil kefalet veya akid gereği bir teselsül olması, borca karşılık bir rehin bulunması, borçlular arasında bir şirket olması, borcun gasptan doğması ve gāsıpların da müteaddit olmaları gibi durumlarda borçlular arasında teselsül söz konusudur ve alacaklı dilediğinden borcun tamamını isteyebilir.

İntikal. Borcun intikali ölüm sebebiyle ve sağlar arasında olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Kişinin ölümüyle birlikte borç terekeye intikal eder. Vârisler miras bırakanın borçlarından bütün mal varlıklarıyla değil sadece mirastan hisselerine düşen pay oranında sorumludurlar. Sağlar arasında borcun intikali ise hem alacağın temlikini, hem de borcun naklini içine almaktadır. Mâlikîler'in dışında kalan üç mezhebe göre alacağın borçludan başkasına temliki kural olarak mümkün değildir. Alacağın bizzat borçluya temliki ise imkân dahilindedir. Bu ya borcun bağışlanması şeklinde veya ibrâ yoluyla olur. Mâlikîler'e göre ise bazı kayıt ve şartlarla alacağın üçüncü şahıslara temliki geçerlidir; söz konusu temlikin satış veya bağış yoluyla olması sonucu değiştirmez (Hanefîler'in istisnaî olarak benimsediği temlik şekilleri için bk. Mecelle, md. 678, 692, 848).

Hanefîler alacağın üçüncü şahıslara satış veya hibe yoluyla temlikini kabul etmemekte iseler de havale yoluyla devrini kabul etmektedirler. Buna göre bir alacak hakkı sahibi bu hakkını üçüncü şahsa havale yoluyla devrederse bu hakkı artık lehine havale edilen kimse (muhâlün leh) tahsil eder. Havale edilen kimse (muhâlün aleyh) bu alacağı ilk alacaklıya (muhîl) veremez; vermişse tazmin etmesi gerekir (Mecelle, md. 692). Bu şekildeki bir alacak hakkına mukayyet havale denir (Mecelle, md. 678). Lehine havale yapılan kimse muhâlün aleyhin iflâsı sebebiyle hakkını tahsil edemezse bu defa havale yapana (muhîl) rücû eder. Bu yönleriyle havale alacağın temlikine benzemekteyse de bazı hükümleri bakımından aralarında farklılıklar vardır. Mücerret havale ile alacak hakkına mâlik olunmaz; bunun için teslim alma da (kabz) şarttır. Eğer teslim almadan önce muhîl ölmüşse havale bâtıl olur. Borcun nakli ise dört mezhepçe kabul edilmiştir. Bu işlem hukuken havale yoluyla gerçekleşmektedir. Böylece havale hem alacağın hem de borcun nakli için kullanılmaktadır. Havalede üç taraf söz konusudur: Alacaklı,

borcu nakleden (havale eden: muhîl), borcu ödemeyi kabul eden (muhâlün aleyh). Borcun nakli ya bu üçünün rızâsıyla veya herhangi ikisinin anlaşmasıyla olur; yalnız sonuncu durumda havale üçüncü kişinin muvafakatına kadar askıda kabul edilir. Hanefîler yeni borçlu ile alacaklı arasındaki anlaşma sayesinde gerçekleşen havalede eski borçlunun rızâsını aramazlar. Diğer üç mezhebe göre ise önceki borçlunun rızâsı bu durumda da aranmalıdır. Havale ile nakledilen borcun zimmette sabit bir borç (deyn) olması gerekir. Buna göre muayyen mal (ayn) borçlarının nakli mümkün değildir. Havale ile nakledilen sadece talep hakkı değil borcun bizzat kendisidir. Dolayısıyla nakil işlemi ile önceki borçlu borçtan kurtulmuş olur. Bunun sonucu olarak varsa borca bağlı kefalet de sona erer, rehin iade edilir. Ancak yeni borçlunun iflâs etmiş olarak ölmesi veya kabulden sonra havaleyi inkâr etmesi, alacaklının da havaleyi ispat edememesi durumlarında onun eski borçluya rücû hakkı vardır. Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre yeni borçlunun müflis ölmesi şart değildir; sadece iflâs etmiş olması rücû hakkını doğurur. Şâfiî ve Hanbelîler’e göre ise havale ile borcun nakli durumunda hiçbir halde artık ilk borçluya rücû imkânı kalmaz (ayrıca bk. DEYN; KARZ).

BİBLİYOGRAFYA

Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 142-168; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 108-168, 287-295; Ebû Muhammed b. Ganim el-Bağdâdî, Mecmaʿu’d-damânât, Beyrut 1407/1987, s. 117-164; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr, IX, 315-367; X, 306-336; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr (Kahire), VI, 188-213, 592-611; Kadri Paşa, Mürşidü’l-hayrân, md. 168-341; Mecelle, metin içinde geçen md.ler; Emile Tyan, Le System de la responsabilité delictuelle en droit musulman, Beyrut 1926; Subhî Mahmesânî, en-Nazariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿukūd, Beyrut 1948, I, II; Senhûrî, Mesâdirü’l-hak, tür.yer.; Sabri Şakir Ansay, Hukuk Tarihinde İslam Hukuku, Ankara 1958, tür.yer.; Y. Linant de Bellefonds, Traité de droit musulman comparZ, Paris 1965, I, 157-168; Zerkā, el-Fıkhu’l-İslâmî, I, 288-567; III, 7-228; Chafik Chehata, Théori générale de l’obligation en droit musulman hanéfite, Paris 1969,

tür.yer.; Ali el-Hafîf, ed-Damân fi’l-fıkhi’l-İslâmî, Kahire 1971, I, 40-256; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve nazariyyetü’l-ʿakd, Kahire 1977, s. 179-199; J. Schacht, İslâm Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ – Abdülkadir Şener), Ankara 1977, tür.yer.; Karaman, İslâm Hukuku, II; A. M. Delcambre, “Dayn”, EI² Suppl. (İng.), I, 207; “İltizâm”, Mv.F, VI, 144-173.

Mehmet Âkif Aydın

BORNEO

Malay-Endonezya takımadalarının en büyüğü.

736.561 km² yüzölçümü ile Grönland ve Yeni Gine'den sonra dünyanın üçüncü büyük adasıdır. Muson yağışlarının mart ve ekim ayları arasında gelmesi sebebiyle büyük bir kısmı yaprağını dökmeyen ağaçlardan oluşan ormanlarla kaplıdır. Adada 50 ton ağırlığındaki gemilerin gidip gelebildiği Kapuas, Barito, Mahakam ve Rajang gibi birçok nehir vardır. Bu nehirler güney ve güneybatı kesimlerinde bazı geniş bataklıklar meydana getirirler. Adanın dörtte bire yakın kısmı ovadır. Geri kalan kesimi genellikle yüksek ve engebeli olup üzerinde birçok dağ sıraları ve Sabah sınırları içindeki Kinabalu dağı (4102 m.) gibi ayrı ayrı dağlar yer alır; aralarında aktif volkan yoktur. Borneo'da çoğu sık ağaçlı ormanlarda olmak üzere orangutan, babun, çift boynuzlu gergedan, timsah, yaban öküzü, geyik ve pek çok küçük hayvanla çeşitli kuşlar yaşar. Toprak verimsizdir; başlıca ürünler arasında kereste, kara biber, kâfur, sagu, pirinç, hint kamışı ve kauçuk bulunur.

Borneo'nun yerli halkı Dayak soyundandır. Dayaklar karacı Dayak (Bidayuh) ve denizci Dayak (İban) olmak üzere iki gruba ayrılır. Adanın iç kesimlerinde karacı Dayaklar'ın Bajau, Penan, Murut, Kelabit, Bisayah, Dusun ve Kedayan gibi alt grupları, sahil kesimlerinde ise denizci Dayaklar'la Malaylı, Javalı, Bugili ve Çinli göçmenler yaşarlar. Borneo adası bugün Güneydoğu Asya'nın üç müslüman Malay devleti olan Bruney, Malezya ve Endonezya arasında paylaşılmıştır. Bruney adanın yaşayan en eski devletidir ve Borneo kelimesi de onun isminden alınmıştır. Bu müstakil devlet Borneo'nun Güney Çin denizindeki Bruney körfezine bakan kuzeybatı sahilinde yer alır. Adanın kuzey ve kuzeybatısında da Malezya Federasyonu'nun doğu devletleri olan Sabah ve Saravak bulunur. Borneo'nun % 70'ini kaplayan Kalimantan bölgesi ise Endonezya'nın bir parçasıdır ve bu devletin dört eyaletini meydana getirir. Adanın toplam nüfusu 1984'te 10 milyonu aşmıştı.

Ticaret Borneo tarihinde önemli bir rol oynamıştır. Hindistan, Çin ve

Malay-Endonezya adalarıyla kurulan ilk ticarî ilişkiler, adanın bazı yerlerine Hinduizm'in ve Budizm'in girmesine sebep olmuştur. Her ne kadar ormanlık bölgelerde yaşayan bazı yerli kabileler uzun süre animizme bağlı kaldılarsa da daha sonraki dönemlerde yine deniz ticareti Arap ve Hint tüccarları vasıtasıyla İslâmiyet'in Malay-Endonezya takımadalarına ulaşmasını sağlamıştır. İslâmiyet Borneo'nun batı kesimlerine Sumatra ve Malay yarımadasından gelen Arap ve Malaylı tüccarlar, doğu kesimlerine Güney Sulavesi'den gelen Bugili ve Makassarlı tüccar ve gemi yapımcıları vasıtasıyla girmiş, Borneo'nun güneyindeki Bancermasin bölgesi ise XV. yüzyıl boyunca Cava'dan gelen müslüman davetçilerin faaliyetleri sonucu İslâmiyet'i benimsemiştir. Böylece İslâmiyet XVI. yüzyılın sonlarına doğru Borneo'nun bütün sahil kesimlerinde müşterek din haline gelmiş bulunuyordu. XVI-XIX. yüzyıllar arasında ise Portekizli, İspanyol, Hollandalı ve İngiliz sömürgeciler baharat ticareti yapmak amacıyla ve elmas veya altın bulmak umuduyla Borneo'ya geldiler.

Borneo'da kurulan ilk İslâm devleti Bruney Sultanlığı'dır (1405). Bruney Sultanlığı XV. yüzyıl boyunca çevredeki etkinliğini genişletti ve XVI. yüzyılın başlarında özellikle Sultan Bolkiah'ın altın çağında bütün Borneo'yu hâkimiyeti altına aldı. İslâmiyet Batı Borneo ve Güney

Filipin adalarına bu sultanlık vasıtasıyla yayılmıştır. 1521'de Portekizli seyyah Macellan'ın gemisi Victoria, Bruney Sultanlığı'nı ziyaret etti. Antonio Pigafetta, Bruney şehrini ve Sultan Bolkiah'ın sarayını etkili bir şekilde tasvir etmiştir. 1545'te Portekizliler Bruney ile ticaret anlaşması imzaladılar; yüzyılın sonlarında da Filipinler'deki Manila'da İspanyol koloni idaresi kuruldu. Bu yeni Avrupa kolonisi bölgede Bruney'in gücünün zayıflamasına sebep oldu ve giderek hâkimiyetini Mindanao ve Sulu takımadalarına yaydı. İspanyollar 1578 ve 1579'da Bruney'e saldırıya geçtiler. Bu saldırılar önceleri pek fazla etkili olmadıysa da XVI-XVII. yüzyıllar arasında Bruney doğu Borneo'nun üzerindeki siyasî hâkimiyetini tamamen kaybetti ve önce XVII. yüzyılda Vereenigde Oost-Indische Compagnie ile, XVIII. yüzyılın sonlarında da The British East India Company ile ilişki kurdu. XVI. yüzyıldan sonra Bruney'in siyasî şansının azalması üzerine Borneo'da Bancermasin, Kutei, Sukadana ve Sambas gibi bazı küçük İslâm sultanlıkları ortaya çıktı; 1772'de de Şerif Abdurrahman adındaki Hadramutlu bir Arap seyyah Pontianak Sultanlığı'nı kurdu.

Güneydoğu Asya'da XVIII ve XIX. yüzyıllarda görülen İngiltere ve Hollanda arasındaki siyasî ve ticarî rekabetin sonucu olarak XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Vereenigde Oost-Indische Compagnie bu küçük devletleri koloni idaresi altına alarak Doğu ve Güney Borneo'yu, The British East India Company ise Bruney Sultanlığı aleyhine genişleyerek Kuzey ve Batı Borneo ile Labuan adasını ele geçirdiler. Bu olaylardan birkaç yıl önce ise güçsüz Bruney sultanı, Saravak'ın bir bölümünün valiliğini bu bölgede çıkan Dayak ayaklanmalarının bastırılmasında kendisine yardım eden Sir James Brooke adında zengin bir İngiliz'e vermişti (1841). "Beyaz Racalar" denilen Brooke ailesi II. Dünya Savaşı'na kadar bir asır süreyle Saravak'ı yönetmiştir. James Brooke'dan sonra yeğeni Charles Brooke elli yıla yakın bir zaman Saravak'ın idaresini elinde tuttu. Charles Brooke 1880'lerde Kuzeydoğu Borneo'da iki küçük özel bölge içinde bırakılmış olan Bruney Sultanlığı'nın aleyhine Saravak toprağını genişletmek için her fırsattan faydalandı. 1895'te Miri bölgesinde petrol bulundu ve 1910'da üretime başlandı; kauçuk ekimine de 1905'te geçildi. Bu arada Kuzey Borneo'nun bazı toprakları Sulu sultanının karşı çıkmasına rağmen Bruney sultanı tarafından yabancı şirketlere terkedildi (1877) ve böylece Kuzey Borneo çok geçmeden İngiliz kontrolü altına alınarak yönetimi de North Borneo Chartered Company'ye verildi. 1888'de ise Bruney, Saravak ve Kuzey Borneo resmen İngiliz himayesine girdi.

1891'de İngiltere ve Hollanda arasında İngiliz Borneosu ile Hollanda Borneosu'nun sınırlarını tesbit etmek için bir anlaşma imzalandı. Hollanda Borneosu 1949'daki bağımsızlığından sonra Kalimantan adıyla Endonezya'nın bir bölgesi oldu; Saravak ile Kuzey Borneo (Sabah) da 1963'te Malezya Federasyonu'na bağlanarak İngiliz yönetiminden kurtuldu. 1929'da Bruney Shell Şirketi'nin Seria'da petrol bulmasından sonra ekonomik yönden tek başına yaşayabilecek düzeye gelen Bruney ise 1 Ocak 1984'te İngiltere'nin himayesinden ayrılarak bağımsızlığını elde etti.

BİBLİYOGRAFYA

N. Tarling, Anglo-Dutch Rivalry in the Malay World 1780-1824, St. Lucia 1962; R. Nicholl, European Sources for the History of the Sultanate of Brunei in the Sixteenth Century, Bandar Seri Begawan 1975; L. E. Williams, SouthEast Asia: A History, New York 1976, s. 121-122, 162, 250-252; B. W. Andaya – L. Y. Andaya, A History of Malaysia, London 1982, s. 1-2, 184-191; D. G. E. Hall, A History of SouthEast Asia, London 1987, s. 543-579; C. M. Tumbull, A History of Malaysia, Singapore and Brunei, North Sydney 1989; S. B. Scott, "Mohammedanism in Borneo: Notes for a Study of the Local Modifications of Islam and the Extent of its Influence on the Native Tribes", JAOS, XXXIII (1913), s. 313-344; T. Harrison, "Bisaya: Borneo-Philippine Impacts of Islam", The Sarawak Museum Journal, VII/7, Kuching 1956; a.mlf., "The Advent of Islam to West and North Borneo", Journal of the Malayan Branch of Royal Asiatic Society, XLV/1, Singapore 1973, s. 10-20; S. J. Fulton, "Brunei Past and Present", As.Af., XV/1 (1984); O. Schumann, "Borneo", EI² Suppl. (İng.), s. 150-151.

Muhammad Abdul Jabbar Beg

BORNIER, Vicomte Henri de

(ö. 1825-1901)

Hz. Peygamber'i küçük düşürmeye çalışan Mahomet adlı piyesin yazarı Fransız edebiyatçısı.

Bugün Fransız edebiyatı eleştirmenleri tarafından önemli bir piyes yazarı olarak kabul edilmemekle birlikte devrinde büyük bir şöhrete ulaşmış olan Bornier 25 Aralık 1825'te Lunel'de (Herault) doğdu. İlk tahsilini Montpellier'de, hukuk eğitimini de Paris'te yaptı. Şöhreti, 1875'te başarıyla oynanan ve kendisine Fransız Akademisi'nin büyük ödülünü kazandıran La fille de Ronald adlı manzum dramdan gelmektedir. Fransız Akademisi üyeliğiyle de taltif edilen (1883) Bornier, daha önce kütüphane memuru olarak girdiği Bibliothèque de l'Arsenal'in müdürlüğüne kadar yükseldi (1889).

1889'da kaleme aldığı manzum dram Mahomet'te Hıristiyanlığın İslâmiyet'ten üstünlüğünü ve Hz. Muhammed'in de bunun bilincinde olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Birinci perdesinde Mekke dönemini sergileyen oyun, Câhiliye Arapları'nın durumunu tasvir ettikten sonra birliği sağlayıp yarımadaya düzen getirecek güçlü bir lidere olan ihtiyacı gözler önüne koymaktadır. Piyeste bir yandan Hz. Muhammed'in Hira dağında vahiy alışı temsil edilirken diğer yandan da şarkiyatçıların genel iddiasına uygun olarak bazı keşişlerden Kitâb-ı Mukaddes'i öğrendiği vurgulanmaktadır. Oyunun diğer dört perdesi Medine dönemini işlemekte ve İslâm'ın önce bu şehre, sonra Arabistan yarımadasına hâkim oluşu, Bizans ordularının mağlûp edilip Sâsânî İmparatorluğu'nun çökertilişi gibi sosyopolitik muhtevalı olayların yanında Hz. Peygamber'in aile yaşantısını da sergilemektedir. Bu arada Hz. Safiyye, Hz. Âişe ve Hz. Zeyneb'e çeşitli iftiralarda bulunulmakta ve oyun Hz. Peygamber'in bir kadın meselesi yüzünden zehir içerek canına kıyması gibi hayal ürünü bir sahne ile sona ermektedir.

Paris'te provalarına başlanan oyunun sahnelenmemesi için II.

Abdülhamid’in emriyle Osmanlı hükümetinin girişimlerde bulunması üzerine iki ülke arasında bir diplomasi sorunu doğdu. Fransa Dışişleri Bakanlığı’nın, Paris sefiri Esad Paşa’ya oyunun İslâm’ın peygamberi ve mukaddes değerleri aleyhine bir unsur ihtiva etmediği ve Fransa’nın yönetimindeki

Cezayir ile Tunus’ta sahneye konulmayacağı hususlarında teminat vermesine rağmen Türk hükümeti yoğun baskılarını sürdürdü; sonuçta dönemin başbakanı Freycinet eserin oynanmasını tamamen yasaklamak zorunda kaldı (1890).

BİBLİYOGRAFYA

N. Stewart, La vie et l’oeuvre d’Henri de Bornier, Paris 1935; C. E. Bosworth, “A Dramatisation of the Prophet Muhammad’s Life: Henri de Bornier’s Mahomet”, Numen, XVII, Leiden 1970, s. 105-117; Maurice Tourneux, “Bornier”, Gr.E, VII, 437; TA, VII, 332.

Cengiz Kallek

BORNU

Orta Sudan'da kurulmuş olan eski bir İslâm devleti ve bugün Nijerya'da bir eyalet.

Nijerya'nın Bornu eyaleti, XX. yüzyılın başlarına kadar varlığını sürdürmüş olan Bornu Devleti'ne ait toprakların bir kısmı Nijerya'da, bir kısmı da Nijer'de kaldığı için bu devletin ancak bir bölümünü kapsamaktadır. Bornu Devleti'nin kuzeyinde Büyük Sahrâ, güneyinde Adamava, doğusunda Çad gölü ve batısında Hevsa ülkesi bulunuyordu. Yüzölçümü 116.400 km², nüfusu 6.371.000 (1990) olan bugünkü Bornu'nun merkezi Maiduguri'dir ve eyalet kuzeyde Nijer Cumhuriyeti, kuzeydoğuda Çad gölü ve Çad Cumhuriyeti, doğuda Kamerun, güney ve batıda ise Nijerya'nın Gongola, Bauchi ve Kano eyaletleriyle çevrilidir.

Bornu esas itibariyle geniş, kumlu bir ovadır. Kuzeyde Yobe, güneyde Yedresan nehirleri bölgenin sularını Çad gölüne boşaltır. Arazinin ortalama yüksekliği 1000 m. kadar olup güney ve güneydoğu sınırında hafif tepelikler bulunmaktadır. Güneyden kuzeye doğru akan Şari nehri Bornu'nun doğu sınırını teşkil eder ve bölgeyi Bagirmi'den ayırır. İklimi kasım-mart arasında kurak ve serin, mart-haziran arasında kurak ve sıcak, haziran-ekim arasında ise yağmurlu ve sıcak geçer. Genelde sağanak halinde yağan ve güneyden kuzeye doğru giderek azalan yağmurlar Çad gölü çevresinde bataklıkların meydana gelmesine sebep olur. Bitki örtüsü de yağışların azalmasına paralel olarak güneyden kuzeye doğru gittikçe fakirleşir; kuzeyde otlak ve çalılıklar, güneyde ise savanlar önemli yer tutar.

Bornu halkı Kenuri, Fülânî, Hevsa, Şüve Arapları ve Berberîler'den meydana gelmiştir; bu unsurların günümüzdeki kesin sayı ve oranları belli değildir. Nüfus içerisinde hâkim unsuru teşkil eden Kenuriler Çad gölünün güney ve batısındaki topraklarda yaşamaktadırlar; konuştukları Nil-Sahrâ grubundan Kenurice Nijerya'nın başlıca yerli dillerinden biridir. Kânim-Bornu Devleti'nin idareci sınıfından gelen Kenuriler'in parlak bir tarihî geçmişleri vardır. Nüfus içerisinde ikinci derecede rol oynayan Hevsalar, Bornu'nun batı taraflarında Kano eyaletine yakın yerlerde yaşamakta ve

genellikle ticaretle uğraşmaktadırlar. Zinder civarında yaşayan Fülânîler ise esas itibariyle batıdan buraya gelmişlerdir; hayvancılık ve çobanlık yaparlar. Bunların yanında Bornu'da yerleşmiş olan ve Şüve Arapları adı verilen grubun çoğu yerleşik, bir kısmı ise göçebe halde yaşamaktadır. Ayrıca Kotokolar, Keribanalar, Mobberler, Mangalar, Bâbirler gibi sayıları nisbeten az olan çeşitli kabileler de Bornu'nun nüfusu içerisinde yer alırlar. Şehir merkezlerinde ve resmî işlerde İngilizce kullanılmakla beraber halk arasında başta Kenurice olmak üzere Arapça ile Hevsa ve Fülânî dilleri konuşulmaktadır.

Bornu halkının hemen hepsi müslümandır. İslâmiyet buraya XII. yüzyılda bölgeyi ele geçiren Kânimliler vasıtasıyla girmiş, doğudan ve kuzeydoğudan gelen Araplar'la batıdan gelen Fülânîler tarafından da hızla yayılmıştır. Ayrıca Kahire'den ve Fizan'dan başlayan ticaret yollarının son bulduğu yer olması sebebiyle müslüman tüccarların buraya sık sık uğramaları, İslâmiyet'in şehirlerden başlayarak kırsal alanlara doğru tanıtılmasını sağlamıştır. Mâlikî mezhebine bağlı olan müslümanlar arasında Ticâniyye, Kādiriyye, Senûsiyye ve Şâzeliyye tarikatları yaygındır. Sayıları son derece azalmış bulunan animistlerin yanında Bura kabilesine mensup küçük bir hıristiyan grup da mevcuttur.

Bölgenin ekonomisi tarım ve hayvancılığa dayanır. Süpürge darısı, darı, yer fıstığı, soğan, susam, pamuk, pirinç ve mısır tarımı ekonomik hayatta önemli yer tutar. Hayvancılık alanında büyük baş hayvan yetiştiriciliği gelişmiştir. Çad gölü çevresinde balıkçılık yapılır. Hurma, incir, balık ve tuz en önemli ticaret ürünleridir. Bölgeden dışarıya canlı hayvan, işlenmiş deri, pamuk ve yer fıstığı ihraç edilir. Demiryolu hattıyla Kano ve oradan da Lagos'a bağlanmış olan Bornu'nun merkezi Maiduguri, aynı zamanda bölgenin sanayi merkezidir. Bornu'yu batıdan doğuya doğru geçen eski Kano-Kukava-Bilma kervan yolunun yerini alan bugünkü Kano-Maiduguri-N'camena yolu hem bölgenin hem de Nijerya'nın ekonomisinde önemli rol oynamaktadır.

Tarih. Bornu'nun tarihi, Çad gölünün doğusunda Dârfûr'dan gelen Zegaveler tarafından kurulmuş olan Kânim Sultanlığı'nın tarihiyle yakından ilgilidir. XIX. yüzyılın ortalarına kadar Bornu'da iktidarı elinde tutan Seyfiye hânedanı önceleri yalnız Kânim'de hüküm sürmüştür. Adını

efsanevî şahsiyet Seyf b. Zûyezen'den alan bu hânedandan Hume veya Umme Cilmi'nin (1086-1097) Müslümanlığı kabul etmesiyle hükümdarların gücü arttı. Hacca giderken Mısır'da vefat eden Humay'ın halefi Dûneme (1098-1150) güçlü bir ordu kurdu ve ülkesini genişleterek İslâmiyet'in Çad gölünün doğu tarafında Bornu bölgesine de yayılmasını sağladı. İslâmî ilimler alanında ünlü bir kişi olan May (sultan) Dâlâ Bîrî'den (1151-1177) itibaren devletin sınırları Nil'den Nijerya'ya kadar genişledi; Hafsîler'le iyi ilişkiler kuruldu ve Tîbular'la Fizanlılar'a da boyun eğdirildi. Fakat XIV. yüzyılda çeşitli karışıklıklar çıktı ve ülke kuzeydeki Bulalar'ın işgaline uğradı. Bunun üzerine May Ömer b. İdrîs (1394-1398) taraftarlarıyla birlikte Çad gölünün batı tarafına çekilerek burada merkezi Kafa olan Bornu Devleti'ni kurdu. Ortaçağ'ın tarihçi ve coğrafyacılarından İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 1349), İbn Haldûn (ö. 1406) ve Makrîzî (ö. 1442) eserlerinde bu devletin kendi zamanlarındaki durumundan bahsetmektedirler.

Bornu XV. yüzyılın sonuna doğru bölgenin en güçlü devleti haline geldi. May Ali (Gazî) b. Düneme (1472-1505) kuzeyde Birni N'gazargamu şehrini kurdu ve burayı devletin merkezi yaptı. İç barışı tesis ederek sınırları genişleten Ali Dûneme'nin yerine geçen oğlu İdrîs Katakarmâbi (1505-1526) zamanında Kânim'in de bir bölümü Bornu'ya katıldı. Bornu en parlak dönemini May İdrîs Elevmâ (Alûmâ, ألوما, 1571-1603) zamanında yaşadı. Komşusu Kânim'i hükmü altına alan İdrîs Elevmâ akıllı bir siyasetçi ve bölgede İslâm'ın ilerlemesini isteyen dindar bir kişiydi. Ülkesini siyasî, ekonomik ve askerî yönlerden güçlendirmeye çalışan Elevmâ 1576 yılında Osmanlı Padişahı III. Murad'a bir elçi göndererek bağlılığını bildirdi ve olumlu yönde gelişen münasebetler sonunda Osmanlı Devleti'nden askerî ve teknik yardım sağladı. Bu yardımla Elevmâ'nın çakmaklı tüfeklerle donatılmış bir ordu kurduğu ve özellikle bu ordu sayesinde topraklarını güneye doğru genişleterek Bulalar'ı hâkimiyeti altına almayı başardığı bilinmektedir. Bornu ile Osmanlılar'ın Trablusgarp eyaleti arasında sınırın ortak olması ilişkilerin geliştirilmesinde olumlu rol oynamıştır. Bornu hükümdarları hac ziyaretleri vesilesiyle Osmanlı topraklarından geçmekte ve Osmanlı resmî makamları ile temas kurmaktaydılar. Genel olarak Bornu sultanları komşu müslüman ülkelerin idarecileriyle ilişkilerini geliştirmeye önem vermişlerdir.

İdrîs Elevmâ'nın parlak dönemini iki asır devam eden bir fetret devri takip etti. XVII. yüzyılda birkaç defa meydana gelen kuraklık Bornu'yu iyice sarsarak açlık ve karışıklık içinde bıraktı. Bornu önce Tuaregler'in, sonra da Songaylar'ın saldırılarına uğradı. Seleflerine göre faal bir hükümdar olan Ali b. Ömer (1645-1684) bu saldırıların birinde başşehirde öldürüldü. XIX. yüzyılın başlarında Fülânîler Bornu'ya saldırdılar ve önce buraya bağlı olan Hevsa'yı, sonra da ayaklanan Bornu'daki Fülânîler'in yardımıyla ülkenin tamamını istilâ ettiler (1808). May Ahmed b. Ali (1793-1808) devletin merkezini Kurnava'ya nakletmek zorunda kaldı. Bu sırada adını duyuran Şehu Muhammed el-Emîn el-Kânimî (Şeyh Laminû; ö. 1837) adında bir âlim Bornu'nun Fülânîler'den kurtarılmasında önemli rol oynadı. Aslen Fizanlı olan Kânimî Bornu ile Murzuk'ta eğitim görmüş, 1790'da hacca giderek orada birkaç yıl kaldıktan sonra geri dönüşünde Ngala şehrine yerleşip buradaki mahallî sultanın kızıyla evlenmişti. Fülânîler Bornu'ya saldırdıklarında Kanembular'la Şüve Arapları'ndan bir ordu kuran Kânimî onları yenilgiye uğrattı ve elde ettiği zafer büyük bir ün kazanmasına, Bornu'nun siyasî tarihinde etkili bir güç haline gelmesine yol açtı. Bu arada Ahmed b. Ali'nin yerine hükümdar olan oğlu Düneme b. Ahmed (1808-1811) Fülânîler'e karşı mücadeleye başladıysa da başarı sağlayamadı ve Birni N'gazargamu'yu geri alabilmek için Kânimî'den yardım istedi. Bunun üzerine Kânimî kendi ordusuyla hücuma geçerek eski başşehri kurtardı (1809). Bu büyük zafer onun ününü ve nüfuzunu daha da arttırarak devlet yönetimini fiilen ele geçirmesini sağladı. Bu durum May Dûneme'yi rahatsız ettiğinden onu uzaklaştırmanın yollarını aramaya başladı; fakat Kânimî daha çabuk davranarak Dûneme'yi tahttan indirdi ve yerine amcası Muhammed Neclerûmâ'yı (1811-1814) geçirdi. Ancak gücü giderek artan Kânimî, yeni hükümdarın da kendisini saf dışı bırakmak istediğini anlayınca bu defa da onu tahttan uzaklaştırıp daha kolay anlaşacağına inandığı Dûneme'yi yeniden başa getirdi (1814). Fakat bir süre sonra Bagirmi sultanıyla iş birliğine giden Dûneme yine ondan kurtulmak için plan yapmaya başladı, ancak bu defa da başarılı olamadı ve çıkan karışıklıklarda öldürüldü (1818). Yerine kardeşi İbrâhim (1818-1846) hükümdar oldu ve Kânimî'nin devlet yönetimindeki otoritesini kabul etmek zorunda kaldı. May İbrâhim döneminde ülkedeki kabileler üzerinde yeniden otorite sağlanmasında, altı yıl devam eden savaş sonunda Bagirmi'ye boyun eğdirilmesinde ve Fizan ve Trablusgarp'la iyi ilişkiler kurulmasında Kânimî'nin büyük rolü oldu. Kânimî öldüğünde yerini oğlu Ömer aldı ve

onun rolünü devam ettirmeye çalıştı. Şehu Ömer (ö. 1881) ilk yıllarda May İbrâhim adına iktidarı kullandı ve komşularla olan iyi ilişkileri sürdürmeye özen gösterdi. Şehu Ömer'in devlet yönetimindeki nüfuzunu kabullenemeyen Seyfiye hânedanı taraftarlarının Vedaylılar'la iş birliği yaparak ona karşı harekete geçmeleri üzerine Şehu Ömer May İbrâhim'i hapsettirdi ve Veday ordusu üzerine yürüdü; fakat başarılı olamadı ve hapisteki hükümdarı idam ettirerek ülkenin batısına doğru çekildi (1846). Veday ordusu Şehu Ömer'in babası Kânimî'nin kendine yönetim merkezi olarak kurduğu fiilî başşehir Kukava'yı ele geçirip tahrip ettikten ve çeşitli yerleşim merkezlerini yağmaladıktan sonra ülke topraklarını terketti. Aynı yıl Seyfiye hânedanı taraftarları May İbrâhim'in oğlu Ali'yi hükümdarlığa getirdilerse de yeni hükümdar Şehu Ömer'e karşı yapılan savaşta öldü ve böylece bu hânedan son bulmuş oldu. Seyfiye hânedanı taraftarlarını etkisiz hale getiren Şehu Ömer devlet yönetiminde tek kişi olarak kaldı; fakat bütün yetkileri elinde topladığı halde kendini sultan ilân etmeyerek "şehu" unvanı ile yetindi. Şehu Ömer yönetimine karşı zaman zaman ayaklanmalar olduysa da o bunlardan fazla etkilenmedi ve ölünceye kadar Bornu'yu yönetti. Yerine geçen oğulları Bû Bekr (1881-1884), İbrâhim (1884-1885) ve Hâşim (1885-1894) yine "şehu" unvanıyla hükümdarlık yaptılar. Şehu Ömer'in son zamanlarında başlayan Bornu'nun gerilemesi oğulları döneminde giderek hızlandı ve devlet mekanizması iyice sarsıldı. Halkın askerliğe ve devlet yönetimine ilgisi ve güveni kalmadı; taşradaki mahallî idareciler merkezi dinlemez hale geldiler.

XIX. yüzyıldan önce Kânimî'nin kurduğu idarede sultanın geniş yetkileri vardı ve devletin ileri gelenleriyle eşrafın üye bulundukları bir danışma meclisi (nôkena) yönetim işlerinde ona yardımcı oluyordu. Meclis üyelerinin bir kısmı hür (kambés), bir kısmı da köle kökenli (kachelas) idiler. Siyasî otorite Kukava'da oturan şehu ile kabile başkanlarının elinde bulunuyordu. İdarî bakımdan ülke şehunun doğrudan yönettiği Bilâd-i Kukava

denilen bölge ile onun tayin ettiği yerli kabile reisleri tarafından yönetilen bağlı sultanlıklar şeklinde bölünmüştü. İslâm'ın bir devlet dini olduğu Bornu'da önde gelen şahsiyetler kadı ve imam gibi din görevlileriydi.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Bornu, Bagirmi Sultanı Rabih b. Zübeyir'in

hâkimiyetine girdi (1893). 1896'ya kadar ülkenin tamamını ele geçiren ve Dikoa'yı merkez edinen Rabih 1900'de Fransız sömürge ordusu tarafından mağlûp edilerek öldürülünce yerine oğlu hâkimiyetini devam ettirmek istedi, fakat Fransızlar karşısında tutunamadı. 1902 yılında Bornu Fransa, İngiltere ve Almanya arasında paylaşıldı. Kânim ile Damergu Fransız, Kukava ile birlikte Ngornu ve merkezî Bornu İngiliz, Dikoa ile güney bölgesi Alman sömürge idarelerine bağlandı. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Almanya'nın elindeki bölge de İngiltere'nin hâkimiyetine geçti ve Bornu Nijerya sömürgesi içinde bir emirlik olarak yer aldı; Nijerya'nın bağımsızlığını kazanması üzerine de 1967 yılında eyalete dönüştürüldü.

BİBLİYOGRAFYA

Aziz Samih, Şimali Afrika'da Türkler, İstanbul 1937, II, 128; L. Brenner, "Muhammad al-Amīn al-Kānimī and Religion and Politics in Bornu", Studies in West African Islamic History (Ed. J. R. Willis), London 1979, I, 160-176; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1982, s. 66-71, 102-104; M. Hiskette, The Development of Islam in West Africa, London 1984, s. 59-67, 194-201; D. H. Spain, "Kanuri", Muslim Peoples, I, 375-380; İbrâhim Ali Turhân, İmbarâtûriyyetü'l-Bornû el-İslâmiyye, Kahire 1985; J. S. Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 207-213; Mustafa Ali Besyûnî, Bornû fî ʿahdi'l-üsreti'l-Kânimiyye, 1814-1969, Riyad 1405/1985; Cengiz Orhonlu, "Osmanlı-Bornu Münâsebetine Ait Belgeler", TD, sy. 23 (1969), s. 111-130, rs. VIII; B. G. Martin, "Maī İdrīs of Bornu and the Ottoman Turks, 1576-78", IJMES, III/4 (1972), s. 470-490; D. Lange, "Progrès de l'Islam et changement politique au Kānem du XIe au XIIIe siècle: un essai d'interprétation", JAfr.H, XIX/4 (1978), s. 495-513; Emîn et-Tîbî, "Vüsûlü'l-İslâm ve intişâruhû fî Kânim-Bornû", Mecelletü Külliyeti'd-Daʿveti'l-İslâmiyye, IV, Trablus 1987, s. 180-190; a.mlf., "Kânim-Bornû bi's-Sûdâni'l-evsat fi'l-ʿasri'l-vasît: ʿalâkāt târîhiyye ʿarîke bi'l-ʿArab ve'l-müslimîn", el-Müʾerrihu'l-ʿArabî, XXVII, Bağdad 1988, s. 115-127; G. Yver, "Bornu", İA, II, 718-725; a.mlf., "Kânem", a.e., VI, 155-157; a.mlf., "Kanem", EI² (Fr.), IV, 563-565; C. E. J. Whitting, "Bornū", a.e., I, 1297-1299; Abdullahi Smith, "al-Kānemī", a.e., IV, 565.

Davut Dursun

BOSCH VILÁ, Jacinto

(ö. 1922-1985)

İspanyol şarkiyatçısı.

14 Nisan 1922'de İspanya'nın kuzeydoğusundaki Gerona eyaletinin Figueras şehrinde doğdu. 1946'da Barselona Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sâmî Diller Bölümü'nden mezun olduktan sonra Zaragoza Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne asistan alındı. 1956 yılında Madrid Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde doktorasını tamamladı ve 1959'da Granada Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde İslâm tarihi kürsüsüne geçti. 1968 Haziranından itibaren bu fakültenin dekan yardımcılığı, 1972-1973'te akademik faaliyetler başkanlığı, 1973-1976 arasında da Granada Üniversitesi'nin rektör yardımcılığı görevlerini üstlendi.

Hayatının yaklaşık kırk yılını İslâmî araştırmalara vakfeden ve bu sahadaki geniş bilgi birikiminden dolayı meslektaşları ile öğrencileri arasında "maestro" (üstat) lakabıyla anılan Bosch Vilá'nın ilmî kişiliği, görev yaptığı coğrafî mekânların da etkisiyle biri kuzeyde Aragon, diğeri güneyde Granada dönemi olmak üzere başlıca iki merhalede gelişti. 1959 yılına kadar olan kuzeydeki çalışmalarının büyük bir bölümünü, ağırlığını İslâmî devire verecek şekilde, Endülüs İslâm kaynaklarında es-Sağrü'l-a'lâ (yukarı serhad) adıyla geçen Aragon bölgesinin siyasî ve sosyokültürel tarihine ayırdı. Bu şekilde daha önce yalnız Codera tarafından kısmen çalışılmış olan bu bölgenin tarihi, Bosch Vilá'nın sayıları otuza varan kitap, makale ve belge şeklindeki neşriyatıyla gün ışığına çıkmış oldu. Ayrıca bu sıralarda Murâbıtlar ve Aragon'un güneyindeki Şentemeriyyetü'ş-şark'ın (Şentemeriyyetü İbn Rezîn=Albarracin) İslâmî dönemi hakkında da iki monografi kaleme aldı. Bosch Vilá, 1959'dan 1985 yılına kadar devam eden Gırnata döneminde ise çalışmalarını daha farklı konularda yoğunlaştırdı. Bu konular sırasıyla şunlardır: 1. Kuzey Afrikalı müslümanların Endülüs tarihindeki yerleri, bu çerçevede siyasî ve sosyokültürel hayatları; 2. Mülûkü't-tavâif dönemi, bu dönemde Endülüs'ün Kurtuba (Cordoba), İşbîliye (Sevilla), Meriye (Almeria),

Gırnata (Granada) gibi şehirlerinde hayat; 3. İslâm hukuku, müesseseleri ve tarihi. Bu dönemdeki ferdî çalışmalarının yanında Cuadernos de Historia del Islam ve Andalucía Islámica, textos y estudios adlarında iki derginin çıkarılmasına da öncülük etti.

Bosch Vilá, üretken ve titiz araştırmacı kişiliği sayesinde birçok ilmî kuruluşa üye oldu. Estudios Califales de Coàrdoba, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Middle East Studies Association of North America (International Association for Arabic and Islamic Studies) ve UNESCO üyesi olduğu kuruluşların bir kısmıdır. Ayrıca bazı araştırmalarıyla 1951'de Francisco Codera, 1953'te Franko, 1956'da Bernardo Zapater Marconell ödüllerini kazandı; 1985'te de Fundacioàn para la Cultura de Sevilla adlı kuruluş, La Sevilla Islámica (711-1248) adlı eserinden ötürü kendisini ödüllendirdi.

Eserleri. Bosch Vilá'nın kitap, makale, tebliğ ve ansiklopedi maddesi olarak yetmişi aşkın yayını bulunmaktadır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. El Oriente árabe en el de sarrollo de la cultura de la Marca Superior. Aragon bölgesinin İslâmî dönem siyasî, sosyal ve kültürel tarihini ihtiva eden bu eser 1954'te Madrid'de yayımlanmıştır. 2. Los Almorávides. Bu eserinde Murâbıtlar hakkında bilgi vermektedir (Tetuán 1956). 3. Albarracín

musulmán. Şentemeriyyetü'ş-şark'ın İslâmî dönem tarihiyle ilgilidir (Teruel 1959). 4. Historia de Sevilla. La Sevilla Islámica (711-1248). İşbîliye'nin İslâmî dönemdeki tarihi hakkında yazdığı bu eser 1984'te Sevilla'da neşredilmiştir.

Makalelerinden bazıları da şunlardır: "Los documentos árabes y hebreos de Aragón y Navarra" (Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón, V, Zaragoza 1952, s. 407-416); "A Propósito de una misión cristiana a la corte de al-Muqtadir Ibn Hud" (Tamuda, II, Tetuán 1954, s. 97-105); "Los Banu Simak de Málaga y Granada: una familia de cadíes" (Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, XI, Granada 1962, s. 21-37); "Hacia un nuevo concepto de Historia del Islam" (Atti del III Congresso di Studi Arabi el Islamici, Ravello 1-6 Settembre 1966, Napoli 1967, s. 211-230); "El Orientalismo espanêol" (Boletín de la Asociación Espanêola de Orientalistas, II, Madrid 1967, s. 175-188); "Andalucía islámica:

Arabización y berberización" (Andalucía Islámica, textos y estudios, I, Granada 1980, s. 9-42); "Los omeyas de al-Andalus (siglos VIII-X)" (Historia Universal Salvat, LXIV-LXV, Barselona 1981, s. 179-195).

BİBLİYOGRAFYA

"Historiadores de al-Andalus y del Magreb", Estudios de Homenaje a D. Claudio Sanchez Albornoz, Buenos Aires 1983, s. 365-478; Andalucia Islámica, I, Granada 1980, giriş kısmı; J. Bosch Vila, "Ben al-Jatib y Granada", Cuadernos de la Asociación Cultural Hispano Alemano, VI, Granada 1982, s. 1-56; E. Molina Lopez, "In Memoriam: Jacinto Bosch Vilá", Sharq al-Andalus, Estudios Árabes, sy. 3, Alicante 1986, s. 231-241.

Mehmet Özdemir

BOSNA EYALETİ

Osmanlılar zamanında Balkanlar'da önce sancak beyliği iken 1580'den itibaren beylerbeyilik olan bir idarî birim.

Bosna bölgesi Osmanlılar'ın 1386'daki ilk akınları sırasında Kral Tvrtko'nun hâkimiyeti altında bulunuyordu. 1391'de müstakil bir krallık haline gelen Bosna'ya karşı ilk ciddi Osmanlı hücumları, 1392'de Paşa Yiğit Bey tarafından Üsküp'ün alınmasından sonra başladı. Son Bosna Kralı Tomaşević Macar himayesi altına girip karısı dolayısıyla Sırp despotluğu üzerinde hak iddia edince Bosna Osmanlılar tarafından ele geçirildi (1463). Yeni fethedilen bu bölgede bir sancak kuruldu ve sancak beyliği Minnetoğlu Mehmed Bey'e verildi. Ancak Macar Kralı Matthias Corvinus aynı yıl Bosna üzerine hücum ederek eski krallık merkezi Yayça ve civarını aldı. 1479'da Bosna sancağı beyi Dâvud Paşa Drava ve Sava ırmakları ötesindeki Macar topraklarına akınlarda bulundu ve Bosna'da Macar hâkimiyetindeki yerlerde başarılı harekâtlar gerçekleştirdi. Rumeli beylerbeyiliğine bağlı Bosna sancağı başlangıçta askerî maksatlı önemli bir idarî bölge vasfını taşıyordu.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın ilk yıllarında bu bölgedeki faaliyetler sonucu sancağın sınırları genişlemeye başladı. 1526'daki Mohaç Zaferi sonrasında Yayça ve Banaluka ele geçirildi (1528). Ayrıca Osmanlı kuvvetleri Lika'ya doğru nüfuzlarını yayarak Klis Kalesi ile Dalmaçya'nın büyük bir kısmını aldılar (1537). Bu fetihlerde Bosna sancağı beyi Gazi Hüsrev Bey önemli rol oynamıştı. Bu sıralarda Bosna sancağının merkezi Saraybosna idi. Rumeli beylerbeyiliğine bağlı olup altı kazası olan sancakta 1533'te 711'i timar, on yedisi zeâmet sahibi olmak üzere 728 kadar sipahi bulunuyor, o sırada sancak beyi olarak gösterilen Mustafa Paşa'nın geliri de 739.000 akçeye ulaşıyordu. Kanûnî Sultan Süleyman devri başlarına ait bir vesikaya göre Bosna sancağında Yenipazar, Pazar-ı Saray, Varoş-ı Vişegrad, Pazar-ı Olofça ve Pazar-ı Konince adlı kasabalar ve pazar yerleri mevcuttu. Sancağın merkezi daha sonra, 1552'den itibaren Bosna sancağına tayin edilen beylerin askerî maksatlarla Banaluka'da oturmaya başlamaları üzerine buraya taşındı. Sokullu ailesine mensup Ferhad Bey'in sancak

beyliği sırasında Bosna stratejik ve askerî önemi sebebiyle bir eyalet haline getirildi (1 Safer 988 / 18 Mart 1580). Bosna sancak beyi olarak 523.883 akçe has*larıyla berat alan Ferhad Paşa aynı yılın 4 Eylül'ünde 800.000 akçelik haslarla Bosna beylerbeyiliğine tayin edildi ve 20 Eylül'de beylerbeyilik beratını aldı (BA, KK, nr. 262, s. 2, 34). Daha sonraları Bosna paşalığı adı ile de şöhret kazanacak olan eyalet ilk teşkili sırasında Bosna, Hersek, Klis, Pojega, Orahoviçe (Rahoviçe), Kırka, İzvornik sancaklarından meydana geliyordu. Ayrıca 1584'te bir ara Krupa veya Yenipazar sancak haline getirilerek buraya bağlanmıştı. XVI. yüzyılın sonlarına ait bazı kayıtlara göre eyalete Zacesne (Çernik) sancağı da ilâve edilmiş ve sancak sayısı sekize yükseltilmişti. Bu tarihlerde eyalette 398 kılıç timar vardı ve çıkarttığı asker sayısı 3000 idi (Ayn Ali, s. 16-18, 48).

XVII. yüzyıl ortalarına ait kaynaklarda Bosna eyaleti Bosna, Hersek, Klis, İzvornik, Kırka (Lika), Zacesne ve Bihke (Bihaç) sancaklarından ibaret gösterilir ve 2280 kılıç timar ve cebelüleriyle birlikte 8000 askere sahip bulunduğu belirtilir. Bu yüzyılın başlarında Pojega sancağı Bosna'dan ayrılarak Kanije eyaletine bağlanmıştı. Böylece Bosna eyaletinin sınırları en geniş şekli ile kuzeyde Drava nehri, güneyde bazı Dalmaçya şehirleri hariç Adriyatik denizi, doğuda Drina nehri, güneydoğuda İbre nehri ve batıda Lika'nın biraz ilerisine kadar uzanıyordu. Kuzeybatı ve güney sınırları 1683-1699 savaşı sonucu biraz değişikliğe uğradı. Karlofça Antlaşması'ndan sonra Bosna eyaletinin sınırları kuzeyde Sava nehri, batıda Una nehri, güneyde aşağı yukarı bugünkü Bosna ve Dalmaçya boyu, doğuda ise Yenipazar sancağı sınırlarına çekilmişti. Bosna böylece beş sancaktan (Bosna, Hersek, Klis, İzvornik, Bihke) ibaret bir eyalet durumuna geldi. Nitekim 1722-1730 yıllarına ait bir listeye göre eyalette altı sancak vardı ve bunlardan Kırka sancağına hiçbir tayin yapılmamıştı (BA, KK, nr. 523 m., s. 8-10). Bu sınırlar, Yenipazar sancağının ayrılması gibi bazı ufak değişiklikler hariç, BosnaHersek'in Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun idaresi altına girmesine kadar aynı kaldı. Ayrıca bu arada 1639'da Banaluka'dan Saraybosna'ya taşınan eyalet merkezi Travnik'e nakledildi ve 1851'e kadar Bosna valileri burada oturdular. Bu son tarihte Bosna altı kaymakamlığa, Hersek ise üç kaymakamlığa ayrılarak yeni bir idarî düzenleme yapıldı. Mayıs 1865'te ise vezir Topal Osman Paşa'nın valiliği sırasında yeni bir idarî düzenleme düşünüldü. Yeni teşkilât vilâyet, kaza, cemaat, yafta ve köyler şeklinde bir idarî taksimat getiriyordu.

1866’da vilâyet olarak adlandırılan Bosna bu sıralarda Saraybosna (7 kaza), İzvornik (Tuzla, 9 kaza), Banaluka (4 kaza), Bihke (Bihaç, 8 kaza), Travnik (5 kaza), Hersek (Mostar, 11 kaza), Yenipazar (Seniçe, 10 kaza) adlarıyla yedi sancağa ayrılmıştı; bunların ikisi mutasarrıflık, beşi kaymakamlık olarak idare edilmekteydi (Cevdet, Tezâkir, III, 91-97). Daha sonra bu yedi sancak mutasarrıflık olarak anıldı. Hersek Bosna’dan ayrılarak

iki mutasarrıflık bir vilâyet oldu. 1878’de Berlin Antlaşması’yla Avusturya-Macaristan’a verildi. Son Bosna Valisi Ahmed Mazhar Paşa’nın buradan ayrılması ile Osmanlı idaresi fiilen sona erdi. Osmanlı döneminde 1866’dan başlamak üzere vilâyete ait on beş defa salnâme yayımlandığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, Ruus, nr. 262, s. 2, 34; nr. 266, s. 211; nr. 523 m., s. 8-10; Salnâme-i Devleti Aliyye (1283), s. 156-157; Tursun Bey, Târîh-i Ebü’l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 121-135; Celâlzâde, Tabakātü’l-memâlik, vr. 283ª-284ª; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 16-18, 48; Cevdet, Tezâkir, III, 3-99; a.mlf., Ma‘rûzât, s. 61-106; Hazım Saabanović, Bosanski Pasaaluk, Sarajevo 1959; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livası, s. 10; a.mlf., “Kanunî Sultan Süleyman Devri Başlarında Rumeli Eyaleti, Livaları, Şehir ve Kasabaları”, TTK Belleten, XX/78 (1956), s. 247-285; Şerafettin Turan, “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İdarî Taksimatı”, Atatürk Üniversitesi 1961 Yıllığı, Ankara 1961, s. 201-232; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyâlete (1550-1650), İstanbul 1978, s. 47, 125; Ömer Lûtfi Barkan, “H. 933-934 (M. 1527-1528) Malî Yılına Ait Bir Bütçe Örneği”, İFM, XV/1-4 (1955), s. 251-359; L. İnciciyan – H. D. Andreasyan, “Osmanlı Rumeli’sinin Tarih ve Coğrafyası”, GDAAD, sy. 4-5 (1976), s. 101-108; İlhan Şahin, “Tîmâr Sistemi Hakkında Bir Risâle”, TD, XXXII (1979), s. 905-935; Avdo Sućeska, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bosna”, POF, XXX (1980), s. 431-447; Branislav Djurdjev, “Bosna”, EI² (İng.), I, 1263-1269; Halil İnalcık, “Eyalet”, a.e., II, 721-724.

Feridun Emecen

BOSNA-HERSEK

1991'de bağımsızlığını ilân eden ve eski Yugoslavya'yı oluşturan federe cumhuriyetlerden biri.

Yüzölçümü 51.129 km² olan BosnaHersek, doğu ve güneydoğuda Sırbistan ve Karadağ, kuzey ve batıda ise Hırvatistan cumhuriyetleriyle çevrilidir. Adriyatik denizinde 20 km. uzunluğunda kıyısı vardır. Topraklarının çoğu dağlık olup verimli ovalar daha ziyade kuzeyde bulunur. Su kaynakları bakımından oldukça zengindir, Sava ve Neretva büyük akarsularını teşkil eder. İliriya (İllyria) menşeli Bosna ismi, aynı adı taşıyan ırmaktan kaynaklanmış ve ülkenin daha geniş olan kuzey kısmının adını oluşturmuştur. Neretva nehri havzasıyla güney bölgeleri içine alan Hersek (Herzeg=Dük) adı ise, XV. yüzyıl ortalarında Bosna kralına isyan edip kendisini "St. Sava'nın Herseki" yani dükü ilân eden Stjepan Vukcaić Kosacaa'nın unvanından gelir (Herzegovina=Hersek'in toprağı). Osmanlı hâkimiyeti sırasında her ikisi de birer sancak olmuş ve sınırları bugünkünden daha geniş bir sahayı kaplamıştır. 1580'de Bosna'nın beylerbeyilik (eyalet) statüsü kazanmasından sonra Hersek, Hersek sancağı veya Hersek-ili adı altında bu beylerbeyiliğe bağlanmıştır. Bugünkü BosnaHersek Cumhuriyeti toprakları ise Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun idaresi altında bulunduğu sırada (1878-1918) BosnaHersek vilâyetini oluşturan ve 1918'den sonra Sırp-Hırvat ve Sloven Krallığı'nın bir parçası sayılan alanı içine almaktadır. 1929'da Yugoslav Krallığı, "banovina" denilen dokuz büyük idarî bölüm halinde teşkil edilince BosnaHersek'in sınırlarında bazı değişiklikler olmuştur. Nihayet bugünkü Yugoslavya'da eski tarihî sınırlarına uygun ayrı bir BosnaHersek Cumhuriyeti ortaya çıkmıştır. Merkezi Saraybosna (Sarajevo) olan bu cumhuriyet 109 cemaate ayrılmıştır. 1990'da yapılan demokratik seçimlerden sonra memleketin genel durumunda ve idarî sisteminde bazı yeni oluşumlar meydana gelmiştir. Kasım 1990'da yapılan serbest seçimlerde demokrasi yanlısı siyasî partilerin kazanması Hırvatistan, Slovenya ve Makedonya'da olduğu gibi bağımsızlık yanlısı eğilimlerinin artmasına yol açtı. Müslüman Demokratik Hareket Partisi lideri, Islam Izmetu Istoka Zapoda Ireca Alternativa (Türkçe trc. Doğu ve Batı

Arasındaki İslâm, İstanbul 1987) adlı kitabın yazarı ve tanınmış fikir adamı Ali İzzetbegoviç BosnaHersek Cumhuriyeti devlet başkanlığına seçildi (Aralık 1990).

Yugoslavya'dan ayrılmak isteyenlerle federal orduyu bir baskı unsuru olarak kullanıp Yugoslavya'ya hâkim olmak isteyen komünistlerin idaresindeki Sırbistan arasında 1991 yılında bir siyasî kriz patlak verdi. Ekim 1991'de BosnaHersek'in egemenliğini ilân etmesi ve bu cumhuriyetin sınırları içerisinde yaşayan Sırplar'ın buna karşı çıkarak Yugoslavya'ya bağlılığı sürdürmek istemeleri üzerine müslüman-Sırp çatışması başladı. Mart 1992 başında bağımsızlığı güçlendirmek için yapılan referanduma katılanların % 99.43'ü bağımsızlık lehine oy kullanırken Sırplar oylamaya katılmadı ve federal ordunun desteğinde müslümanların yerleşim bölgelerine saldırıları yoğunlaştırarak katliama yöneldiler. Türkiye'nin ve diğer bazı ülkelerin de tanıdığı BosnaHersek Cumhuriyeti, Nisan 1992'de federal ordunun ve Sırplar'ın saldırılarıyla başlayan bir iç savaşın içerisinde bulunuyordu.

1991 Mart ayında yapılan nüfus sayımına göre BosnaHersek'in nüfusu 4.5 milyona yaklaşmıştır. Halkın büyük kısmı Sırp-Hırvat (Boşnak) dilini konuşmakta olup kendilerini milliyet olarak Sırp, Hırvat, müslüman, Yugoslav şeklinde göstermişlerdir. Sayım sonuçlarına göre BosnaHersek'te, 1.905.000 müslüman (% 43,7), 1.364.363 Sırp (% 31,3), 752.068 Hırvat (% 17,3), 293.477 Yugoslav (% 5,5) ve 93.685 de diğer unsurlar (% 2,2) bulunmaktadır. Bu rakamlara ayrıca 10.098 kişilik Kupres cemaati de ilâve edilmelidir. Bunlar da yine Hırvat (3947), müslüman (745), Sırp (5169), Yugoslav (213) ve diğer (24) şeklinde milliyet belirtmişlerdir.

Nüfusun nisbî çoğunluğunu oluşturan müslümanlar, milliyetlerini Sırp, Hırvat veya Yugoslav olarak değil sadece müslüman (muslimani) olarak göstermişlerdir. Bu sayımlarda halkın hangi dine mensup olduğu da kaydedilmiş ve ilk tesbitlere göre, tıpkı 1981 sayımındaki gibi, halkın % 40'ının İslâm dinine bağlı bulunduğu ortaya çıkmıştır. Bunların % 90'ı da Boşnakça konuşmaktadır. Yugoslavya'da gerek BosnaHersek gerekse Sırbistan ve Karadağ'da (Montenegro) Sırpça-Hırvatça/Boşnakça konuşan halkın bir bölümünün hem din hem millet adı olmak üzere müslüman sıfatını benimsemeleri 400 yıl süren Osmanlı idaresinin bir sonucudur.

Ancak Osmanlı hâkimiyeti dönemi sadece dinî yönden değil ülkenin bütününde halkın gündelik hayat tarzına kadar inen derin bir kültürel etkiye yol açmıştır.

Türkler'le aynı dinden oldukları için BosnaHersek'in yerli müslüman halkı kendilerine Türk (Turci) dedikleri gibi bazan Türkler'den ayırt edilmek amacıyla Boşnak (Bosnalı, Bosnyak) ismini de kullanmışlardır. Özellikle bu sonuncusu XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren giderek yaygınlık kazanmıştır. Avusturya-Macaristan idaresi zamanında milliyetçilik cereyanları sebebiyle Ortodokslar kendilerini Sırp, Katolikler ise Hırvat olarak gösterip II. Dünya Savaşı'na kadar olan devrede müslümanlarla etnik birlik iddiasında bulundularsa da bazı şehirli aydın kesimi dışında taraftar bulamadılar. Müslüman halk, Avusturya-Macaristan idaresinin gayretlerine rağmen Boşnak adını fazla benimsemeyip müslüman tabirini kullandı. Daha sonra Yugoslav idaresinin "entegral Yugoslav milleti" oluşturma çalışmaları da bir sonuç vermedi. Müslüman halkın büyük kısmı II. Dünya Savaşı'ndaki istiklâl mücadelelerine

katıldıklarından resmî kaynaklarda müslüman milleti olarak kabul gördüler. Fakat savaş sonrası resmî idare bu tabiri kabul etmediyse de 1967'de bu isim resmen tasdik edildi.

Osmanlı İdaresi Dönemi. Bölgeye ilk yerleşenlerin Hint-Avrupa menşeli İliriyalılar olduğu kabul edilir. Burası Roma hâkimiyeti döneminde Panonya (Pannonia) eyaletinin İllyricum bölümüne bağlandı. Slav kabilelerinin ilk yerleştikleri bölge Bosna ırmağı havzası ve kaynağıydı. Daha sonra Bizans ve yerli hânedanların hâkimiyeti altında kalan bölgeye ilk Türk akınları 788'de (1386) başladı. Bu sırada ayrı bir krallık olan Bosna tahtında Kral I. Tvrtko bulunuyordu (1353-1391). 1388'deki akında Türk kuvvetleri yenilgiye uğradı, bundan bir yıl sonra Bosna askerleri Sırp knezi Lazar idaresinde Kosova Savaşı'na katıldılar. Savaş Osmanlılar'ın galibiyeti ve Sırp knezliğinin Osmanlı hâkimiyetini kabul etmesiyle sonuçlanınca Sırbistan'da bir kısmı Osmanlılar'a bağlı müstakil feodal beyler ortaya çıktı; Kral Tvrtko'nun halefine de kendisine ait toprakları idare yetkisi tanındı. 1392'de Üsküp'ün fethi, Sırbistan ve Bosna'nın durumunda önemli değişikliklere yol açacak ilk önemli adım oldu. Böylece bu bölgede bir "uç" mıntıkası oluşturuldu. Burası ilk sancak beyi olan Paşa Yiğit'in hareket üssü

haline geldi. 1415'ten itibaren Bosna'ya yönelik hücumlar sıklaştı ve Osmanlı nüfuzu, Bosna'daki yerli hânedanlar arasındaki çekişmelerde etkili bir rol oynamaya başladı. Osmanlı hâkimiyetini kabul etmek zorunda kalan Kral II. Tvrtko'nun (1420-1443) tahta çıkışından hemen sonra Bosna kralları birçok şehri ele geçiren ve askerî garnizonlar yerleştiren Osmanlılar tarafından haraca bağlandı (1428-1429). XV. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlılar, bugünkü Saraybosna bölgesini de içine alan Hodidjed kasabası ve civarında güçlü bir uç sahası, askerî bölge meydana getirdiler. Burası, voyvoda unvanını taşıyan İshak Bey oğlu Üsküp beyi Îsâ Bey tarafından idare ediliyordu. Civarda Osmanlı vassali Bosna beyleri bulunduğundan bu bölge çift taraflı olarak kontrol altına alınmış durumdaydı. Bu idarî mıntıkayı gösteren 1455 tarihli Tahrir Defteri'nde "Saray Ovası" bir bölge adı olarak zikredilmişse de bu adda bir yerleşme yeri mevcut değildir. Bununla birlikte Saraybosna'nın menşei Bosna Krallığı'nın çöküşünden daha eski bir döneme uzanır. Bu sıralarda Bosna tahtı, Batı'nın desteğine güvenen fakat Osmanlılar'a haraç ödemeyi de sürdüren Stjepan Tomaș (1443-1461) tarafından işgal edilmişti. Papa ise Osmanlılar'a karşı desteğini talep eden kralın hem Katolik olmasını hem de "sapmış" (heretik) olarak nitelendirdiği derin kök salma eğilimi gösteren ve yerleşik bir kilise haline gelen yeni mezhebin mensuplarının ortadan kaldırılmasını istedi. Kral da bu grupların takip ve katlini emretti. Böylece ortaya çıkan sosyal karışıklıklar Osmanlı nüfuzunun yayılması için önemli bir fırsat teşkil etti. Kralın oğlu Stjepan Tomasaević ile Sırp prensesi arasındaki evlilikle Sırp despotluğu ve Bosna Krallığı'nı birleştirme teşebbüsü ise despotluk merkezi Semendire'nin (Smederevo) 1459'da Osmanlılar tarafından fethiyle neticelendi. Son Bosna kralı Tomasaević (1461-1463), Batı desteğine güvenerek Osmanlılar'a haraç ödemeyi reddedince, bu durum tâbi bir hükümdar olmaktan çıktığı anlamına geldiğinden, Fâtih Sultan Mehmed idaresindeki Osmanlı ordusu süratle Bosna'nın fethini tamamladı. Osmanlı ordusunun çekilmesinden sonra Macar Kralı Matthias Corvinus Bosna'ya yürüyüp Yayça'yı aldı ve biri burada, diğeri Srebrenik'te iki eyalet (banat) kurarak Osmanlılar'a karşı tampon bir bölge oluşturdu. Buradan Bosna bölgesine birçok akın yapıp eski hânedan mensuplarından birine 1476'ya kadar sürecek sözde bir krallık kurdurdu ise de bu faaliyetler pek verimli olmadı.

Bosna Osmanlı idaresine geçince bir sancak haline getirilmişti. İlk sancak

beyi de Minnetoğlu Mehmed Bey idi. Hersek sancağı 1470'te teşkil edilmiş, buranın diğer bir kısım toprakları ise 1482 başlarında fethedilerek sancağa katılmıştı. Ayrıca bu bölgede merkezi Zvornik olan bir başka sancak daha kuruldu. Srebrenik banatlığı 1512'de, Yayça ve Banaluka ise Mohaç Zaferi sonrasında (1527 veya 1528) ele geçirilebildi. Bosna'dan itibaren Türk fetihleri Lika'ya doğru yayıldı, Klis Kalesi ile birlikte Dalmaçya bölgesinin büyük bir parçası alındı. Ayrıca Bosna sancak beyi idaresindeki kuvvetler Slovenya'ya da girdiler.

Bosna'nın sancak merkezi, 1520'de buraya gelip 1541'de vefat eden sancak beyi Gazi Hüsrev Bey tarafından inşa edilen külliye ve kurulan vakıflar vasıtasıyla bir Türk-İslâm şehri olarak gelişen Saraybosna idi. Ancak daha sonra merkez XVI. yüzyıl ortalarında, önemli ve büyük bir şehir haline gelen Saraybosna'dan ilk Bosna beylerbeyi Ferhad Paşa'nın yaptırdığı eserlerle bir İslâm şehri hüviyeti kazanan Banaluka'ya taşındı. Bosna eyaleti 1580'e doğru yedi sancaktan oluşuyordu (bk. BOSNA EYALETİ).

Osmanlı fethi BosnaHersek'in sosyal yapısında önemli gelişmelere sebep oldu. Sıkı bir merkezî idare altında timar* sisteminin tatbiki, sosyal yönden olduğu kadar iktisadî yönden de büyük değişikliklere yol açtı. Timar sisteminin uygulanmasıyla yerli beylerin güçleri kırıldı, köylü üzerindeki baskılar azaldı; hayvancılık ve özellikle koyun besiciliği gelişti; ekonomik faaliyetin en önemli kolu olan madencilik yeni idareciler tarafından devralındı. Ayrıca nüfusun tamamını etkileyen büyük bir dinî ve etnik hareketlilik meydana geldi. Hersek bölgesinde koyun yetiştiricileri boş ziraat alanlarına yerleştirildi; böylece binlerce koyun besicisi çiftçiliğe yöneldi ve harap yerlerin ihyası, ziraatın gelişmesi için yeterli insan gücü kaynağı sağlanmış oldu. Bu yerleşenlerin çoğu Ortodoks Sırp olduğundan yerleşme sahaları giderek Sırplar'ın önceden bulunmadığı bölgelere doğru genişledi.

Bosna ve Hersek'te İslâmiyet'in yayılması, bugün bile hâlâ tartışılan bir problem olarak durmaktadır. I. Dünya Savaşı'ndan önce genel olarak kabul gören ve bugün de pek çok ilim adamı tarafından paylaşılan görüş, heretik kilise taraftarlarının yani Bogomiller'in Katolik kilisesinin baskısı sonucu ve ahlâkî esaslardaki görüş benzerliği dolayısıyla kolay bir şekilde bir bütün

olarak İslâmiyet'i kabul ettikleri idi. Bunlara göre İslâmiyet'i seçen yerli Bosna beyleri kendi toprakları üzerindeki imtiyazlarını korumuşlar

ve bu durumlarını XIX. yüzyıla kadar sürdürmüşlerdi, timar sistemi ise sadece bir üst yapı olarak kalmıştı. Bu iddianın en hararetli savunucusu C. Truhelka idi. Ona ve onun takipçilerine göre Bosna baştan beri Osmanlı Devleti içinde ayrı bir statüye sahip olmuştu. İki dünya savaşı arasında bazı Yugoslav tarihçiler bu görüşlerin temelsiz olduğunu ispata çalıştılarsa da tatminkâr bir çözüm getiremediler. Onlara göre İslâmlaşma tedricen gerçekleşmiş, Bosna yerli asilzadeleri timar sisteminin özellikleri sebebiyle fetih sonrası eski topraklarının tamamını koruyamamışlardı; toprak imtiyaz sistemi XVIII. yüzyılda kurulmuş ve bir sonraki yüzyılda da devam etmiş, tedricî olarak eski ziraat sistemi çerçevesinde gelişmişti. Modern tarihçiler ise ilk elden Osmanlı kaynakları ve tahrir defterleri üzerinde yaptıkları çalışmalarla konuyu daha da derinleştirdilerse de elde edilen sonuçlar henüz genelleştirilebilecek bir olgunluğa erişmemiştir.

1463'ten önce Osmanlılar Bosna'nın bir kısmını ellerine geçirdikleri sırada Îsâ Bey tarafından idare edilen sınır bölgesi (uç) dışında sipahi timarı mevcut değildi. Sınır bölgesinin iç kesimlerinde çoğu müslüman, birkaçı da hıristiyan pek çok sipahi bulunuyordu. Bosna'nın fethinin tamamlanması ile esas olarak söz konusu bölgeden, Makedonya'dan ve daha sonra da Sırbistan'dan getirilen sipahilere buradan timarlar tahsis edilmişti. Bunların çoğu da Slav menşeliydi. Fetih sırasında ve sonrasında, eski Bosna asilzadelerinin önde gelenlerinin tasfiyesinden sonra başlangıçta, mevcut büyük asilzade ailelerinin bazı üyelerine ve küçük derebeylerinin çoğuna eski mülkleri bırakılmıştı. Ayrıca koyun besicilerinin reislerine de timarlar tahsis edilmişti. Böylece o sıralarda Hersek'te birçok hıristiyan timar sahibi ortaya çıkmıştı. Bu tip topraklar daha sonra tam olarak Osmanlı idaresinin tasarrufuna geçecekti. Pavlović dük ailesinin toprakları 1455 tarihli Tahrir Defteri'ne göre haraç ödeyecek mukataa*lı bir arazi haline getirilmişti (BA, MAD, nr. 544). Herseg Stjepan'ın siyaseti de problemlerin hallinde tamamıyla Osmanlılar'a güvenmek olmuştu. En küçük oğlu Osmanlılar tarafına geçerek İslâmiyet'i kabul etmiş ve II. Bayezid ile Yavuz Sultan Selim dönemlerinde beş defa vezîriâzam olmuş Hersekzâde Ahmed Paşa idi. Ayrıca İslâmiyet'i kabul edip Osmanlılar'ın hizmetine giren birçok eski asilzade ailesinin çocukları içinde de vezir ve vezîriâzam olanlar mevcuttur.

Bunlardan biri de Sokullu Mehmed Paşa idi (1564-1579); onun hıristiyan kalan akrabaları 1557'de Peç (İpek) patrikliğinin ihyasından sonra Sırbistan patriği olmuşlardı.

Timarlar dışarıdan gelen sipahilere verilmesine rağmen çoğu eski Bosna beylerinin veya Osmanlı idaresi tarafından yeni teşkil edilen bazı grupların ellerinde bulunuyordu. Bosna sancağının en eski tahrir defterinde müslüman olan bu gibi sipahilerin hıristiyan akrabalarının isimleri de kayıtlıdır (BA, TD, nr. 18, 24). Bu dönemlerde Bosna'da padişahın ve sancak beylerinin has*ları yakınında sipahilerin kendilerine ait mülk çiftlikleri de (hassa çiftlik) vardı. Timar kaydedilse bile bu tip çiftlikler sürekli olarak korunabiliyordu. Özellikle İslâmiyet'i seçmiş olan timar sahiplerinin çoğunun eski aile topraklarının bir bölümünü miras yoluyla intikal edebilir küçük mülkler yahut çiftlikler olarak korudukları söylenebilir. XVI. yüzyıl başlarında, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde bu çeşit çiftliklerin iptaline kadar sayıları az da olsa artmıştı. Bu çiftlikler, ileride yeni ziraî ilişkilerin ortaya çıkışında yeni bir temel modeli oluşturmuştu.

Hıristiyan sipahilerin sonraları İslâmiyet'i seçecek olan müslüman torunları, müslüman olup servet sahibi olan veya statülerini koruyan ailelerin üyeleri daha sonra sipahi, zaîm, kale dizdarı, yüksek devlet görevlileri oldular. Bir sınır bölgesi olması dolayısıyla Bosna'ya verilen önem yerli müslümanların güç ve nüfuz kazanmalarını kolaylaştırdı. Osmanlılar'ın Macar topraklarını fethi sonucu buradaki pek çok sipahi yeni topraklara nakledildi. Ancak Macar topraklarının ele geçirilmesiyle Sırbistan'da İslâmlaşma durduğundan benzer sonuçlar burada görülmemişti. BosnaHersek'te İslâmlaşma sadece şehir halkı arasında değil köylüler arasında da taraftar bulmasıyla yeni ve kuvvetli bir tabanın oluşmasına zemin hazırlamıştı.

Çoğu maden ocakları yanında kurulmuş eski Bosna şehir ve kasabalarında Türk fethinden sonra büyük bir gelişme meydana geldi. Klasik Türk el sanatları ziraata nisbetle çok daha fazla ilerleme gösterdi. Osmanlı esnaf teşkilâtı, lonca sistemi, kendine has özellikleriyle birlikte ilk iki yüzyıl boyunca büyük ölçüde gelişti. Dericilik, kuyumculuk, askerî teçhizat üretimi ve şehir halkının ihtiyacına yönelik sahalarla ilgili esnaf kolları büyük önem kazandı. Yalnız madencilik alanında bazı bürokratik ve idarî

uygulamalar yüzünden üretim ve kıymetli madenlerde verim düşüklüğü oldu. Bundan dolayı Bosna ve Hersek'teki şehirlerin gelişmesinde askerî maksatlar hariç madencilikten ziyade küçük sanayi ve iş kolları ile ticaret rol oynamıştı. Türkler tarafından kurulan şehirlerin hepsi, haberleşmeyi ve nakliyatı kolaylaştıracak stratejik bakımdan uygun yerlerde bulunuyordu. Bu tip şehirlerin gelişmesi eski madenci şehirlere nisbetle daha hızlı gerçekleşti. Eski bir pazar yerinde kurulup bir askerî birlik yerleştirilen ve idare merkezi olarak büyüyüp birer sanayi ve ticaret merkezi halinde gelişme gösteren Saraybosna ve Banaluka bu duruma iyi birer örnek teşkil eder. İdarî ve askerî grupların dışında Anadolu'dan ve diğer yerlerden gelen göçmenler vasıtasıyla bu şehirlerde Türk ve İslâm menşeli geleneklerle hayat tarzı hâkim oldu, nüfusta hızlı artışlar görüldü. BosnaHersek'te şehirlerin kuruluşunda veya fizikî olarak genişlemesinde bazı idarecilerin şahsî teşebbüsleri de önemli rol oynamıştı. Bunlar cami, medrese,

han, hamam, mektep, kütüphane, dükkânlar yaptırarak zengin vakıflar tahsis ettiler. Dervişler de tekkelerde şehir halkının mânevî dünyasına hitap ederek dinî kültürün gelişmesine yardımcı oldular. Böylece Bosna şehirleri Türk gücünün kuvvetli bir kalesi, İslâm kültürünün de direği oldu. Ayrıca çevreden çok sayıda köylü şehirlere gelip yerleşti. Bunların çoğu İslâmiyet'i kabul etmiş gruplardı. Şehre gelen gayri müslimler de bir süre sonra İslâmiyet'i seçtiler. Şehirlerde hıristiyan ve yahudi sayısı müslümanlara göre çok az bir nisbetteydi. Dolayısıyla İslâmlaşmada şehirler yakın çevreyi etkileyen önemli bir rol oynamış olmalıdır.

Bosna ve Hersek sancakları tahrir defterleri, toplu halde İslâmlaşmanın şehirlerde ve onu çevreleyen köylerde vuku bulduğunu desteklemektedir. Söz konusu defterlere göre başlangıçta Bosna sancağında İslâmiyet'i kabul eden köylüler sadece Saraybosna ve çevresinde bulunanlardı. 1489'da sancakta yaklaşık 25.000 hâne, 1300 bîve (hıristiyan dul kadın) ve 4000'den fazla bekâr hıristiyan nüfus (yaklaşık 130.000 kişi) bulunuyordu. Buna karşılık müslümanlar 4500 hâne ve 2300 kadar da bekâr nüfusa (yaklaşık 25.000 kişi) sahiptiler (BA, TD, nr. 24). Hersek'in 1477 tarihli eski bir defterinde ise İslâmlaşmanın âni olmadığı açıkça görüldüğü gibi heretik Bosna kilisesi mensuplarının toplu halde fetihlere katıldığını gösterir kayıtlara da rastlanmaz (BA, TD, nr. 5). Nitekim Stjepan Tomaş ve Stjepan Tomasaević dönemlerinde bunların yirmi yıl baskı ve zulüm altında

tutulmaları Bosna kilisesinin dağılmasına yol açmış, ayrıca Herseg Stjepan Vukcaić'in Ortodoksluğa geçmesi, Hersek bölgesindeki Bosna kilisesi mensuplarının durumunu zorlaştırmış ve bunlar Hersek'in gözden ırak, terkedilmiş bölgelerine çekilmişlerdi. O dönemde bu grupların İslâmiyet'e geçtiklerine dair herhangi bir kayıt yoktur. Bununla birlikte daha önceki dönemde Katolik kilisesinin takibatı ve kilise vergilerini toplama imtiyazına sahip Ortodoks kilisesinin baskıları, iki taraflı tehlikeye mâruz kalan bu grupların İslâmiyet'i kabulünde uygun şartları hazırlamış olmalıdır. Şehirlerin de İslâm merkezleri haline gelip kır bölgelerini etkilemeleriyle XV. yüzyıl gibi erken bir dönemde belirli bölgelerdeki köylüler arasında Müslümanlığın yayılışı gerçekleşmiştir. Böylece Müslümanlığın daha da genişleyip yayılması için bir temel atılmış oluyordu. İslâmiyet'i kabul eden köylülere diğerlerinden ayırt edilmeleri için "potur" adı verildi. Bunların dinî inançları İslâm, Hıristiyanlık ve heretik Hıristiyanlığa ait bazı unsurların bir karışımı idi.

Kanûnî Sultan Süleyman döneminde, o vakte kadar tamamen İslâmlaşmış olan yerli beylerin gittikçe artan nüfuz ve güçlerini kontrol altında tutabilmek için bazı tedbirler alındı. Bosna sipahileri yeni fetih bölgelerine kaydırıldı, onlardan boşalan yerlere (timarlara) diğer bölgelerden gelen sipahiler getirildi ve çiftlikler normal reâyâ çiftliği haline konuldu. Fakat özellikle sınır boylarının savunma ihtiyacı, XVI. yüzyılın ikinci yarısında askerî çiftliklerin sayılarının artmasına yol açtı. Önceleri sınır boyu olan ırmaklarda askerî hizmetlerde bulunan "kapudan"lar, şimdi kalelerin kontrolünü üstlenen ve savunma görevi yapan bir pozisyon kazandılar. Bosna'nın beylerbeyilik olarak teşkili de yerli asilzadelerin güç kazanmalarına katkıda bulundu.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında bazı Bosna şehirlerinde hızlı bir kalkınma dönemi başladı. Bunu, yerli tüccarın ve Dubrovnik tüccarının faaliyetleri sayesinde İtalyan şehirleriyle yapılmakta olan ticaretin hacmindeki artış takip etti. Şehirlerin müslüman sakinleri hıristiyan gruplardan ayrı mahallelerde oturuyorlardı. Yeni gelen göçmenlerin içeriye akını sebebiyle bazı sanayi kolları kapandı, müslüman nüfus Sava'nın ötesindeki yerlere ve şehirlere göç etmeye başladı. Yüzyılın ikinci yarısında genel olarak Osmanlı idaresinde görülen bunalım iktisadî durumda da kendini gösterdi ve bölgedeki Türk askerî gücü zayıfladı. Bosna Beylerbeyi Hasan Paşa'nın

faaliyetleri Bihaç'ın fethiyle neticelendiyse de bir yıl sonra Hasan Paşa idaresindeki kuvvetler sınır boyunda ağır bir yenilgiye uğradılar. Bu da Osmanlı-Habsburg savaşının sebebini teşkil etti.

XVII. yüzyılda bozulan malî durum, idarî yapıdaki zaaf Bosna'yı da derinden etkiledi. Mukataa sisteminin yaygınlaştırılması, yeni vergilerin konulması ve arttırılması, Habsburglarla uzun savaş dönemi (1593-1606), bir sınır eyaleti olan Bosna'da sosyal dengeyi altüst etti. Anadolu'dan Bosna'ya vali olarak gönderilen eski âsiler ve paşalar dengenin daha da bozulmasına yol açtılar. Bu olumsuzluklardan faydalanarak yerli asilzade grubu zenginliğini ve gücünü arttırdı. Köylülere ait toprakların sipahi, âyan vb. askerî zümrelerin ellerine geçişi hızlandı. Çiftliklerde ve timar köylerdeki çiftçi ve köylünün vergi yükümlülükleri ağırlaştı. Öte yandan merkezî hükümetin ihtiyaç duyduğu dâimî maaşlı asker istihdamı, teçhizi vb. masraflarının karşılanmasında çekilen güçlük, Bosna sınır boylarında kapudanlık sisteminin yaygın ve kontrolsüz bir hal almasına yol açmıştı. Ayrıca I. Ahmed'in fermanı ile ocaklık timar uygulaması da yaygınlaşmıştı. Söz konusu değişiklikler müslüman ve hıristiyan köylüler arasındaki münasebetleri olumsuz yönde etkiledi. Ağır şartlar altında hıristiyan köylüler sık sık yerlerini terkedip kaçtılar, dağlarda haydutluk da önemli ölçüde arttı.

Bununla birlikte gelişen ticaret ve pazarların bir sonucu olarak XVI. yüzyılın sonları ile XVII. yüzyılın ilk yarısında şehirlerin kalkınması devam etmişti. Dubrovnik Limanı yanında Split'te de bir liman açılması (1592) Bosna ticareti için önemli bir gelişme olmuştu. Bu dönemde loncalar yavaş yavaş şehirdeki yeniçerilerin kontrolüne girdi, şehrin ileri gelenlerinin (âyan ve eşraf) nüfuz ve sayıları daha da arttı, bazı Bosna şehirleri oldukça büyüdü. Saraybosna fizikî bakımdan büyük bir gelişme gösterdi, şehirlerde zengin müslüman grup yanında zengin hıristiyan tüccar aileler ve tefeciler de mevcuttu. Ancak bu dönemlerde şehir halkı arasında refah seviyesindeki dengesizlik daha da derinleşmişti. Hatta XVII. yüzyılda çoğu müslüman fakir halk, Saraybosna'da ciddi bir ayaklanma bile çıkarmıştı.

XVII. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'daki Otuzyıl savaşları, Osmanlılar'a karşı bir askerî müdahaleye engel olurken yüzyılın ikinci yarısında uzun

süren iki savaş Bosna'da birçok sıkıntıya yol açmıştı. Venedik'e karşı girişilen mücadele (1644-1669)

ve Habsburglar'la daha kısa süren savaş Bosna topraklarında sürdürüldü. Sınır boylarındaki hıristiyan nüfus kaçtı, bazıları gönüllü olarak Venedik'e askerî hizmette bulundu. Hersek'te de kargaşa ve ayaklanmalar görüldü. 1688'de Avusturyalılar Sava'nın güneyindeki bazı bölgeleri geçici olarak işgal ettiler. Dokuz yıl sonra Prens Eugene Zenta Savaşı'ndan sonra 1697'de Saraybosna'ya kadar ilerledi ve burayı yakıp yıktı. Hıristiyan nüfus, özellikle Romen Katolikleri istilâcı ordularla birlikte gittiler, uzun savaşlar ardında salgın hastalıklar bıraktı.

1699'da Karlofça Antlaşması'nın şartlarına uygun olarak Bosna eyaleti ufak değişikliklerle mevcut sınırlarını korudu. Sınır boylarında birçok tahkimat yapıldı ve yeni kapudanlıklar kuruldu. Eyalet bu sırada beş sancaktan oluşmaktaydı. Ayrıca Bosna'nın merkezi Travnik'e taşınmıştı. Macaristan, Slovenya, Hırvatistan ve Dalmaçya'da boşaltılan bölgelerin müslüman mültecileri, Bosna'nın terkedilmiş bölgelerine ve az nüfuslu yerlerine yerleştirildiler. Bir kısmı da şehirlere göç etti. Bosna'nın sınırda saldırıya açık bir bölge haline gelmesi, müslüman halkın büyük sıkıntıya düşmesine ve mücadeleye katılmasına yol açmıştı. 1718 Pasarofça Antlaşması ile Sava'nın güneyindeki şerit şeklinde arazi Avusturya'ya verildi. Yine batı sınırındaki bazı sahalar da Avusturya ve Venedik'e kaptırıldı. Salgın hastalıklar ve kötü geçen bir hasat mevsimi sonunda Bosna sipahilerinin uğradığı felâket ve ağır insan kayıplarına rağmen Hekimoğlu Ali Paşa idaresindeki bir ordu 1737'de Banaluka'da Avusturya'ya karşı kesin bir zafer kazandı. 1739 Belgrad Antlaşması ile Avusturya, Furjon Kalesi hariç Pasarofça Antlaşması sonucu aldığı bütün yerleri geri verdi.

Bu karışık dönem sosyal tabakalaşmada da bazı değişiklere yol açmıştı. Kaybedilen kalelerden gelen yeniçeriler şehirlere yerleşerek nüfuz kazandılar. Saraybosna imtiyazlı bir şehir haline geldi. Şehir âyanı, askerî zümreler ve kapudanlar bu durumun daha da güçlenmesini sağladılar ve bunlar siyasî otoritenin başlıca temsilcileri oldular. Hatta Bosna Valisi Ali Paşa zamanında şehir âyanı, kapudanlar ve eyaletin değişik bölgelerinden ileri gelen kişilerin oluşturduğu bir âyan meclisi dahi teşekkül etmişti. Bu

meclis valiyi denetleyecek ve bazı gelirlerini belirleyecek bir yetkiye sahipti. Öte yandan kapudanlar devlet gelirlerini kiralamak ve çiftlikleri devralmak suretiyle mülk edinmeye başlayıp yüksek mevkiler elde etmişlerdi. Ayrıca vergilerin vadesi gelmeden peşin olarak talep edilme uygulaması, XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren on yıllık bir dönem boyunca fakir halkın ve müslüman köylülerin bir dizi isyanına sebep olmuştu.

Osmanlı-Avusturya savaşı (1788-1791) Bosna sınır bölgesinde pek büyük bir değişikliğe yol açmamakla birlikte III. Selim zamanında yeniçerilerin nüfuzlarını sınırlamaya yönelik tedbirler, Bosna'daki yerli müslüman âyanın imtiyazlı durumuna ters düşmüş ve birçok karışıklığa zemin hazırlamıştı. Sırbistan'da çıkan ayaklanmaların ardından Bosna'da Sırp köylüleri isyanı patlak verdi, ancak bunlar kolayca bastırıldı. Ayrıca Bosna müslümanları 1813'te Sırbistan'daki ayaklanmanın bastırılmasında önemli rol oynadılar.

Napolyon'un Avrupa'da kıta ablukası siyaseti Bosna'nın transit ticaretinde gelişmeye yol açtı ve Bosna'dan geçen yollar oldukça yoğun olarak kullanıldı. Şehirlerdeki müslüman tüccar yanında Sırp ve yahudi tüccar da pamuk nakliyatı ile gittikçe zengileştiler. Ancak Bosna'nın en önemli şehri olan Saraybosna'da halkla idareciler arasında silâhlı direnişe varan ciddi anlaşmazlıklar bu dönemde arttı. 1820'de Celâleddin Paşa düzeni zorla sağlayabildi. Yeniçeri Ocağı'nın tasfiyesi, Abdurrahman Paşa tarafından bastırılan isyanların en önemli sebebiydi. Ancak Bosna'da reformlara karşı genel hoşnutsuzluk devam ediyordu. 1831'de bazı yenilikleri uygulamaya koymak ve orduyu yeniden düzenlemek teşebbüsleri, Hüseyin Kapudan Gradascević'in liderliğinde, Bosnalı müslüman âyanın başı çektiği bir ayaklanmaya dönüştü. Âsiler BosnaHersek için tam bir otonomi, kendi vezirlerini seçme hakkı istediler, buna karşılık merkezî hükümete yıllık haraç vermeyi de teklif ettiler.

Başlangıçta âsiler başarı kazandılarsa da aralarındaki rekabet ve anlaşmazlık sonucu kolayca dağıtıldılar (1832). İsyan bastırıldıktan sonra kapudanlık müessesesi kaldırıldı (1835), yerine müsellimlikler kuruldu. Pek çok eski kapudan, âyan ve sipahi müsellim olarak tayin edildi. Yine de sürtüşme ve karışıklıklar devam etti. Direniş nihayet, Lika'da doğan ve eski

bir Avusturya subayı olan Ömer Paşa Latas tarafından kırıldı. Ömer Paşa Bosna valisi sıfatıyla (1850-1851) Bosna âyanının siyasî nüfuzlarını kırıp reformları uygulamayı başardı. Ayrıca 1833'te Ali Paşa Rızvanbegović tarafından idare edilmek için kurulan Hersek paşalığını da onu ortadan kaldırdıktan sonra lağvetti. Bosna altı, Hersek üç kaymakamlığa bölündü, Saraybosna da resmî merkez oldu. Topal Osman Paşa'nın valiliği sırasında (1861-1869) idarî yapıda önemli değişiklikler yapıldı. Bosna yedi sancağa ayrıldı, vilâyet meclisi kuruldu, ulaşım şartları iyileştirildi. İlk demiryolu ise 1872'de Banaluka ile Novi arasında hizmete girdi, birçok okul açıldı, vilâyete mahsus matbaa kuruldu. Ticaret ve pazarlama giderek gelişti, ancak küçük zenaat kolları çökmeye başladı. Pek çok Sırp aile refaha kavuştu, nüfuzları da giderek arttı. Ziraat sahasında çiftlik sahipleriyle kiracılar arasındaki problemler, 1859'da ziraat kanununun çıkmasından sonra bir kanunnâme ile çözüme kavuşturuldu. Fakat pek tatmin edici olmayan şartlar, XIX. yüzyılın ikinci yarısında bir dizi köylü ayaklanmalarına hız verdi. 1875'te çıkan isyan siyasî bir özellik de kazanmış ve bu ayaklanma büyük güçlerin müdahalelerine yol açmıştı. Berlin Kongresi'nde Bosna ve Hersek Avusturya-Macaristan'ın himayesine verildi. Bosna müslümanları Avusturya-Macaristan'ın işgaline karşı koydularsa da 29 Temmuz'da başlayan işgal 20 Ekim 1878'de tamamlandı. Böylece BosnaHersek'te Osmanlı hâkimiyeti dönemi kapanmış oluyordu. 7 Ekim 1908'de buranın resmen Avusturya-Macaristan toprağı olduğu ilân edildi.

Osmanlı İdaresi Sonrası Dönem. 1878'de Avusturya-Macaristan idaresine verilen BosnaHersek'te Osmanlı Devleti'nin hakları 1908'deki kati ilhaka kadar resmen sürmüştü. Avusturya-Macaristan'ın ikili anayasası sebebiyle BosnaHersek'in durumu belirsiz bir haldeydi.

İlhaktan önce ve sonra BosnaHersek Avusturya-Macaristan maliye bakanının uyguladığı ikili bir denetim altındaydı. Avusturya-Macaristan'ın hükümet sistemi bütün dönem boyunca son derece bürokratik bir şekilde ve polis gücü ile yürütülmüştü. Buradan bir askerî vali sorumluydu. 1882'de sivil hizmetleri denetleyen sivil bir görevli tayin edildi. Bölge idarî bakımdan altı "okrug"a (kısım) ayrıldı (Banaluka, Bihaç, Mostar, Sarajevo, Travnik, Tuzla). Bunlar da sırayla "srez" (bölge) ve "ispostava"lara (en küçük idarî birim) bölündü. 1906'da adlî idare de ayrıldı, ilhakın ardından 1910'da "sabor" (meclis) teşkiliyle bir anayasa yapıldı. Bu meclis yetmiş

iki milletvekili ve tayinle getirilen yirmi üyeden oluşuyordu. Bu üyelerin bir kısmı dinî temsilcilerdi (müslümanlarda reîsülulemâ, vakıf idaresi başkanı, üç müftü), bir kısmı da yüksek unvanlı devlet görevlilerinden meydana geliyordu. 1912'de BosnaHersek idaresine sivil hizmetlerle ilgili ek yetkiler tanındı. I. Dünya Savaşı sırasında meclis geçici olarak ortadan kalktı.

Avusturya-Macaristan hükümetinin modern idare sistemi getirmesi, ticareti geliştirmesi, yollar inşa etmesi, okullar açması, ilmî kuruluşlar teşkil etmesine rağmen cemiyetin yapısı birçok bakımdan değişmeden kaldı. Bunda Avusturya-Macaristan'ın müslüman ileri gelenleri kendi tarafına çekme ve kazanma çabaları önemli rol oynamış olmalıdır.

1882'den 1903'e kadar BosnaHersek'te Avusturya-Macaristan siyaseti yönünden en önemli rolü bu ikili monarşinin maliye bakanı ve tarihçi B. Kallay oynadı. BosnaHersek'i ikili monarşi içinde ayrı bir bütün olarak muhafaza edebilmek ve Sırp-Hırvat milliyetçiliğinin yayılmasını denetim altında tutabilmek için Kallay bir "Bosna milleti" ve bir "Bosna dili" oluşturmaya çalıştı. Bu siyaset, Sırp ve Hırvatlar'da millî şuurun güçlü olması, müslümanların ise anavatan olarak Türkiye ile kuvvetli bağları yüzünden yerli halk arasında taraftar toplayamadı. Müslüman ailelerin bir kısmı Türkiye'ye göç etmiş, müslüman liderler de daima Osmanlı padişahının BosnaHersek üzerindeki haklarını desteklemişlerdi. Sadece müslüman aydınlar ve toprak ağalarının küçük bir kısmı Bosna milliyetçiliği davasını benimsedi.

Müslümanlar Avusturya-Macaristan idaresinin aldığı bazı tedbirlere şüphe ile bakıyorlardı. Müslüman dinî kurumları üzerinde kontrol sağlamak için hükümet 1882 yılında yüksek dinî başkan durumundaki reîsülulemâ makamını oluşturdu. Ayrıca bu makamın başında bulunduğu dört üyeli bir ulemâ meclisi de teşkil edildi. Bu kuruluş, vakıf idare heyetinin haklarını kontrol edecek kadar ileri gitti. Bundan huzursuz olan müslümanlar imparatora vakıfların idaresiyle ilgili konularda otonomi verilmesini isteyen toplu bir dilekçe verdiler. 1899'da Mostar müftüsü Ali Fehmi Câbiç liderliğinde, BosnaHersek'teki bütün müslümanlar için dinî sahada ve eğitimde otonomi verilmesi yolunda kararlı bir mücadele başlatıldı. 1900'de İslâm dinî cemaati için hazırlanan ve içinde padişahın BosnaHersek üzerindeki haklarına özel bir önem atfeden kanun tasarısı bakan Kallay'a

teslim edildi. Fakat bunu Avusturya-Macaristan idaresi kabul etmiyordu. Müftü Câbiç padişaha danışmak için İstanbul'a gittiğinde Avusturya-Macaristan hükümetince Bosna'ya geri dönmesi yasaklandı (1902). 1906'dan sonra bu hareket daha teşkilâtlı bir şekil kazandı. Ali Bey Ferdus'un başkanlığında bir müslüman halk teşkilâtı yürütme meclisi seçildi. Teşkilât bir yandan varlıklı sınıfların menfaatlerini desteklerken öte yandan dinî otonomi verilmesi için hükümetle müzakerelere girişti. Avusturya-Macaristan idaresi padişahın otoritesini reddettiğinden müzakereler sonuçsuz kaldı. İlhakın ardından İslâm dinî işlerinin bağımsız olarak idaresiyle ilgili kanunu imparatorun tasdikiyle tatmin edici bir sonuç sağlanmış oldu. Bu kanunla okul ve kolejlere yardım eden yan kuruluşlar ve vakıflarla ilgili yüksek idarî yönetim, sekiz tabii üye (reîsülulemâ, altı müftü, vakıf idare heyeti başkanı) ile bölge idare heyetleri tarafından seçilen yirmi dört üyeden oluşan Vakf-ı Maârif Meclisi'ne (Sabor) verildi. Bu meclisin alt kuruluşları, bölge meclislerinin kendi aralarından seçtiği bölge heyetleri yani cemaat meclisleriydi. En yüksek dinî kuruluş, reîsülulemâ başkanlığında dört üyeden oluşan ulemâ meclisiydi. Reis ve ulemâ meclisi üyeleri, altı müftü ve yirmi dört seçilmiş üyeden oluşan ayrı bir seçici organ tarafından seçilirdi. Reislik görevi için tesbit edilen üç adayın ismi imparatora verilir, o da birini reis olarak tayin ederdi. Reis ancak İstanbul'daki şeyhülislâmdan dinî görevi icra edebileceğine dair bir izin (menşur) aldıktan sonra görevine başlayabilirdi. İlgili istek, Avusturya-Macaristan elçiliği aracılığı ile İstanbul'a iletilirdi. Her bir bölgenin ulemâ meclisinin teklif ettiği adaylar arasından hükümet tarafından seçilen bir müftüsü vardı. Yüksek din görevlilerinin ve memurlarının maaşları vilâyet bütçesinden karşılanırdı.

BosnaHersek'in Yugoslavya'ya dahil edilmesiyle dinî cemaatler problemi yeniden ön plana çıktı. Çünkü BosnaHersek dışında da müslüman cemaatler mevcuttu. Bununla birlikte 1909'daki kanun 1930'a kadar uygulandı. Sırbistan, Makedonya, Karadağ'ı kapsayan ayrı bir dinî teşkilât vardı. Ziraat reformunun uygulanmaya konması müslüman mülk sahiplerini daha fazla sarstı. Bosna ve Hersek idaresindeki düzensizlik de vakıf mülklere ciddi zararlar verdi.

Yugoslavya'da parlamenter rejimin feshinin ardından 1930'da krallık idaresi İslâm dinî cemaati ve anayasa ile ilgili yeni bir kanun çıkardı. Eski

bağımsız İslâm dinî cemaatleri reîsülulemâ ile ulemâ meclisinin reis ve iki başkanından oluşan yüksek bir idarî teşkilâtın tek başkanlığı altında birleştirildi. Reîsülulemânın resmî ikametgâhı ve idare heyeti meclisi Belgrad'a taşındı. Bunlara ilâveten merkezleri Üsküp ve Saraybosna'da olan idare heyetleriyle beraber iki ulemâ meclisi ve iki de vakıf-maarif kurulları mevcuttu. Kanunun esas özelliği makamların tayin yolu ile verilmesi, reîsülulemânın ulemâ meclisinin başında bulunmasıydı. İdare ikili olduğu halde (Üsküp ve Saraybosna) reis birleştirilmiş İslâm dinî cemaatinin başkanı durumundaydı. Özel kanunlarla reis, ulemâ meclisi üyeleri ve müftülerin tayini için aday seçimi bir düzene bağlandı. Seçici organın reislik için üç aday belirlemesi gerekiyordu; bundan sonra adalet bakanı, başbakanın tavsiyesi üzerine adayların biri kralın emriyle tayin edilirdi. Aynı şekilde ulemâ meclisi üyeleri ve müftüler de adalet bakanının tavsiyesi üzerine kral tarafından seçilirdi.

1936'da yeni bir kanun ve anayasanın kabulü ile reisin fonksiyonuna ve diğer idarî organların ikiliğine müdahale etmeyen bir nizam getirildi. Buna göre İslâm dinî cemaatinin esas organları cemaat meclisi, bölge vakıf heyeti, ulemâ meclisi, Saraybosna ve Üsküp'te ulemâ meclisi ile vakf-ı maârif meclisleri, seçme veya aslî kurullu meclis ile reîsülulemâ idi. Reisin resmî ikametgâhı Saraybosna'ydı. Müftülükler iptal edildi, seçici kurullar yeniden oluşturuldu. M. Spaho liderliğindeki Yugoslav İslâm teşkilâtı dinî cemaat içindeki yerini korudu.

Sosyalist Yugoslav idaresi, İslâm dinî cemaatlerinin durumunu anayasada belirtilen şartlarla korumuş ve değişik dinî cemaatlerin hukukî durumu ile ilgili 1953'te çıkan bir kanunla da yeniden düzenlemiştir. Böylece dinî teşkilâtlar devletten ayrılmış, dinî inanca sahip olmak şahsî bir mesele olarak telakki edilmiştir. Dinî cemaatlerin din görevlileri ve kadroları yetiştirmek için okullar açmaları serbest bırakılmış, devletin dinî cemaatlere yardımda bulanabileceği kaydedilmiştir. Yugoslavya'daki İslâm dinî cemaatine ait II. Dünya Savaşı sonrasından itibaren üç anayasa hazırlanmış ve uygulanmıştır. Bunlar 1947'de çıkan Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti İslâm dinî birliği anayasası, 1969'da çıkan Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti İslâm birliği anayasası ve 1990'da çıkan Yugoslav Sosyalist Federal Cumhuriyeti (YSFC) İslâm birliği anayasasıdır. Yürürlükteki son anayasaya göre Yugoslav İslâm birliğinin en yüksek

organı Yüce Şûra'dır. Yüce Şûra'nın kırk altı üyesi vardır. Şûra bölgelerine göre bu üyelerin dağılımı Saraybosna'dan on üç, Priştine'den on iki, Üsküp'ten dokuz, Titograd'dan altı, Zagreb'den altı üye şeklindedir. Görev süreleri dört yıldır. Reislik makamı bunun yürütme organı olup en yüksek dinî temsilcisi reîsülulemâdır. Bütün bu dinî organların merkezi Saraybosna'dadır. Yugoslav İslâm birliğinin beş şûrası vardır (Bosna ve Hersek, Sırbistan, Makedonya, Karadağ, Hırvatistan ve Slovenya İslâm birlikleri şûraları). Bunların her biri kendi bölgelerindeki en büyük İslâm birliği kolunu teşkil eder ve "meşihat" adı verilen yürütme organına sahiptir. BosnaHersek şûrası veya meşihatliğinin merkezi yine Saraybosna'dır (bk. "YSFC İslâm Birliği Anayasası", Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice u SFRJ, 2/90). Saraybosna meşihat bölgesinde Saraybosna İlâhiyat Fakültesi (120 talebe), biri erkekler, diğeri kızlar için iki medrese (Gazi Hüsrev Bey Medresesi; 525 talebe), 929 dâimî imamıyla 1165 cemaat, 1152 cami, 572 mescid vardır. Yaklaşık 150.000 çocuk 998 dâimî mektepte dinî tedrisat görmektedir.

1990'daki demokratik seçimlerde millî partilerin kazanması, dinî birliklerin durumlarını da esaslı olarak değiştirmeye başlamıştır. Bu birlikler el konulmuş malların iadesi, okullarda dinî tedrisata dönülmesi, İlâhiyat Fakültesi'nin üniversite şekline getirilmesi vb. taleplerde bulunmaktadırlar. Müslümanların sosyal hayatı giderek daha da kuvvetlenmekte olup Preporod (yeniden doğma, ıslah) adlı bir kültür cemiyeti teşkil edildiği gibi, Merhamet isminde bir sosyal yardım cemiyeti de kurulmuştur. İslâm birliğinin "Riyaset" (Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice u SFRJ) ve "BH Meşihat" (Islamska misao, İslâm fikri) adlı merkezi Saraybosna'da iki yayın organı vardır.

BosnaHersek'te İslâm Kültürü. Osmanlı fethinin bir sonucu olarak BosnaHersek nüfusunun İslâmlaşmaya başlaması, halkın hayat tarzında ve kültüründe önemli etkiler yaptı. İslâm kültürü özellikle şehirli karakteri ağır basan bir niteliğe sahipti. Bu özellik bugün bile Doğu kültürünün karakteristik unsurlarının sadece müslümanlar arasında değil hıristiyanlar arasında da yaşamasını sağladı. Hayat tarzı, yeme içme alışkanlıkları, ev tezyinatı, kuyumculuk, halı dokumacılığı ve bazı küçük el sanatlarında bu etki hâlâ görülmektedir.

İslâm kültürünün en belirgin izleri mimarlık ve şehir planlamasında kendini gösterdi. Birçok Bosna şehri, klasik Osmanlı şehircilik anlayışı çerçevesinde çarşı ve mahallelere bölünmüş şekilde gelişmiştir. Osmanlı idaresi altında şehircilikte üç devre göze çarpar. İlk devrede âbidevî mimarinin temsilcileri olan ibadet yerleri ve umuma mahsus binalar inşa edilmiş ve bunlar genellikle valiler ve yüksek unvanlı görevliler tarafından yaptırılmıştır. Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Camii (1530) ve Ali Paşa Camii (1561), Foça'da Alaca Cami (1550), Banaluka'da Ferhad Paşa Camii (1579), yine Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Hamamı, Selçukiye veya Kurşumliye de denilen Gazi Hüsrev Bey Medresesi (1537), Brusa Bedesteni (1551) bu muhteşem mimarinin örneklerini teşkil eder. İkinci dönemde zengin esnaf ve tüccar tarafından yaptırılan daha gösterişsiz binalar görülür. Üçüncü dönem mimarisi ise çöküşün izlerini taşır. Yine de bu dönemde teknik mükemmeliyete sahip bazı binalar yapılmıştır. Bir bedestenin üzerinde inşa edilen Travnik'teki Süleymaniye Camii bunun en güzel örneğidir. Ayrıca çok sayıda eski cami de bu dönemde tamir görmüştür. Osmanlı hâkimiyetinin sona ermesinden sonra İslâmî mimari örneklerinde kati çöküş dönemine girilmiştir. Avusturya-Macaristan hükümeti, Fas üslûbunu kopya etmek suretiyle Osmanlı tipi mimari sanatını silmeye çalıştı. Ancak bu tip binalar hem Bosna'nın tabii manzarasına ve iklim şartlarına hem de daha önceki örneklere ters düşmüştür.

Öte yandan Türkçe, Arapça ve Farsça menşeli çok sayıda kelime ve deyim Sırp-Hırvat dilinin konuşulduğu yerlerdekinden çok daha büyük ölçüde BosnaHersek'te günlük konuşmalarda yer almıştır. 1878 ve bilhassa 1918'den beri Sırp-Hırvat dilinin gelişmesi sonucu yavaş yavaş Türkçe menşeli kelime ve deyimler silinmeye başlamıştır. Halk şarkıları ve halk şiirine düşkünlük müslüman kesim arasında oldukça fazlaydı. BosnaHersek müslümanlarının gazelleri kendilerine

has belirgin özellikler taşımaktadır. Bunların en popüler olanları "sevdalinka" denilen sevda şiirleriydi. Doğu dillerinde şiirler yazan BosnaHersek'in müslüman şairleri daha ziyade Türkçe'yi kullanmışlardır. Türkçe şiir yazanlar arasında çok tanınmış şairler de vardır. Bunlar arasında, Bosna beylerbeyiliği de yapmış olan Bayezid Ağaoğlu Derviş Paşa (ö. 1603), Saraybosna'da doğan ve müderrislik, kadılık yapmış olan Mehmed Nergisî (ö. 1635) sayılabilir. Farsça klasik eserlerin meşhur

yorumcusu Ahmed Sûdî de (ö. 1596) Bosnalı idi. Ayrıca daha çok Farsça şiir yazan Mostarlı Şeyh Fevzî (ö. 1747), Ahmed Vahdetî (ö. 1598), hem Türkçe hem de Sırp-Hırvat diliyle şiirler yazan Saraybosnalı Hasan Kaimî (ö. 1691), Tuzlalı Hevâyî diye de anılan Üsküf-i Bosnevî (ö. 1650) bunlara ilâve edilebilir. BosnaHersek'te müslüman yazarların çoğu İslâm hukuku, devlet idaresi, tarih konularında da eserler verdiler. Bunlardan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fusûsü'l-hikem'inin şârihi Abdullah Bosnevî (ö. 1644), Bosna Akhisarı'nda doğan ve doğduğu yerde kadılık yapan, hukuk ve devlet düzeni hakkında eser yazan Hasan Kâfî özellikle belirtilmelidir. Din ve hukuk sahalarında eserler veren kırk kadar müellif daha vardır. Tarih sahasında da Bosnalı müslüman ailelere mensup tarihçiler yetişmiştir. 1736-1739 Bosna olaylarını kaleme alıp Gazavatnâme-i Hekimoğlu Ali Paşa adlı eseri meydana getiren Novi kadısı Ömer Efendi bunlardan biridir. XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başı arasında zamanının çağdaş olayları hakkında yazılar yazan birkaç tarihçi daha vardır. Osmanlı idaresinin son dönemleriyle Avusturya işgalini takip eden olaylarla ilgilenen Sâlih Sıdkî Hacıhüseyinoviç (ö. 1888), Muhammed-Enverî Kadic (1855-1931), eski tarih yazıcılığından modern tarihçiliğe geçişi ifade eden bir eseri bulunan Şeyh Seyfeddin Kemura (ö. 1917), ilk modern tarihçi ve aynı zamanda şair Safvet Bey Başagic (ö. 1934) bu arada zikredilebilir. 1878, özellikle de 1918'den sonra Bosna müslümanlarının edebî faaliyetleri, Sırp-Hırvat literatürüyle gittikçe daha fazla kaynaşma temayülü gösterdi. Mostar müftüsü ve dinî otonomi taraftarı Ali Fehmi Câbiç (ö. 1918) Arap dili ve edebiyatı profesörü olarak şöhret kazanmıştı.

Her Osmanlı eyaletinde olduğu gibi BosnaHersek'te de İslâmî eğitim ve kültürün fideliklerini mektepler ve dinî kurumlar oluşturmuştu. Camilerin yanında bulunan mektep ve medreseler Bosna müslümanlarının temel öğretim müesseseleriydi. Saraybosna'da en eski medrese XVI. yüzyıl başlarında kurulmuştu. Gazi Hüsrev Bey tarafından yaptırılan bu medrese kütüphanesiyle birlikte hâlâ ayaktadır. Kütüphanede çok sayıda yazma eser ve belge koleksiyonu bulunmaktadır. İlk rüşdiye ve mektebi hukukun açılması ise Topal Osman Paşa'nın valiliği dönemindedir. Eğitim kanununun şartları gereği (1869) yeni düzenlemeler Bosna'da da gerçekleştirilmişti. Resmî kayıtlara göre Osmanlı idaresinin sonlarına doğru burada 917 mektep, kırk üç medrese, yirmi sekiz rüşdiye vardı. Ayrıca Saraybosna'da bir askerî okul, öğretmen yetiştirme koleji ve bir de ticaret

mektebi bulunuyordu. Avusturyalılar ise dinî okullara müdahale etmeksizin kendi eğitim sistemlerini getirdiler. 1909'daki kanunî düzenlemelere göre müslüman çocukların mekteplere devam mecburiyeti konuldu. Bu sırada kanunî şartlara uygun doksan iki okul (mektebi ibtidâ) ve 1000 civarında eski tip sıbyan mektebi yer alıyordu. Rüşdiyeler müslüman çocukların ilkokulları arasında sayıldı. Medreseler din görevlileri yetiştiren okullar olarak kabul edildi. 1887'de İslâm hukuku öğretecek ve geleceğin şer'î mahkeme hâkimlerini (kadı) yetiştirecek bir kolej de kurulmuştu. Saraybosna'da devlet ortaokullarında müslüman öğrenciler, klasik Yunanca veya Arapça'yı öğrenme tercihine sahipti.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan Yugoslavya hükümetleri döneminde sadece devlet ilkokulları resmen tanınmıştı. İlkokullara devam eden bütün çocuklara din eğitimi veriliyordu. Mektepler Kur'an okumayı öğreten hazırlık veya eğitim dışı kurumlar haline dönüştü. Din eğitimi bütün ortaokullarda da verildi. 1918'de Saraybosna'da bir devlet şeriat ortaokulu açıldı. Hâkim yetiştirme koleji, yüksek şeriat okulu ve fakülte seviyesinde bir ilâhiyat kurumunun tesisine kadar (1937) varlığını sürdürdü. Vakıf idare heyeti mektep, medrese ve kolejin masraflarını karşılıyordu. Medreselerle ilgili ilk reformlar 1933'te başlatılmış ve 1939'da kesin bir program belirlenmişti. Öte yandan müslüman talebelere burs vermeyi, Gajret (Gayret) ve Uzdanica gibi kuruluşlar tedricen devralmaya başladılar. Sosyalist Yugoslavya'da dinî organlar ve dernekler devletten ayrılmış bir durumdadır. 1953'te çıkan dinî cemiyetler kanununa göre dinî eğitim sadece ibadet yerlerine yakın yerlerde verilebilecek, bununla birlikte bunlar din görevlileri ve kadrosu yetiştirmek için okullar açabileceklerdi. İslâmî dinî cemiyetler tarafından müslümanların devam etmelerinin mecburi kabul edildiği mektepler, 1952'de tamamıyla kaldırılana kadar varlıklarını sürdürebildiler.

Avusturya-Macaristan ve savaş öncesi Yugoslav idaresi dönemlerinde din ve şarkiyatla ilgili dallarda çalışmalar, söz konusu okul ve kolejlerin faaliyetleriyle yakından bağlantılıydı. Aynı zamanda Saraybosna'daki Zemaljski Muzej, Şark yazmaları ve Osmanlı arşiv belgelerini topladı. Bu müzede çalışanlar arasında şarkiyat ve tarihî vesikalar üzerinde uzmanlaşmış elemanlar bulunmaktaydı. Modern tarih çalışmaları için uygun zemin (C. Truhelka, V. Skarić, F. Spaho, R. Muderizaović ve

diğerlerinin faaliyetleriyle) burada hazırlanmıştır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra BosnaHersek'teki şarkiyat çalışmalarına ilgi giderek artmıştır. 1949'da kurulan Saraybosna Üniversitesi'nde Türk, Fars, Arap dilleri ve edebiyatları ile ilgili bir kürsü bulunmaktadır. Burada hem Osmanlı tarihi hem de Türkçe kursları verilmektedir. 1950'de kurulan Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü, Sarajevo Devlet Müzesi'nden devralınan yazma ve Türk tarihiyle ilgili malzemelerden değerli bir koleksiyona sahipti. Burada yıllık bir mecmua neşri yanında Türk belgelerinin ve Yugoslav halklarının tarihiyle ilgili kaynaklar da yayımlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 5, 18, 24; BA, MAD, nr. 544; Kanuni i Kanun-name za bosanski, herceqovacaki, zvornicaki, klisaki, crnogorski i skadarski, herceqovacak (nşr. B. Durdev v.dğr.), Sarajevo 1957, s. 21-22, 26; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 423-549; S. Basaagić, Kratka uputa u prosalost Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1900; V. Caubrilović, Bosanski Ustanak 1875-1878, Belgrade 1930; A. Nametak, Narodne junacake muslimanske pjesme, Sarajevo 1933; A. I. Balagija, Uloga vakufa u verskom i svetovnom prosvećivanju nasaih muslimana, Belgrade 1933; M. Handzaić, Knjezaevni rad bosanskohercegovaćkih muslimana, Sarajevo 1934; a.mlf., Islamizacija Bosne i Hercegovine i porijeklo bosanskohercegovacakih muslimana, Sarajevo 1940; V. Skarić v.dğr., Bosna i Hercegovina pod austrougarskom upravom, Srpski narod u XIX veku, Belgrade 1938; V. Popović, Agrarno pitanje u Bosni i Hercegovini i turski neredi za vreme reforme Abdu'l-Medzaida (1839-1861), Belgrade 1943; Dj. Pejanović, Srednje i strucane sakole u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1953; A. Schmaus, Studije o krajinskoj epici,

Zagreb 1953; H. Kresaevljaković, Kapetanije u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1954; a.mlf., Çengiç Beyleri: Osmanlı Devrinde BosnaHersek Feodalizmi Hakkında Bir Etüd (trc. İsmail Eren), İstanbul 1960; a.mlf., Esnafi i obrti u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1961; A. Skaljić, Turcizmi u narodnom govoru i narodnoj knizaevnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo

1957, I-II; H. Saabanović, Bosanski pasaaluk, Sarajevo 1959; a.mlf., Krajisate Isa-bega Ishakovića, Zbirni katastarski popis iz 1455. godine, Sarajevo 1964; a.mlf., Knjizaevnost Muslimana Bosne i Hercegovine na orijentalnim jezicima, Sarajevo 1973; Ahmet Cevat Eren, Mahmut II. Zamanında BosnaHersek, İstanbul 1965; Smail Baliç, Die Kultur der Bosniaken (Kultura Bosnjaka), Wien 1973; a.mlf., “Der bosnisch-herzegowinische Islam”, Isl., XLIV (1968), s. 115-137; Muhamed Hadzaijahić v.dğr., Islam i Muslimani u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1977; R. Donia, Islam under the Double Eagle: the Muslims of Bosnia and Hercegovina 1878-1914, New York 1981; Socijalistcaka Republika Bosna i Hercegovina (nşr. Jugoslavenski Leksikografski Zvod), Zagreb 1983 [Enciklopedije Jugoslavije’den ayrı basım olan bu kitapta: Ahmed Alicaić, “Osmanlı Devri Tarihi”, s. 86-101; M. Filipović – N. Hdzaidedić, “Demografik ve Etnik Tarihi”, s. 137-145; F. Nametak – M. Hukovic, “Osmanlı Devri Edebiyatı”, s. 253-255]; A. S. Alicaić, Poimenicani popis sandzaaka vilajeta Hercegovina, Sarajevo 1985; a.mlf. – H. Skapur, Turski dokumenti o ustanku u Potkozarju 1875-1878, Sarajevo 1988; Esaref Kovacaević, Muhimme Defteri Dokumenti o nasaim krajevima, Sarajevo 1985; Vakufnâme iz Bosne i Hercegovine (XV i XVI vijek), Sarajevo 1985; Muhamed Mujić, Sidzail mostarskog kadije 1632-1634, Mostar 1986; Fuad Saltaga, Muslimanska nacija u Jugoslaviji, porijeklo, islam, kultura, povijest, politika, Sarajevo 1991; C. Truhelka, “Bosna’da Arazi Meselesinin Tarihi Esasları” (trc. Cemal Köprülü), Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, I, İstanbul 1931, s. 54-64; Alija Bejtić, “Spomenici Osmanlıjske Arhitekture u Bosni i Hercegovini”, POF, III-IV (1952-53), s. 229-297; M. Mujezinović, “Turski Natpisi XVI Vijeka iz nekolika mjesta Bosne i Hercegovine”, a.e., s. 455-484; Nedim Filipović, “Odzaakluk timari u Bosni Hercegovini”, a.e., V (1955), s. 251-274 [bu makalenin İngilizce tercümesi: POF, XXXVI (1986), s. 149-180]; a.mlf., “Bosna-Hersekte Timar Sisteminin İnkişafında Bazı Hususiyetler”, İFM, XV/1-4 (1955), s. 154-188; T. Popovic, “Spisak Hercegovacakih Namesnıéka u XVI veku”, POF, XVI-XVII (1966-67), s. 93-99; A. Suceska, “Selijacake bune u Bosni u XVII i XVIII Stojeu”, Godisanjak drusatva Isatoricaara BİH, Sarajevo 1969, s. 163-207; a.mlf., “Osmanlı İmparatorluğunda Bosna”, POF, XXX (1980), s. 431-447; a.mlf., “The Position of the Bosnian Moslems in the Ottoman State”, International Journal of Turk Studies, I/2, Wisconsin 1980, s. 124; A. Handzaic, “O Formiranju nekih gradskih naselja u Bosni u XVI

stoljeću. Uloga drzaave i vakufa", POF, XXXV (1985), s. 133-169; a.mlf., "O Islamizaciji u sjeveroistocnoj Bosniu u XV i XVI vijeku", a.e., XXVI-XXVII (1970), s. 5-48; Besim Darkot – J. Krcsmarik, "BosnaHersek", İA, II, 725-735; Br. Djurdjev, "Bosna (Bosnia and Herzegovina)", EI² (İng.), I, 1261-1275.

Branislav Djurdjev

BOSNALI MEHMED PAŞA CAMİİ

Sofya'da günümüzde kilise olarak kullanılan Mimar Sinan'ın eseri bir cami.

Sûfî veya Sofu lakaplarıyla da anılan Derviş Mehmed Paşa tarafından inşa ettirilmiştir. Sinan'ın eserlerinin listesini veren tezkirelerde Bosnalı Mehmed Paşa Camii adıyla zikredilir. Mehmed Paşa, Rumeli beylerbeyiliğinde bulunduktan sonra Mustafa Paşa'nın yerine 954'te (1547) ikinci vezirliğe getirilmiş (Celâlzâde, vr. 297b, 299b), ardından Bağdat, Bosna ve Budin beylerbeyi olmuş, Peçuylu İbrâhim'e göre bu son vazifesi sırasında bir yahudi hekimin verdiği ilâçla zehirlenerek öldürülmüştür. Mehmed Paşa'nın Sofya'daki cami, medrese ve imaretinden başka İstanbul Yenikapı'da, Yugoslavya Saraybosna'da, Travnik'te başka hayır eserleri de bulunmaktadır.

1062 (1652) yılında Sofya'ya gelen Evliya Çelebi buradaki camileri sayarken yapıdan Koca Derviş Mehmed Paşa Camii adıyla bahsederek hakkında etraflı bilgi verir. "Buna İmaret Camii de derler. Bir ibâdetgâh-ı rûşendir; selâtin camii gibi âlî bir kubbesi var; enderun ve bîrunu gayet müzeyyendir; gayet vâsi haremi (avlusu) vardır" dedikten sonra revaklarının sütunlu, üzerlerindeki kubbelerin kurşun kaplanmış olduğunu bildirir; minaresinin de yüksek ve ince olduğunu söyler. Ayrıca caminin Mimar Koca Sinan'ın yapısı olduğunu belirtir.

954 Zilhiccesi ortalarında (Ocak 1548 sonları) tasdik edilen vakfiyesine göre Sofya'daki bu cami, medrese, kütüphane, imaret, bîmarhâne, hamam ve kervansaraydan meydana gelen bir külliye olarak düzenlenmiştir. İsmail Eren, Mehmed Paşa b. Abdülmuîn adına düzenlenen Arapça vakfiyenin bir sûretinin Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunduğunu bildirmektedir (Müceddet Rumeli Vakıfları Defteri, nr. 988, s. 51-64). Caminin yerinden sökülerek müzeye konan kitâbesinde de 954 (1547) tarihi vardır.

Bulgaristan'ın Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılması ve Sofya'nın Türk idaresinden 1878'de çıkmasının ardından Mehmed Paşa Camii Bulgarlar

tarafından bir süre depo ve cephanelik olarak kullanılmıştır. Bu yüzden halk arasında buraya Kara Cami denildiği ileri sürülürse de bazılarına göre bu ad yapısında kullanılan taşların rengi sebebiyledir. Sultan II. Abdülhamid'in camiye dokunulmaması hususundaki uyarısına rağmen Bulgarlar'ca 1901'de dış mimarisi tamamen değiştirilmiştir. Cami âdeta bir kılıf içine alınmak suretiyle yeni bir biçime sokulmuş, Sveti Sedmoçislenitsi adıyla bütün azizlere ithaf edilen bir kiliseye çevrilmiş ve 27 Temmuz 1903'te kullanıma açılmıştır. Kiliseye çevrilirken son cemaat yeri de yıktırılan caminin etrafındaki külliyeye ait diğer binalar ise 1878'den sonra ortadan kaldırılmış, yalnız medresesi 1928'de yıktırılıncaya kadar hapishane olarak kullanılmıştır. Mimar Sinan'ın Bulgaristan'daki tek camii olan Bosnalı Mehmed Paşa Camii, bugün şehrin kalabalık bir semtinde iki ana cadde arasında bulunmaktadır.

Cami çok büyük ölçüde kare planlı bir bina olup ibadet mekânını yüksek bir kubbe örter. Kareden kubbe yuvarlağına köşelerdeki tromplarla geçilmiştir. Dışta binanın Türk eseri olduğunu belirtecek hiçbir mimari elemanın bırakılmamasına karşılık içeride Türk mimarisi unsurları daha belirlidir. Evliya Çelebi'nin

yüksekliğine işaret ettiği ince minare, Rus ordusu başkumandanı Prens Alexander Dondukov tarafından Sofya'nın diğer minareleriyle birlikte dinamitlenerek yıktırılmıştır. Sofya'nın eski fotoğraflarında Mehmed Paşa Camii heybetli orijinal yapısı ve kubbesiyle minaresiz olarak görülür. Bugün dış cepheleri taş ve tuğladan duvarlarla kaplanmış, kubbe kasnağında Bizans mimarisini andıran dalgalı bir saçak hattı altına bir dizi pencere açılmıştır. Binaya yabancı bir görünüş veren ağırlık kuleleri, ağır tesirli bir çan kulesi, yan cephelerdeki kemerler ve pencerelerle Sinan'ın eseri tanınmaz bir biçime sokulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Müceddet Rumeli Vakıfları Defteri, nr. 988, s. 51-64; Sâî, Tezkiretü'l-bünyân, bl. I, nr. 71; a.mlf., Tezkiretü'l-ebniye, s. 25, 84;

Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 297b, 299b, 307b, 309b, 340b, 342b, 399ª; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 29; a.e. (haz. B. Sıtkı Baykal), Ankara 1981, I, 22-23; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 397; Sicill-i Osmânî, IV, 113; Ktratka istoria na Bulgarskata arkhitektura (haz. Bulgar Akademisi), Sofia 1965, s. 185, rs. 187 (eski fotoğrafı); Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV, s. 99; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 273; İsmail Eren, "Mimar Sinan'ın Sofya'da Bilinmeyen Bir Eseri", BTTD, sy. 8 (1968), s. 71-75; Semavi Eyice, "Sinan ve Gurbetteki Eserleri", Sızıntı, X/120, İzmir 1989, s. 484-485.

Semavi Eyice

BOSNASARAY

(bk. SARAYBOSNA).

BOSNEVÎ

البسنوي

Muhammed b. Mûsâ el-Bosnevî (ö. 1046/1636-37)

Tefsir âlimi.

Aslen Bosnalı olup ilim çevrelerinde “Allâmek” lakabıyla tanınmıştır. Genç yaşta çok şeyler bildiği için kendisine bu lakap verilmiştir. Gerek kendi ifadelerinden gerekse Uşşâkîzâde’nin verdiği bilgilerden Saraybosna’da (Sarajevo) doğduğu anlaşılmaktadır. Eski kaynaklarda ve bunlara dayanarak yazılan yeni eserlerde doğum tarihine dair bir kayıt yoktur. Ancak Şabanoviç doğum tarihinin 1003 (1595) yılı civarı olduğunu tesbit etmiştir (Knjizaevnost muslimana BiH na orijentalnim Jezicima, s. 132-133).

Bosnevî ilk öğreniminden sonra Saraybosna’daki Gazi Hüsrev Bey Medresesi’ne devam ederek buradan mezun oldu. On yedi yaşında iken İstanbul’a gitti ve Silâhtar Mustafa Paşa’nın tekkesine intisap etti. Sahn Medresesi müderrisi Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî’den iki yıl ders okudu. Ganîzâde Mehmed Nâdirî’nin derslerine devam etti. Daha sonra kırk akçe dereceli bir medreseye müderris oldu. Ardından Hasanbeyzâde Medresesi’ne tayin edildi (1627). Burada 15 Muharrem 1037’de (26 Eylül 1627) Beyzâvî tefsirinin Kehf sûresiyle ilgili kısmına hâşiye yazmaya başladı. Mayıs 1630’da Yıldırım Han Medresesi’ne geçti, ancak Temmuz 1631’de azledildi. Bu tarihten sonra 1042 (1632-33) yılına kadar nerede çalıştığı bilinmemektedir. Sekkâkî’nin Miftâhu’l-ʿulûm’una Cürcânî’nin yazdığı şerh üzerine kaleme aldığı hâşiyesini bu arada tamamlamıştır. Ağustos 1632’de ise Üsküdar’daki Mihrimah Sultan Medresesi’nde müderrislik yapmaktaydı. Bundan kısa bir süre sonra Mart 1633’te, o devirde en yüksek dereceli öğretim müesseseleri olan Sahn-ı Semân medreselerinden birine müderris oldu. IV. Murad’ın Revan Seferi münasebetiyle Fetih sûresine yazdığı tefsiri, kendisini Halep mollası tayin etmesi ümidiyle sultana takdim edilmek üzere hazırladı. Silâhtar Mustafa Paşa’nın da tavsiyesi üzerine 1044 (1634-35) yılında Halep’e kādılkudât

tayin edildi. Burada kaldığı süre içinde Molla Câmî'nin el-Kâfiye'ye yazdığı şerhi okuttu ve bu şerh üzerine yazılmış hâşiyeleri takrir etti. Dersleri büyük ilgi gördü, şöhreti buradaki şairlerin şiirleriyle yayıldı. Ancak bu görevi uzun sürmedi. Romatizma hastalığına tutulduğu için yerine bir vekil bırakarak Halep'ten ayrıldı. Üsküdar'a geldiğinde Mustafa Paşa'nın emriyle Rumelihisarı'nda ikamete mecbur edildiğini öğrendi. Çünkü Mustafa Paşa Bosnevî'nin İstanbul'a gelmesini istemiyor, Halep'teki bazı uygunsuz durumları hükümdara anlatmasından endişe ediyordu. Bu sırada kadılık görevi uhdesinden alınmakla birlikte birkaç gün sonra İstanbul kadılığına tayin edildi. Ancak bu yeni görevine başlayamadan vefat etti ve Rumelihisarı Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. Daha çok şerh ve hâşiye türünde eserler yazan Bosnevî'nin başlıca eserleri şunlardır: 1. Hâşiye ʿalâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-teʾvîl. Beyzâvî'nin meşhur tefsirine yazdığı hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 149 [baştan En'âm sûresine kadar]; Damad İbrâhim Paşa, nr. 217 [Fâtiha-En'âm, Kehf, Nebe' sûreleri]; Şehid Ali Paşa, nr. 235, 236/ 1 [Bakara-Mâide, A'râf, Fetih sûreleri]). 2. Tefsîru sûreti'l-Fâtiha ve'l-Bakara. Tamamı 37 varaktır. İlk varakları (2ª-6b), müfessirin el-Hâdî adıyla bilinen Fâtiha tefsirini ihtiva etmektedir. Diğer varakları ise yetmiş altıncı âyetine kadar Bakara sûresinin tefsirine dairdir (İÜ Ktp., AY, nr. 563). 3. el-Hâdî. Fâtiha sûresinin tefsirine dair bir risâle olup mukaddimesinde Zemahşerî, Beyzâvî ve Ebüssuûd tefsirlerinden faydalanılarak yazıldığı kaydedilmektedir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2096/1). 4. Şerhu (Hâşiyetü) tefsîri sûreti'l-Kehf. Beyzâvî tefsirinin Kehf sûresiyle ilgili bölümüne yazdığı hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 359/2). 5. Tefsîru sûreti'l-Feth (Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 1318; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 108/2, Şehid Ali Paşa, nr. 274/6). 6. Ehâdîsü'l-erbaʿîn (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 150/1, vr. 1b-4ª). 7. Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Câmî. İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye adlı eserine Molla Câmî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir (İstanbul 1318, aynı mahiyette bir hâşiye olan el-Muharrem adlı eserin kenarında). 8. Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Miftâh. Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ʿulûm'una Seyyid Şerif Cürcânî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 856; Cârullah, nr. 1789, 1797; Damad İbrâhim Paşa, nr. 993; Fâtih, nr. 4587). 9. Şerhu'ş-Şemsiyye. Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin mantığa dair er-Risâletü'ş-Şemsiyye'sinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2658, 2661;

Hamidiye, nr. 819; Fâtih, nr. 3355; Şehid Ali Paşa, nr. 1791). 10. Hayâtü'l-hayevân Tercümesi. Demîrî'nin (ö. 808/1405) eserinin tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1823).

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Hulâsatü'l-eser, IV, 302-303; Keşfü'z-zunûn, I, 193; II, 1054, 1372, 1767; Uşşâkîzâde, Zeyl-i Şekāik (nşr. H. J. Kisling), Wiesbaden 1965, s. 42-43; a.e., Univerzitet u Sarajevo Gazi Husrevbegova Biblioteka, nr. 1318, vr. 2b; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 29-30; Sicill-i Osmânî, IV, 159; Osmanlı Müellifleri, I, 360; Mehmed Hanciç, el-Cevherü'l-esnâ fî terâcimi ʿulemâʾ ve şuʿarâʾi Bosna, Kahire 1349/1929, s. 116; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 278; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 341; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, XI, 62; Karatay, Arapça Yazmalar, I, 283; Hüseyin Abdüllatîf es-Seyyid, Muhammed Musa Allamek: Bosanac-Arapski jezikoslovac iz prve polovine XVII stoljeća (doktora tezi, 1965), Univerzitet u Sarajevo Gazi Husrevbegova Biblioteka; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 692-693; Şabanoviç, "Allamek, Muhammed Musić Bosanjak", Knjizaevnost muslimana BiH na orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 132-133.

Bekir Sadak

BOSNEVÎ MEHMED TEVFİK

(bk. MEHMED TEVFİK BOSNEVÎ).

BOSTAN

(bk. BAHÇE).

BOSTÂN

بوستان

İranlı büyük şair Sa'dî'nin (ö. 691/1292) ünlü Farsça mesnevisi.

Sa'dî-i Şîrâzî, uzun yıllar süren seyahatlerinden doğum yeri Şiraz'a döndükten sonra 655'te (1257) tamamladığı bu eserini, İran'ın Fars bölgesinde hüküm süren Salgurlular'dan Ebû Bekir b. Sa'd b. Zengî'ye ithaf etmiştir. Bostân'ın ilk yazma nüshalarında Saʿdînâme adının kullanıldığı görülmekte ise de, şair muhtemelen eserine herhangi bir ad vermemiştir. Daha sonraki dönemlerde Saʿdînâme yerine, Sa'dî'nin diğer meşhur eseri Gülistân'a anlam ve söyleyiş bakımından daha uygun düştüğü için, "güzel kokulu çiçek bahçesi" anlamına gelen Bostân adı tercih edilmiş olmalıdır.

Daha çok kahramanlık şiirlerinin yazıldığı mütekarib bahrinde kaleme alınan eser bir mukaddime ve on bölüm (bab) halinde tertip edilmiştir. Adalet, ihsan, aşk, tevazu, rızâ, kanaat, terbiye, şükür, tövbe, münâcât ve hatm-i kitâb başlıklarını taşıyan bölümler birçok hikâyeden meydana gelir. Bölümler konu itibariyle zaman zaman birbirlerinin sınırlarını ihlâl eder gibi görünürse de konular incelendiğinde anlaşılabileceği gibi bu durum kaçınılmazdır. Bostân'ın Farsça yazmalarının yanı sıra Türkçe tercümelerinde de görülen ve birçok farklılık gösteren "hikâye" (hikâyet), "konuşma" (goftâr) ve konuya işaret eden alt başlıklar muhtemelen daha sonra konulmuştur. Bostân yaklaşık 5000 beyit ihtiva eder. Ancak bu sayı bazı yazma nüshalarında farklıdır. Eser üzerinde yapılan incelemeler, Sa'dî'nin ilk yazımından sonra eseri tekrar gözden geçirdiğini ve bazı değişiklikler yaptığını ortaya koymaktadır.

Sa'dî, çeşitli kaynaklardan derlediği hikâyeler, bizzat şahit olduğu olaylar ve başkalarından duyduğu rivayetlerle edindiği bilgi ve tecrübelerini hikâye ve fıkralar halinde anlatırken sade, çekici ve anlaşılır bir üslûp kullanmış, yer yer tarihî şahsiyetlerden de söz etmiştir. Teşbih ve istiarelerinde gerçekçi olmaya da özen göstermiş, adalet, siyaset, yöneten-yönetilen

münasebetleri, iyi ve kötü ahlâk, Allah’a karşı kulluk, terbiye, aşk, muhabbet ve benzeri konuları eğitici ve öğretici bir şekilde işlemiştir. Çeşitli nasihatlar veya ibretli cümlelerle sona erdirdiği hikâye ve sözlerini hep bu amaç için kullanmıştır.

Bostân taşıdığı bu özelliklerle dünyanın birçok yerinde haklı bir şöhret kazanmış, İslâm ülkelerinde bilhassa Farsça öğretimde başvurulan temel eserlerden biri olmuştur. Sa‘dî külliyatının birçok yazma nüshası içinde yer aldığı gibi ondan ayrı olarak da çeşitli kütüphanelerde çok sayıda nüshaları bulunmaktadır. Külliyat içinde veya ayrı olarak birçok defa basılmıştır.

Farsça başta olmak üzere çeşitli dillerde şerhleri yapılan eser Mehmed Çelebi (Fâtih devri), Sürûrî (ö. 1562), Şem‘î (ö. 1591), Sûdî (ö. 1005/1596-97) ve Havâyî Mustafa Çelebi (ö. 1608) tarafından Türkçe olarak şerhedilmiştir. Kâtib Çelebi Havâyî’nin eserini bunların en doğrusu ve en güzeli olarak gösteriyorsa da en yaygını ve beğenileni Sûdî’nin şerhi olup, iki cilt halinde İstanbul’da basılmıştır (1288). Sûdî, şerhinde yeri geldikçe Sürûrî’yi ve Şem‘î’yi de tenkit eder. Bu şerh taşıdığı özellikler sebebiyle Farsça’ya tercüme edilerek basılmıştır (Tebriz 1352 hş.).

Bostân’ın bilinen ilk Türkçe tercümesi, Hoca Mes‘ûd b. Ahmed tarafından manzum olarak 755’te (1354) yapılmıştır. Ferhengnâme-i Sa‘dî adını taşıyan eser aynı vezinde olup 1073 beyti ihtiva eder. Kelimelere bağlı kalınmayıp mâna dikkate alınarak tercüme edildiği ve yer yer çok başarılı olduğu belirtilen bu tercüme Veled Çelebi ve Kilisli Muallim Rifat tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1340r./1342). Veled Çelebi, isim benzerliği sebebiyle, Hoca Mes‘ûd’un bu eserini yanlışlıkla meşhur kelâm ve fıkıh âlimi Mes‘ûd b. Ömer et-Teftâzânî’ye (ö. 797/1395) mal etmiş, onun bu yanlışı sırasıyla Gibb (I, 201-203), Storey (İA, XII/1, s. 121) ve Saîd-i Nefîsî (EI² [Fr.], II, 1385-1386) tarafından tekrarlanmıştır (Veled Çelebi’nin hatası için bk. Köprülü, 481-483). Bostân’ın Türkçe tercümelerinden günümüzde en yaygın olanları, Kilisli Rifat Bilge (İstanbul 1934, 1975) ve Hikmet İlaydın’ın (Ankara 1947; İstanbul 1973, 1985) tercümeleridir. Bunlardan ikincisinde Sûdî’nin şerhindeki Farsça metnin tercümeye esas alındığı belirtilmektedir. Ayrıca Hakkı Eroğlu’nun mesnevi tarzında hece vezniyle ve meâlen yapılmış bir tercümesi de vardır (Niğde 1945).

Bostân'ın Batı dillerine yapılan ilk tercümelerinden bazıları şunlardır: Forbes Falconer (İngilizce [seçmeler], London 1839), Schlechta-Wassehrd (Almanca, Wien 1852), B. de Meynard (Fransızca, Paris 1880), K. Chaykin (Rusça, Moscov 1935).

BİBLİYOGRAFYA

Külliyyât-ı Saʿdî (nşr. M. Ali Furûgıa – Abdülazîm Karîb), Tahran 1351 hş., nâşirlerin girişi, s. 9-12; Ferhengnâme-i Saʻdî (trc. Hoca Mes'ûd b. Ahmed, nşr. Veled Çelebi – Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1340r./1342, nâşirlerin girişi, s. 3-19; Saʻdî-i Şîrâzî, Bostan ve Gülistan (trc. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1975; a.mlf., Bostan (trc. Hikmet İlaydın), İstanbul 1985; Sûdî, Şerh-i Sûdî ber Bostân-ı Saʿdî (trc. Ekber Behrûz), Tebriz 1352 hş., s. 12-15; Keşfü'z-zunûn, I, 244-245; Gibb, HOP, I, 201-203; Rypka, HIL, s. 250-253; Safâ, Edebiyyât, II, 605-606; Münzevî, Fihrist, III, 1861-1870; IV, 2663-2668; F. Köprülü, "Kitâbiyât Tenkid ve Tahlilleri", TM, II (1926), s. 481-483; Tahsin Yazıcı, "Sa'dî", İA, X, 39; C. A. Storey, "Teftâzânî", İA, XII/1, s. 121; S. Naficy, "Būstān", EI² (Fr.), I, 1385-1386; G. Michael Wickens, "Būstān", EIr., IV, 573-574.

Adnan Karaismailoğlu

BOSTAN ÇELEBİ

(ö. 977/1570)

Osmanlı âlimi ve tarihçi.

Asıl adı Mustafa, babasının adı Mehmed Ali'dir. 1498'de Tire'de doğdu. Tahsil çağına geldiğinde önce Kur'an'ı ezberledi, arkasından da tefsir ilmine çalıştı. Daha sonra devrin tanınmış müderrislerinden Cârullah Efendi, Zeyrekzâde Rükneddin Çelebi ve Muhyiddin Fenârî'den ders aldı; bir ara Kemalpaşazâde'nin de talebesi oldu. Aynı tarihlerde Kanûnî'nin hocası Hayreddin Efendi'ye intisap etti ve 1526'da ondan icâzet aldı.

Bostan Çelebi bir süre bazı küçük medreselerde ve kazalarda müderrislik ve kadılık yaptı. Haseki ve Sahn medreselerindeki görevinin ardından 1544'te Bursa ve Edirne, ertesi yıl ise İstanbul kadısı oldu; 1547'de de Anadolu ve Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Bu vazifede iken Vezîriâzam Rüstem Paşa ile Vezir Haydar Paşa arasındaki bir davada Haydar Paşa'nın haklı olduğuna hükmetmesi üzerine 1551'de görevinden alındı; hatta vezîriâzam tarafından rütbece daha aşağı mevkide bulunan kimselere teftiş ettirilerek kendisine hakarette bulunuldu. Fakat teftiş sonunda hakkında yapılan dedikoduların tamamen iftiradan ibaret olduğu anlaşılarak beraat etti. Rüstem Paşa'nın ikinci vezîriâzamlığı zamanında (1555-1561) ve 1569'da hakkında iki defa daha soruşturma açıldıysa da her ikisinde de temize çıktı. 1570'te vefat etti ve Edirnekapı dışındaki Emîr Buhârî Tekkesi civarına defnedildi.

Bostan Çelebi'nin Bostanzâde künyesiyle bilinen Mehmed ve Mustafa adlarında iki oğlundan büyüğü Mehmed Efendi iki defa şeyhülislâmlık yapmış, küçüğü Mustafa Efendi ise iki defa Rumeli kazaskerliği görevinde bulunmuştur. Dindar ve dürüst bir kimse olan Bostan Çelebi kuvvetli bir zekâ ve hâfızaya sahipti. Arapça, Farsça ile edebî ilimlere ve Kur'an'a vâkıf, aynı zamanda iyi bir şairdi.

Eserleri. 1. Süleymannâme. Kanûnî devrinin ilk yirmi iki yılının orijinal bir

kaynağı olan eser, Hammer'in tesiriyle uzun yıllar Ferdî adlı birine atfedilmiştir (Hammer, V, 3; Babinger, s. 92). Bostan Çelebi eserini bir vak'anüvis gibi yazmaya başlamış, fakat değişik zamanlarda tekrar ele almak suretiyle ona yeni ilâvelerde bulunmuştur. Mevcut nüshaların hiçbirinde telif tarihi yoktur. Ancak müellifin ifade tarzından Süleymannâme'nin ilk telifini 1524'te, ikinci telifini 1537'de, üçüncü telifini 1541'de, son telifini ise 1547'de yaptığı söylenebilir. Edebî ve resmî güzel bir üslûpla kaleme alınan Süleymannâme çağdaş tarih kaynaklarını tamamlar mahiyette olup Kanûnî devrinin 1520-1542 yılları arası olaylarının kronolojik tesbitinde ihmal edilmemesi gereken bir eserdir. Kanûnî'nin hocası Hayreddin Efendi'ye intisabından dolayı sarayla ilgili hadiseler diğer çağdaş kaynaklara göre oldukça geniş bir şekilde ele alınmış olmakla birlikte Bostan Çelebi'nin eseri daha sonraki tarihçiler tarafından kaynak olarak pek kullanılmamıştır. Süleymannâme'nin bilinen yazmalarından üçü yurt içinde (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3317; TSMK, Revan, nr. 1283; TTK Ktp., nr. 18), ikisi Viyana Millî Kütüphanesi'nde (nr. 998, 999), biri de Torino Millî Kütüphanesi'ndedir (nr. 103). Bu nüshaların içinde muhtevası en geniş olanı Viyana Millî Kütüphanesi'nde (nr. 998) kayıtlı nüshadır. 2. Hâşiye ʿalâ tefsîri sûreti'l-Enʿâm. Beyzâvî tefsirinden En'âm sûresine yaptığı bu hâşiyenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma nüshaları mevcuttur (Reîsülküttâb, nr. 68; Süleymaniye, nr. 171; Dârülmesnevi, nr. 59; Yozgat, nr. 48). Kaynaklarda adı geçen Hâşiyetü Sadrişşerîʿa adlı eseri Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd'un kendi adıyla şöhret bulan Şerhu'l-Vikāye'sinin, Hâşiyetü'l-Îzâh ve'l-Islâh, ise Kemalpaşazâde'nin Islâhu'l-Vikāye adlı eserine yine kendisinin Îzâhu'l-Islâh, adıyla yaptığı şerhin hâşiyesi olmalıdır (bk. Özel, s. 78, 108, 112). Bostan Çelebi'nin kimyaya dair Necâtü'l-ahbâb ve tuhfetü zevi'l-elbâb adlı bir eseriyle Risâletü'l-Kazâʾ ve'l-kader, Risâle fi'l-Cüzʾi'llezî lâ yetecezzef adlı risâleleri olduğu da kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 3, 370; Âlî, Künhü'l-ahbâr, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 598, vr. 258b; Selânikî, Târih, s. 254; Hasan Beyzâde, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed.Fak. Ktp., II, 66, 89; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 129-132, 323, 327, 411-412, 507; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 456-457; Keşfü'z-zunûn, I, 191; Kâtib Çelebi, Fezleke, İstanbul 1286, I, 4; Nişancızâde Mehmed b. Ahmed, Mir'âtü'l-kâinât, İstanbul 1290, II, 509; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 447-448; Şehrîzâde Mehmed Said, Zübdetü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2548, vr. 235[a]; Hammer (Atâ Bey), V, 3; Sicill-i Osmânî, IV, 376; Osmanlı Müellifleri, I, 253; Babinger (Üçok), s. 92-93; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 391, 496-497; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 78, 108, 112; Hüseyin Gazi Yurdaydın, "Bostan'ın Süleymannâmesi" (Ferdî'ye Atfedilen Eser), TTK Belleten, XIX/74 (1955), s. 137-202.

Nezihi Aykut

BOSTANCI

Osmanlı Devleti saray teşkilâtının bîrun kısmından bir kuruluş.

Tesis tarihi kesin olarak tesbit edilememekle birlikte I. Murad devrine kadar çıkar. Bostancı Ocağı'nın efradı devşirme oğlanlarının güçlü ve gösterişli olanlarından

seçilerek sağlanır, özellikle Bosnalı Poturoğulları'nın çocukları tercih edilirdi. Topkapı Sarayı'nın dış hizmetlilerinden olan bostancıların başlıca görevleri saraya ait bağ ve bahçelerle padişaha mahsus kayıklarda çalışmaktı. Ancak bunlar saraya ait her işte kullanılabilirlerdi. Bostancıların saray içinde çalışanlarına "gılmânân-ı bağçe-i hâssa", dışarıda olup da saraya mahsus bağ ve bahçelerde hizmet edenlerine ise "gılmânân-ı bostâniyân" denilirdi. İstanbul dışında Edirne'de de bir bostancı ocağı vardı. Bursa, Gelibolu, hatta Amasya gibi padişahlara mahsus bağ ve bostanların olduğu yerlerde de bostancılar bulunurdu.

Topkapı Sarayı bostancıları yirmi bölükten meydana geliyordu. Bu bölüklerin her birinde on dört ile kırk dokuz arasında nefer bulunurdu. XVI. yüzyıl sonlarında has bahçe neferlerinin mevcudu 645, öteki bostancıların sayısı ise 971 kişi kadardı. Bu rakamlar zamanla azalıp çoğalmıştır. Saray dışındaki bostancılar "usta" denilen reislerin nezaretinde yirmi, otuz, hatta 100'er kişilik cemaatler oluştururlardı. Bu ustalar aynı zamanda bulundukları yerin inzibat âmiri durumundaydılar.

Saray dışı bir hizmete çıkarılan bostancılar ya kapıkulu süvariliğine veya Tersane Ocağı'na verilirlerdi. Bu çıkışlarda kendilerine "silâh-bahâ" adıyla bir miktar para ile birer at ihsan edilirdi. Bostancılar gerektiğinde sefere de giderlerdi.

Bostancıların en büyük âmiri bostancıbaşıydı. Bostancıbaşı İstanbul'un başta Boğaziçi ve Adalar olmak üzere önemli bir kısmının asayişinden sorumluydu. Padişahın bindiği kayığın dümenini o tutar, görevli bostancılar kürek çekerdi. Önemli bir görevi de genellikle saray içinde olmak üzere

idam cezasına mahkûm kimselerin infazını yapmaktı. Hükümdardan sonra sarayda sakal bırakma hakkına sahip tek kişi bostancıbaşıydı. Bostancıbaşılarda Boğaziçi ile Haliç'te mevcut yalıların tamamını ihtiva eden defterler bulunurdu. Onun izni olmadan hiçbir yerde yalı yapılamazdı. Hep saraydan yetişen ve tayin edilen bostancıbaşılar dış hizmete genellikle sancak beyi olarak çıkarlar, bazan da ya kapıcıbaşı veya beylerbeyi olurlardı. Vezîriâzamlığa kadar yükselen bostancıbaşılar bile vardı.

Bostancı hasekilerinin mevcudu 300 kişiydi. Bunların altmış kadarı padişaha muhafızlık ederdi. Bostancılar kethüdâsı bostancıbaşının yardımcısıydı. XVII. yüzyıl başına kadar bu zat genellikle bostancıbaşılığa aday kişiydi. Ancak daha sonra bu makama haseki ağa tayin edilir olmuştur. Bostancıbaşının hükümet nezdinde temsilcisi bostancılar odabaşısı olup devamlı sadrazamlık sarayında bulunurdu. Hamlacılık Bostancı Ocağı'nın küçük bir rütbesi olup hamlacılar hassa kayıklarında hizmet ederlerdi. Bunların âmirine hamlacıbaşı denirdi.

Bostancılara her yıl birer kaput verilir, bostancı neferleri başlarına "barata" denilen bir serpuş giyerlerdi. Öteki Kapıkulu ocakları mensupları gibi bunlar da maaşlarını üç ayda bir alırlardı.

İkinci derecedeki Edirne Bostancı Ocağı İstanbul'dakinden tamamen ayrı ve idarece müstakildi. Mevcudu az olan bu ocak on bölük kadardı. Edirne bostancıları da oradaki has bahçelere bakarlar ve şehirde asayişi temin ederlerdi.

Öteki Kapıkulu ocaklarına göre padişaha karşı daha sadık ve güvenilir olan bostancılar 1703'teki hariç isyan hareketlerine pek karışmamışlardır. Bu sadakatlerinden dolayı I. Mahmud devrinde açılan mühendishâneye ilk öğrenciler bu ocaktan alınmış, aynı şekilde III. Selim'in kurduğu Nizâm-ı Cedîd de bu ocağa bağlanmıştır. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra İstanbul'un asayiş ve inzibatı yeni kurulan Asâkir-i Mansûre'ye havale edilince Bostancı Ocağı'nın varlığına gerek duyulmamış, aynı tarihte bu ocak da ilga edilmiştir. Ancak bu ilga keyfiyeti öteki ocaklarınki gibi değil, yapılan bazı ıslahatlar ve çıkartılan yeni bir kanunnâme ile ocağa yön verilmek şeklinde olmuştur. Bir kısım bostancılardan kurulan tâlimli hassa askerleri daha sonraki Hassa Ordusu'nun ve bugünkü Birinci Ordu'nun

temelini teşkil etmiştir. Edirne'deki ocak ise tamamen lağvedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Emirnâme Mecmuası, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3360; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. 7-8; Rycaut, s. 41; J. Thevenot, Travels into the Levant, London 1687, s. 25; d'Ohsson, Tableau général, III, 287-288; Eyyûbî Efendi Kānunnâmesi, İÜ Ktp., TY, nr. 734, vr. 3b; Subhi, Târih, s. 127; Esad Efendi, Teşrifât-ı Kadîme, İstanbul 1979, s. 60; Lutfî, Târih, I, 200; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, I, 146; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 916-920; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 18; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 466-467, 478-480; a.mlf., "Bostancı", İA, II, 736-738; Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Devrinde İstanbul Bahçeleri", VD, IV (1958), s. 152; Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", TD, sy. 33 (1983), s. 43; a.mlf., "Hassa Ordusunun Temeli: Mu'allem Bostaniyân-ı Hâssa Ocağı, Kuruluşu ve Teşkilâtı", a.e., sy. 34 (1984), s. 351.

Abdülkadir Özcan

BOSTANCIBAŞI

(bk. BOSTANCI).

BOSTANCIBAŞI KÖPRÜSÜ

İstanbul Bostancı'da XVI. yüzyıla ait köprü.

Bostancı deresi Osmanlı idaresi sırasında şehrin sınırını teşkil ediyor, Anadolu'ya uzanan en önemli sefer ve kervan yolu bu noktadan başlıyordu. Devletin başşehrinin giriş çıkışları bostancıbaşının kontrolünde olduğundan burada bir de bostancı derbendi (karakol) kurulmuştu. XIX. yüzyılın ortalarına kadar Anadolu'dan İstanbul'a gelenler incelemeden geçirilir ve şehre girecek olanlarda "mürur tezkiresi" aranırdı. Böyle kontrol merkezleri Küçükçekmece Köprüsü ile Göksu deresinin başında da vardı. Bostancıbaşı Köprüsü'nün yanına bir karakolhâneden başka bir çeşme ile bir de namazgâh yapılmış ve bunları gölgelemeleri için sonradan her biri birer ulu ağaç olan fidanlar dikilmişti. Çeşmenin kitâbesinde köprünün adı Cisr-i Derbend olarak geçmektedir. Eski Şam-Bağdat yolu üzerinde önemli bir menzil yeri olan Bostancıbaşı Köprüsü'nün çevresi de sefer sırasında ikmal malzemesinin toplandığı

bir yerdi. 1730 tarihlerine ait bir belge, köprübaşındaki araziden nelerin ne miktarda toplandığını gösterir.

Silâhtar Fındıklılı Mehmed Ağa'nın bildirdiğine göre 1121 yılı Cemâziyelâhirinde (Ağustos 1709) vuku bulan şiddetli bir fırtınada yağan yağmur ve dolu neticesinde taşan dere, köprünün yıkılmasına sebep olmuş, sonra sadrazamlığa yükselen Bostancı Hacı Halil Ağa yeniden ve daha güzel olarak yaptırmıştır.

Küçüklüğüne rağmen güzel yapısıyla dikkati çeken Bostancıbaşı Köprüsü, nedense bazı yabancı seyyahların yazdığı rehberlerde bir Roma eseri olarak gösterilmiştir. Halbuki böyle bir iddianın yanlışlığı ve köprünün temelinden itibaren bir Türk eseri olduğu mimarisinden açıkça bellidir. Mimarisi bakımından tam Türk klasik devri üslûbunda bir yapı olan köprünün ortasında kitâbe köşkü bulunmakla birlikte kitâbesi mevcut değildir. Kitâbenin çok önceleri bilinmeyen bir sebepten yerinden çıkarıldığı veya düşüp kaybolduğu anlaşılmaktadır. Hüseyin Ayvansarâyî'nin Mecmûa-i

Tevârîh adlı eserinde, “Bostancıbaşı Köprüsü kurb-i kartal, İhsan Ağa hayrâtıdır. Târîh-i köprü: Hayr-ı İhsân 930” (vr. 146ª) şeklinde kaydedilen bilgi, önceleri bir tarih kitâbesinin bulunduğunu ve yaptıranın da İhsan Ağa adında bir kişi olduğunu açık şekilde göstermektedir. 930 (1523-24) tarihi Kanûnî Sultan Süleyman’ın (1520-1566) saltanatının ilk yıllarına aittir. Buradan, halk arasında dolaşan, köprünün Mimar Sinan tarafından yapıldığı yolundaki söylentinin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Ayvansarâyî’nin bu açık notu karşısında köprünün III. Murad (1574-1595) ve III. Mehmed (1595-1603) devirleri bostancıbaşılarından Ferhat Ağa tarafından yaptırıldığı yolundaki bilgiyi de şüphe ile karşılamak gerekir.

Bostancıbaşı Köprüsü, âbidevî Türk köprü mimarisinin İstanbul içindeki tek örneğidir. Tamamen kesme taştan inşa edilen üç gözlü köprünün ortası yüksektir ve bu kısmın menba tarafında mihrap biçiminde kitâbe köşkü bulunur. Dışarıdaki konsollara oturan köşkün kitâbe yeri boşluğunun üstü, son tamirde kötü bir biçimde yapılan tomurcuklu bir taçla süslenmiştir. İki başında, tepelerinde kavuk biçiminde birer topuz bulunan ikişerden dört baba vardır (biri şimdi noksandır). Köprünün iki yanında 50 cm. yüksekliğinde taştan korkuluklar bulunur. 37,50 m. uzunluğunda ve 6 m. genişliğinde olan köprünün orta göz açıklığı 6,40 m., yan gözlerinin açıklığı ise 4 metredir. Bunların her üçü de sivri kemerli olup orta gözün iki yanında mahmuzlar (sel yaran) vardır. Mahmuzlardan menba tarafındakiler üçgen, mansap tarafındakiler beşgen şeklindedir.

Bütün Osmanlı devri boyunca Anadolu üzerinden doğuya veya güneydoğuya giden kervanlarla orduların üzerinden geçtiği bu tarihî köprü, Evliya Çelebi’nin yazdığına göre 1651’de kanlı bir olaya sahne olmuştur. Melek Ahmed Paşa’nın sadâreti sırasında Anadolu’da ayaklanan Celâlîler Kara Abdullah Paşa tarafından mağlûp edilip esir alınanlar İstanbul’a getirilirken tam Bostancıbaşı Köprüsü’nün önünde sadrazamdan, ele geçirilen âsilerin derhal idam edilmesi için emir gelmiştir. Fakat Abdullah Paşa’nın adamları âsilerin canlarının bağışlanmasını rica ederek, “Bir alay maldan, rızıktan ve ırzdan ayrılmış garîbü’d-diyâr, bî-dâr mahlûk-ı Hudâ’yı kırdırmayız, der-i devlete götürürüz; ümîddir ki her biri birer takrîb ile halâs ola” demişler ve bunun üzerine esirlerden bazıları çevredeki bostanlar içine saklanmış, birçoğu da kıyafetleri değiştirilerek serbest bırakılmışlardır. Bu arada Evliya Çelebi de serdara rica ederek altı kişiyi âzat ettirmiştir. Fakat

ayaklanmanın elebaşılarından Dasnik Emirze (Mirza) ile Hanîfî Halife ve kırk kadar adamları köprünün yanında idam edilerek başları İstanbul'a götürülmüş, gövdeleri ise köprübaşında gömülmüştür. 1950'lere doğru yaptığımız araştırmada, Bostancıbaşı Köprüsü'nün Anadolu tarafındaki ucunda birkaç mezar taşı bulunduğunu, fakat kasaplar çarşısı yapılırken bu taşların sökülerek buradan götürüldüğünü öğrendik; yalnız dükkânlardan birinin bodrumunda yuvarlak büyük bir mezar taşının durduğunu tesbit ettik. Üzerinde yazı bulunmayan bu taşın belki de sadece bir ayak taşı olduğu düşünülebilir; ancak yine de bunun Evliya Çelebi'nin bahsettiği köprübaşına gömülen âsilere ait olduğu kesindir.

Eskiden beri İstanbul'un belediye sınırı tam bu köprünün ortasından geçer. Motorlu vasıtaların çoğalması ile bu tarihî köprüde tahripler başlamış, kamyonların çarpması sonucu önce iki uçtaki babalar devrilmiş, arkasından 1970'e doğru da yine bir kamyon tarafından kitâbe köşkü ile bitişiğindeki korkuluklar bütünüyle yıkılmıştır. Daha sonra korkuluklar ve kitâbe köşkü aslına tamamen uygun biçimde olmasa da yeniden yapılmıştır (1976). Fakat bu değerli eser 1987'den itibaren de önce birkaç dükkâna yer açmak bahanesiyle, sonra da arazi kazanmak için yan gözleri tamamen kapatılıp önleri toprakla doldurularak âdeta görünmez duruma sokulmuştur. Çok yakın zamana kadar hiç bozulmaksızın bütün elemanları ile tamam bir halde gelebilen bu güzel eserin günümüzde bu şekilde tahrip edilmesi esef vericidir.

Köprünün Kadıköy tarafındaki ucunda Bostancı polis merkezi olarak kullanılan eski Bostancıbaşı Derbendi 1980'li

yıllarda yıkılıp ortadan kaldırılmıştır. Deniz tarafında bulunan namazgâhın kıble taşı da yine arazi kazanmak için kırk yıldır durduğu son yerinden sökülüp geriye alınmıştır. 1247 (1831-32) tarihli uzun bir kitâbesi olan eski çeşmenin yerine Şam Kapı Kethüdâsı Şeref Efendi tarafından yaptırılan yeni menzil çeşmesinin hayvanlara mahsus yalakları ortadan kaldırılmış, 1983'te de burada büyük bir göbek yapılarak çeşme ve namazgâh taşı bunun ortasına konulmuştur. Ancak 1988 yazında bunlar yeniden sökülmüşler ve çeşme, yüzü denize dönük olarak göze hoş görünmeyen bir biçimde yerleştirilmiş, 1938'den beri en azından beş altı defa yeri

değiştirilen namazgâh taşı ise ilerideki bir ağacın dibine atılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 276-277; a.e. (haz. Mustafa Nihat Özön), Ankara, ts., s. 124-125; a.e. (haz. Zuhuri Danışman), Ankara 1970, V, s. 161-163; Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh, s. 426; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 134-135, lv. XCV-XCVI, nr. 80/1-2; Semavi Eyice, "İstanbul Şam-Bağdat Yolu Üzerindeki Mîmarî Eserler I. Üsküdar-Bostancıbaşı Güzergâhı", TD, XIII (1958), s. 81-110.

Semavi Eyice

BOSTANZÂDE MEHMED EFENDİ

(ö. 1006/1598)

Osmanlı şeyhülislâmı.

942'de (1535-36) doğdu. Kanûnî devri âlimlerinden Tireli Kazasker Bostan Mustafa Efendi'nin oğludur. Arapzâde Efendi, Kadızâde Efendi ve Gül Hoca Çelebi gibi devrinin bilginlerinden ders gördükten sonra 1556'da mülâzım oldu. Ardından 40 akçe ile Eski İbrâhim Paşa Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Daha sonra çeşitli medreselerde, bu arada Sahn-ı Semân, Yavuz Sultan Selim, Süleymaniye ve Edirne Selimiye medreselerinde müderrislik yaptı. 1573 yılında Şam, 1575'te Bursa, kısa bir süre sonra Edirne, 1576'da İstanbul kadılığına tayin edildi. 1577'de Anadolu, 1580'de Rumeli kazaskeri oldu. Kısa bir mâzuliyetten sonra 1583'te Kahire kadılığına getirildi.

1587'de ikinci defa Rumeli kazaskerliğine tayin edildikten sonra Şeyhülislâm Müeyyedzâde Abdülkadir Efendi'nin, paranın değerinin düşürülmesiyle çıkan ve tarihlerde Beylerbeyi Vak'ası olarak geçen olaylar sebebiyle azledilmesi üzerine 3 Nisan 1589'da şeyhülislâm oldu. Ancak üç yıl sonra azledildi. Kaynaklarda azil sebebi olarak Anadolu kazaskeri ve devrin tanınmış şairi Bâkî ile aralarında çıkan bir tartışma gösterilir. Kaynaklarda belirtildiğine göre Bostanzâde, kardeşi İstanbul Kadısı Mustafa Efendi'yi Anadolu kazaskerliğine getirmek için Bâkî aleyhinde bazı kadılara şikâyetler yaptırır. Bâkî de bir divan toplantısında şeyhülislâmı tertipçilik ve insafsızlıkla suçlar. Bu konuşmadan haberdar olan Bostanzâde, Bâkî'nin bazı beyitlerinin küfrü mûcip olduğunu, azledilmediği takdirde kendisinin şeyhülislâmlığı bırakıp başka ülkeye gideceğini söyler. Bu durumdan rahatsız olan III. Murad Bostanzâde'yi ve kardeşini azlederek şeyhülislâmlığa Bayramzâde Zekeriyyâ Efendi'yi getirir.

Azil sebepleri arasında, vakfiyesi gereği İstanbul Sultan Bayezid Medresesi'nde şeyhülislâmların ders vermeleri âdet olduğu halde

Bostanzâde'nin bunu uzun süre ihmal edip derse gitmemesi de gösterilmektedir. Bostanzâde azledildikten hemen sonra aynı yıl içinde üçüncü defa Rumeli kazaskerliğine getirilmiş, 11 Temmuz 1593'te de Zekeriyyâ Efendi'nin vefatı üzerine yeniden şeyhülislâm olmuştur. Bu ikinci şeyhülislâmlığı vefatına kadar yaklaşık beş yıl sürmüştür. Böylece toplam olarak şeyhülislâmlıkta kaldığı süre yedi yıl, dokuz ay, yirmi sekiz gün tutmaktadır. 24 Şâban 1006'da (1 Nisan 1598) vefat eden Bostanzâde Şehzade Camii avlusunun caddeye bakan tarafına defnedilmiştir.

Osmanlı Devleti'nde azledildikten sonra ikinci defa şeyhülislâmlığa getirilen ilk kişi Bostanzâde Mehmed Efendi'dir. Mübârek gecelerde minarelerde kandil yakılması âdeti onun zamanında çıkmış, şeyhülislâmlara düzenli olarak ve muayyen miktarda arpalık* verilmesi de yine ilk defa onun şeyhülislâmlığı döneminde gerçekleşmiştir. Bostanzâde III. Mehmed'in takdirini kazanmış, bunun sonucu olarak kendisine otuz mülâzemet* kontenjanı tanınmış, daha sonra şeyhülislâmlar için bu uygulama âdet olmuştur.

Devrinin siyasî olayları ile de yakından ilgilenen Bostanzâde Mehmed Efendi, başta Hoca Sâdeddin Efendi olmak üzere birçok tanınmış şahsiyetle ihtilâfa düşmüş bir kimsedir. Nitekim III. Murad'ın cenaze namazını kıldırmak için Sâdeddin Efendi vezîrâzamdan izin almış, ancak geç kaldığından cenaze namazı Bostanzâde tarafından kıldırılmıştır. Sâdeddin Efendi ve oğulları namazın tekrar kılınması için uğraşmışlarsa da mesele yatıştırılmıştır.

Türkçe ve Arapça şiirler yazan Bostanzâde'nin Kanûnî için yazdığı mersiye çok beğenilmiştir. İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i Yenâbiu'l-yakın fî İhyâi ulûmi'd-dîn adıyla tercüme etmiş (Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 2574), Mülteka'l-ebhur'u da şerhetmiştir. Ayrıca Koca Mustafa Paşa (Samatya) Hacıkadın caddesinde bugün mevcut olmayan bir de mescid yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), bk. İndeks; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 410-413; Solakzâde, Târih, s. 620-621; Naîmâ, Târih, I, 142-144; Hammer (Atâ Bey), VII, 154, 163-164; Devhatü'l-meşâyih, s. 23-24; Sicill-i Osmânî, IV, 133; Osmanlı Müellifleri, I, 256; İlmiyye Salnâmesi, s. 410-411; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 455-456; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 47, 178, 192, 195, 196; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 37; B. Lewis, "Bostanzāde", EI² (İng.), I, 1279; TDEA, I, 458-459.

Mehmet İpşirli

BOSTANZÂDE YAHYÂ EFENDİ

(ö. 1049/1639)

Anadolu ve Rumeli kazaskerliği yapan Osmanlı âlim ve müellifi.

Aslen Tireli olup XVI ve XVII. yüzyıllarda önemli âlimlerin yetiştiği Bostanzâdeler ailesinden Bostanzâde Mustafa'nın torunu ve Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi'nin oğludur. Doğum tarihi, gençlik ve öğrenim yılları hakkında bilgi bulunmamakta, sadece babasından öğrenim gördüğü ve ilmiye sınıfındaki görevinin ilk yıllarını onun yanında geçirdiği bilinmektedir.

1003 (1594) yılından itibaren Üsküdar Mihrimah Sultan, Sahn-ı Semân, Üsküdar Vâlide Atik ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yaptı. 1601-1614 yılları arasında Halep, Galata, Bursa, Edirne ve İstanbul kadılığı görevlerinde bulundu. Gül-i Sadberg adlı eserinin sonunda (vr. 161[a]) bu kitabı 1030'da (1621) tamamladığını ve o sırada İstanbul kadılığından ayrılmış olduğunu ifade etmektedir. Vekāyiu'l-fuzalâ'da ise (I, 46) İstanbul kadılığından 1023'te (1614) azledildiği bildirilmektedir. Bu durumda Bostanzâde'nin 1614'ten 1622'ye kadar herhangi bir resmî görev almadığı anlaşılmaktadır. Aralık 1622'de kardeşi Mehmed Efendi'nin yerine Anadolu kazaskerliğine getirildiyse de on bir ay sonra azledildi. 1629'da tayin edildiği Rumeli kazaskerliği görevinde ancak on ay kalabildi. Ayrıca İstanbul kadılığından azledilmesinden sonra Rodoscuk (Tekirdağ) kazası, Anadolu kazaskerliğinden ayrıldıktan sonra da Uzuncaova kazası arpalık olarak kendisine tahsis edilmiştir. 26 Rebîülevvel 1049'da (27 Temmuz 1639) vefat eden Bostanzâde Yahyâ Efendi, Şehzade Camii hazîresinde, babasının kabri yanına defnedildi.

Eserleri. 1. Gül-i Sadberg. Hz. Peygamber'in 100 mûcizesini konu edinen geniş ölçüde manzum Türkçe bir eserdir. Kitapta bir giriş ile münâcât, na't ve dönemin padişahı II. Osman'a bir kasideden sonra Hz. Peygamber'in cismanî mi'racının imkânı ve mahiyeti, Kur'an'ın i'câzı konuları üzerinde durulur. Daha sonra eserin asıl konusunu teşkil eden 100 mûcize geniş bir

şekilde ele alınır. Kitabın başında (vr. 5ª) hem müellifin (Yahyâ b. Bostân) hem de eserin adı (Gül-i Sadberg) kaydedilmiş, sonunda da (vr. 161ª) yine müellifin adı verilmiş ve eserin 5 Zilhicce 1030'da (21 Ekim 1621) tamamlandığı belirtilmiştir. Gül-i Sadberg'in iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 3386, 3390) bir nüshası da Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde (nr. 842) kayıtlı olup bunlardan ilkinin müellif hattı olduğu eserin sonundaki kayıttan anlaşılmaktadır. 2. Mir'âtü'l-ahlâk. Türkçe didaktik bir ahlâk kitabıdır. Eser bir giriş ve dönemin padişahı I. Ahmed'e bir methiyeden sonra (vr. 4ª-6ª) tamamı ahlâkî faziletlere dair yirmi dört babdan (vr. 6ª-219b) oluşur. Başlıca konuları ibadet, sabır ve şükür, şecaat, dikkat (teyakkuz) ve zekâ (fıtnat), ciddiyet, cehd, iyilikler ve erdemler (mehâsin ve mehâmid), kazâya rızâ, vefâ, sır saklama, cömertlik (sehâ), af, iffet, tevazu ve hayâ, emanet ve sadakat, rıfk ve şefkat, âlicenaplık, müşavere, hilim, gayret (gayreti dîniyye ve gayreti dünyeviyye), firâset, fırsatları değerlendirme, temkin (hazm), iyilerle dostluk kurma (sohbeti ahyâr), hakları gözetip kollama (riâyet-i hukuk) gibi faziletler ve hükümdarlık, emirlik, vezirlik, valilik gibi resmî görevlerin gerektirdiği yükümlülüklerdir. Eser "Nasihat" başlığını taşıyan uzun bir hâtime ile (vr. 219b-243b) son bulur. Konular işlenirken "husûsan mülûk ve selâtîne müstahsendir" gibi ifadelerle söz, başta padişah olmak üzere çeşitli kademelerdeki yöneticilere getirilerek bunların söz konusu faziletleri kazanmalarının gerekliliği üzerinde durulur. Bu arada müellif yer yer daha önceki padişahların ahlâkî ve siyasî üstünlüklerine ilişkin bilgiler vererek kendi dönemindeki idarecileri dolaylı olarak yerer. Hatta bazan açık tenkitlerde bulunduğu da görülür (meselâ bk. vr. 105ª). Ahlâk alanında felsefî ve teorik tahliller yerine pratiğe ağırlık veren eserde ahlâkî faziletler âyet ve hadislerle örneklendirilmiştir. Ayrıca Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere ahlâk ve hikemiyatla ilgili manzumeler, peygamber kıssaları ve İslâm tarihinden alınmış örnek ahlâkî motiflerle eserin muhtevası zenginleştirilmiştir. Bu arada Eflâtun, İbn Sînâ ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî gibi ahlâk filozofu ve bilginlerinden yapılan nakiller hem müellifin geniş bilgi ve kültürünü göstermekte, hem de etki açısından esere büyük bir güç kazandırmaktadır. Mir'âtü'l-ahlâk, XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunun ahlâkî yapısını ve o dönem münevverlerinin ideal ahlâk görüşlerini yansıtması bakımından da büyük değer taşır. Eserin tesbit edilebilen tek yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 3537) kayıtlı olup varak 242b'de nüshanın müellif hattı olduğu ve 10 Ramazan 1022'de

(24 Ekim 1613) tamamlandığı belirtilmektedir. 3. Tuhfetü'l-ahbâb (Târîh-i Sâf). On beş hânedan içinde çoğu Türk olmak üzere 300'e yakın müslüman hükümdarın tanıtıldığı Türkçe kısa bir tarihtir. Eser günümüzde basılmış haliyle (İstanbul 1287) tanınmakta olup bu baskıya esas olan yazma nüsha veya nüshalar henüz bulunmuş değildir. Bu baskının üzerinde eserin adı Târîh-i Sâf şeklinde kaydedilmiştir. Ancak müellif metin içinde (s. 6) esere Tuhfetü'l-ahbâb adını verdiğini belirtmektedir. Eserin matbu nüshasında yazar adı verilmemiştir. eş-Şekāʾiku'n-nuʿmâniyye'nin zeyilleriyle Sicill-i Osmânî gibi eski kaynaklarda da Tuhfetü'l-ahbâb'ın Bostanzâde'ye ait olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bursalı Mehmed Tâhir Osmanlı Müellifleri'nde (I, 347) eseri Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi'ye nisbet etmiştir. Enver Koray'ın Türkiye Tarih Yayınları Bibliyografyası 1729-1955 (I, 6) ve İsmail Hâmi Danişmend'in İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi (III, 59) gibi son dönemde yazılmış eserlerde de aynı yanlış bilgi tekrarlanmıştır.

Ancak önce Hüseyin Gazi Yurdaydın TTK Belleten'deki "Bostan'ın Süleymannâmesi" başlıklı makalesinde (s. 187) eserin müellifinin "Bostan'ın (Bostan Mustafa) torunu" olduğunu belirtmiş, daha sonra Tuhfetü'l-ahbâb'ı Duru Tarih adıyla sadeleştirerek yayımlayan Necdet Sakaoğlu eserin müellifinin Bostanzâde Yahyâ Efendi olduğunu metin içindeki açık ifadelere dayanarak ispatlamıştır (bk. Târîh-i Sâf, s. 18, 50, 74, 82 vd.). Tuhfetü'l-ahbâb'da hânedanların ve hükümdarların tanıtılmasında kronolojik sıra gözetilmemiştir. Üç bölümden (bab) oluşan eserin "Der Şemâil-i Âl-i Osmân" başlığını taşıyan birinci bölümünde o güne kadarki on dört Osmanlı hükümdarı, "Ahvâl-i Hulefâ-yi Abbâsiyye" başlıklı ikinci bölümde Abbâsî halifeleri tanıtılmıştır. Üç fasıldan oluşan üçüncü bölümün ilk faslı "Benî Ümeyye'den Padişah Olanlar Beyânındadır" adını taşımaktadır. İkinci fasılda Saffâriyye, Sâmânoğulları, Fâtımîler, Büveyhîler, Gazneliler, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Hârizm Devleti, Cengiz hânedanı, Atabegler, Eyyûbîler ve Memlükler tanıtılır. "Netîce-i Kitâb-ı Tuhfetü'l-ahbâb" başlıklı üçüncü fasıl ise bir sonsözle meşhur devlet adamlarına dair sekiz tarihî hikâyeyi kapsar. Titiz ve geniş bir araştırma mahsulü olan Tuhfetü'l-ahbâb'da tarihî olaylar ve kişiler hakkında nâdiren yanlış bilgiye rastlanır. Eserde her konuya önemine uygun genişlikte yer verilmiştir. Tarihî bilgiler yanında hükümdarların dinî, ahlâkî, siyasî, edebî, hatta fizikî özellikleri de tanıtılmış, bu arada âyet, hadis,

hikâye ve şiirlere de yer verilmiştir. Müellif gerek önsözde gerekse sonuç kısmında bu eseri yazmaktaki gayesinin, bir yandan Osmanlı hükümdarlarının din ve devlet politikaları bakımından öteki müslüman hükümdarlardan daha üstün olduklarını ispatlamak, öte yandan padişahlara dünya saltanatının geçiciliğini, padişahlığın ağır sorumluluklarını hatırlatarak onlara adalet ve hakkaniyetten ayrılmamalarını öğütlemek olduğunu belirtmiştir. 4. Fî Beyâni Vakʿai Sultan Osman. II. Osman'ın (Genç Osman) yeniçeriler tarafından öldürülmesini, olayın askerî ve siyasî sebeplerini, gelişmesini ve sonuçlarını anlatan Türkçe bir eser olup müellifin ifadesine göre bizzat kendisinin müşahede ettiği, kısmen de güvendiği kaynaklardan sağladığı bilgilere dayanılarak telif edilmiştir. Eserde genç ve "temiz kalpli" padişahın yanlış tasarrufları; bu tasarruflarda rolü olan, özellikle padişahı askerî ve siyasî şartların elverişli olmadığı bir dönemde sözde hac yolculuğuna, gerçekte Suriye ve Mısır yönünde sefere ikna eden Hasan Efendi (padişahın hocası), kızlar ağası Süleyman Ağa gibi ehliyetsiz ve kötü niyetli kişilerin entrikaları; başta Şeyhülislâm Esad Efendi ve Aziz Mahmud Hüdâyî olmak üzere "ulemâ ve meşâyih ve sulehâ"nın padişahı seferden vazgeçirme yönündeki sonuçsuz gayretleri hakkında bilgi verilir. Ayrıca olayların anlatıldığı ve kişilerin tanıtıldığı ifadeler arasına serpiştirilen âyetler, hadisler, manzumeler vb. ibretli sözlerle eser fikrî ve edebî bakımdan da zenginleştirilmiştir. Eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Revan, nr. 1305, 66 varak) bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Bostanzâde Yahyâ Efendi, Tuhfetü'l-ahbâb: Târîh-i Sâf: Duru Tarih (s.nşr. Necdet Sakaoğlu), İstanbul 1978, nâşirin önsözü, s. 5-14; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 45-46; Uşşâkîzâde İbrâhim Efendi, Zeyl-i Şekāik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 41-42; Sicill-i Osmânî, IV, 636; Osmanlı Müellifleri, I, 257, 347; Danişmend, Kronoloji, III, 59; Enver Koray, Türkiye Tarih Yayınları Bibliyografyası 1729-1955, İstanbul 1959, I, 6; H. Gazi Yurdaydın, "Bostan'ın Süleymannâmesi", TTK Belleten, XIX/74 (1955), s. 187.

Mustafa Çağrıcı

BOŞAMA

(bk. TALAK).

BOTANİK

(bk. İLM-i NEBÂT).

BOUYGES, Maurice

(ö. 1878-1951)

Fransız şarkiyatçısı, İslâm felsefesi klasikleri nâşiri.

12 Kasım 1878’de Fransa’nın Aurillac şehrinde doğdu. Aurillac’taki papaz okulunda ve Saint Flour’daki ilâhiyat lisesinde okudu; aynı yerdeki dinî bir yüksek okulda klasik felsefe tahsil etti. 1897’de Cizvit teşkilâtına kabul edildi. Daha sonra Lübnan’a giderek Gazîr’de bir yandan dinî öğrenimini sürdürürken bir yandan da Arapça öğrenmeye başladı. Buradaki tahsilini tamamladıktan sonra Arapça’nın yanında İbrânîce ve Süryânîce’yi öğrenmek için sıkı bir çalışmaya girdiyse de sağlığının bozulması üzerine bu çalışmaya ara vermek zorunda kaldı. Bu sırada Beyrut’taki Cizvit Papaz Koleji’nde yardımcı öğretmen olarak çalıştı. Sağlığı düzelince Gazîr’e dönerek Arapça öğrenimini sürdürdü. İki yıl sonra (Ekim 1904) Beyrut Saint Joseph Üniversitesi’ne bağlı Faculté Oriental’de öğrenime başladı. Dört yıl sonra burayı bitirdiğinde Arapça’nın yanı sıra İbrânîce ve Süryânîce’sini klasik kaynakları okuyup anlayacak seviyede geliştirmiş, biraz da Akkadca öğrenmişti. Mezun olduğu yıl, yanlışlıkla İbn Kuteybe’ye nisbet edilen Kitâbü’n-Neʿam’ı tahkik ederek Mélanges de la Faculté Orientale’de yayımladı (Beyrut 1908, III/1, s. 1-144).

Maurice Bouyges 1908’de Manş’ta bir Fransız adası olan Jersey’e giderek orada ilmî ve felsefî çalışmaları yanında başlıca Batı dilleriyle ilgili bilgilerini ilerletti. Dikkate değer bir ilâhiyatçı olan Marcel Chossat’ın teşvikiyle oryantalizm çalışmaları yapmaya karar verdi (1913). Ancak I. Dünya Savaşı’nda cepheye gönderilmesi yüzünden hazırlık çalışmaları yarıda kaldı. Savaştan döndükten sonra Beyrut’a gitti ve Saint Joseph Üniversitesi’nde öğretim üyeliğine tayin edildi (Ağustos 1920). Üniversitenin yayın organı olan Mélanges de l’Université Saint Joseph’in yönetimini üstlendi. Bu arada başlatmayı düşündüğü Bibliotheca Arabica Scholasticorum (BAS) adlı yayın programına hazırlık olmak üzere yoğun bir çalışmaya koyuldu. Bu maksatla Berlin, Leiden, Londra, Paris, Madrid, Fas, Roma, Kahire ve İstanbul kütüphanelerinde araştırmalar yaptı.

Topladığı bibliyografik bilgileri çeşitli tarihlerde Mélanges de l'Université Saint Joseph ve Archives de Philosophie'de yayımladı (bk. Henri Fleisch, s. 291, 296-297).

Bouyges, 1928'de Oxford'da düzenlenen XVII. Oryantalistler Kongresi'ne sunduğu bir tebliğle, 1927'de Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'sini neşrederek fiilen başlattığı Bibliotheca Arabia Scholasticorum planını tanıttı. Sekizinci seksiyonda görüşülen plan 1 Ekim 1928'de bütün üyelerin hazır bulunduğu toplantıda kabul edildi. Üç ayrı seride eserler neşretmeyi öngören plana göre birinci seride, Ortaçağ'da Trente Konsili'nden önceki dönemde Latince'ye çevrilmiş olan Arapça felsefî eserlerin Arapça metinleri tahkikli bir şekilde neşredilecek, ikinci seride bu eserlerin Ortaçağ'daki Latince tercümelerinin tahkikli neşri yapılacak, üçüncü seride ise Arapça felsefî klasikler yeniden tercüme edilerek metinleriyle birlikte yayımlanacaktı. Maurice Bouyges, yirmi cilt kadar olacağını düşündüğü birinci seride ilk sırayı Gazzâlî'nin Makāsıdü'l-felâsife'sine ayırdıysa da bu eserin neşrini daha sonraya bıraktı. Bu serinin iki numaralı kitabı Tehâfütü'l-felâsife

oldu (Beyrut 1927). Bunu İbn Rüşd'ün Tehâfütü't-Tehâfüt (Beyrut 1930) ve Telhîsu Kitâbi'l-Makūlât'ı (Beyrut 1932), Fârâbî'nin Risâle fi'l-ʿakl'ı (1938) takip etti. Bouyges'un üzerinde çalışmaya 1932'de başladığı, Bibliotheca Arabia Scholasticorum programı içinde yayımlanan eserlerin en geniş kapsamlısı ve mükemmel bir tahkik ürünü olan İbn Rüşd'ün Tefsîru Mâ baʿde't-tabîʿa'sı ("Grand Commentaire" de la métaphysique) dört cilt halinde basıldı. Asıl metnin I. cildi 1938, II. cildi 1942, III. cildi 1948 yıllarında Beyrut'ta yayımlandı. Tanıtma (Notice) cildi ise onun ölümünden (22 Ocak 1951) sonra yayımlanabilmiştir (Beyrut 1954, 1973).

Maurice Bouyges'un tek başına gerçekleştirdiği bu neşirler mükemmel tahkik sistemi, ilmî araştırma mahsulü olan giriş kısımları, çeşitli ve çok ayrıntılı indeksleri, açıklayıcı notları, basımdaki itinası gibi özellikleri dolayısıyla bütün bilim adamlarının takdirini kazanmış, örnek neşirler olarak gösterilmiştir. Editör bu neşirlerinde kısa bir sunuştan sonra eserin tanıtıldığı bölümde kitabın yazarı, muhtevası, yazıldığı tarih, yazma nüshaları, İbrânîce ve Latince tercümeleri, kitap hakkında yapılan yeni çalışmalar konusunda değerli ve güvenilir bilgiler yanında kendi neşrinin

planı, hazırlanışı, tahkik metodu, kullandığı yazmalar, faydalandığı Latince ve İbrânîce tercümeler ve neşrin diğer özellikleri hakkında bilgi verir. Her cildin sonunda özel isimler, kitap isimleri, temel ve problematik terimler, teknik terimler, özel sözlük ve diğer özellikleri ihtiva eden titizlikle hazırlanmış indeksler bulunur.

Bouyges her şeyden önce birinci sınıf bir metin tahkikçisi ve nâşirdir. Yayımladığı eserler, özellikle de Tefsîru Mâ baᶜde't-tabîᶜa onun İslâm felsefesi konusundaki geniş bilgisini telif yoluyla değerlendirmesine imkân vermedi. Ancak çoğu Mélanges de l'Université Saint Joseph'te olmak üzere kırka yakın makale yazdı (bu makalelerin bir listesi için bk. Henri Fleische, s. 295-300). Bunlardan "Ibn Qoutayba n'est pas l'auteur du Kitâb an-na'am" başlıklı yazısında (MUSJ, s. 305-310) Kitâbü'n-Neᶜam'ın İbn Kuteybe'ye ait olmadığını ileri sürdü. Manchester'daki John Ryard Kitabevi'nin direktörüne yazdığı iki mektupta ve daha sonra Mélanges de l'Université Saint Joseph'teki bir yazısında Mingana tarafından tercüme ve neşredilen Kitâbü'd-Dîn ve'd-devle'nin Ali b. Rabben et-Taberî'ye aidiyetinin kesin olmadığını savundu. Bouyges'un dikkate değer bir eseri de ölümünden sonra Michel Allard tarafından tamamlanarak neşredilen (Beyrut 1959) Essai de Chronologie des Oeuvres de al-Ghazali adlı bibliyografik çalışmadır. Müellif eseri 1924'te tamamladığı halde her nedense yayımlamamıştı. Michel Allard, Gazzâlî hakkında 1924 sonrasında yapılmış olan çalışmaları da dikkate alarak eseri yeni bilgilerle geliştirdi. Müellife ait metinde 383 eser tanıtılırken M. Allard bunlara Geschichte der Arabischen Litteratur'den tesbit ettiği yirmi bir eser adı daha ekledi. Essai'de Gazzâlî'nin hayatı beş safhaya ayrılarak bu safhalarda yazdığı ve otantik olduğu kesin kabul edilen altmış dört eser kronolojik tertip içinde incelenir (s. 7-84). Ek kısımında ise (s. 85-170) 340 eser, otantikliğinin farklı derecelerde şüpheli olması, değişik kaynak veya nüshalarda farklı başlıklarda anılmaları, apokrif olduklarına kesin gözüyle bakılması gibi yönlerden tasnife tâbi tutulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Maurice Bouyges, Essai de Chronologie des Deuvres de al-Ghazali, Beyrut 1959, Michel Allard'ın önsözü, s. IX-XI; a.mlf., "Ibn Qoutayba n'est pas l'auteur du Kitab an-na'am", MUSJ, VII/8, Beyrut 1914-21, s. 305-310; a.mlf., "La Bibliotheca arabica Scholasticorum", Relations d'Orient, II, Beyrut 1929, s. 97-103; Brockelmann, GAL Suppl., I, 186; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikun, Kahire 1965, III, 1073-1075; L. Massignon, "Cronique et Documents", RMM, LIX (1925), s. 331-333; C. A. Nallino, "AverroèsTahafot at-tahafot. Texte arabe Ztabli par Maurice Bouyges", OM, XI/2 (1931), s. 114-116; Henri Fleisch, "Le Père Maurice Bouyges", MUSJ, XXIX/5, Beyrut 1951-52, s. 288-300.

Mustafa Çağrıcı

BOYALI MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

(bk. NİŞANCI MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ).

BOYALIKÖY KÜLLİYESİ

Anadolu'da Orta Asya Türk geleneklerini devam ettiren bir mimari eser.

Afyonkarahisar'dan Sincanlı ilçesine giden yol üstünde aynı adı taşıyan köyde bulunmaktadır. Külliye iki türbe ile bir hankah veya zâviyeden meydana gelmiştir. Köyün dışında bulunan külliyenin yapılış tarihi ve bânisi hakkında kesin bilgi yoktur. XVII. yüzyılda buradan geçen Evliya Çelebi "Karye-i Boyalu" dediği bu yere de uğramıştır. Onun verdiği bilgiden anlaşıldığına göre Alidağı eteğinde kurulmuş 100 hâneli bir müslüman köyü olan Boyalıköy Osman Paşazâde'nin zeâmetidir. Buradaki külliye, güzel bir bahçe ortasında kurulmuş bir tekke veya hankahtır. Merkezini, içinde Seyyid Kureyşî'nin yattığı kümbet-türbe teşkil eder. Boyalıköy Külliyesi Osmanlı devrinde bir ziyaretgâhtır ve XVII. yüzyıl içlerinde bu tekkenin hizmetini Bektaşî dervişleri görmektedir. Seyahatnâme'nin bazı yazma nüshalarında (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 1384 [B. 306], vr. 17) velînin adının Kureyşî olarak kaydedilmiş olmasına karşılık başka bir yazma nüshada (Bağdat Köşkü, nr. 1380 [B. 308], vr. 13) bu ad Kuretî, Kureytî veya Kurtebî okunacak şekilde yazılmıştır.

XVII. yüzyılda tekke hüviyetinde olan bu binanın tekkelerin öncüsü olan bir hankah olduğu açıkça bellidir. Kümbet-türbe Seyyid Kureyşî'nin kabrine tahsis edilerek esas bina buradan gelip geçenlerin, ziyarete gelenlerin ve aynı zamanda türbeye bakanların barınmaları için yani hankah olarak yapılmıştır. Sonraları, herhalde Osmanlı devri içlerinde, belki de XV. yüzyıldan itibaren burası bir Bektaşî tekkesi halini almış, halk arasında Boyalı Sultan Tekkesi olarak da tanınmıştır. Halbuki Evliya Çelebi Boyalı adının, Uşak halılarının ipliklerinin boyanmasında kullanılan bir kırmızı boyanın ham maddesinin bu köyden çıkarıldığı için verildiğini bildirir. Eski şer'iyye sicillerinden 1158 (1745) tarihli bir kayıtta ise Boyalıca adı geçmektedir.

Afyonkarahisar ve çevresine dair bütün yeni yayınlarda külliyenin kurucusu olarak Kureyş b. İlyâs b. Oğuz gösterilmekte ve bunu belirten bir mezar sandukası yazısının varlığı da bildirilmektedir. Bugün kümbet-türbenin

içinde böyle kitâbeli bir sanduka yoktur. Eskiden çini kaplı olduğu bazı kalıntılardan anlaşılan

sanduka çok harap bir haldedir. Afyon Müzesi'ndeki bir tescil defterinde ise 18 Ocak 1941'de yazılan bir kayıtta velînin adı Kureyş b. İlyâs b. Ayas olarak gösterilmiştir. Fakat müze müdürü olarak bu kaydı yazmış olan Süleyman Göncer kendisiyle görüşüldüğünde türbede bir kitâbe görmediğini bildirmiştir. Köylüler bir kitâbenin evvelce var olduğunu, fakat bunun sökülerek İstanbul'a götürüldüğünü söylemişlerdir. Kısacası türbede ne bir taş kitâbe ne de sanduka üzerinde bir çini kitâbe vardır. Külliyeye adını veren şahsın Afyon dışındaki Altıgöz Köprüsü'nün 606 (1209-10) tarihli kitâbesindeki Ebü'l-Vefâ İlyâs b. Oğuz ve Kütahya yakınındaki Karacaviran'da ribât-tekkenin 608 (1211-12) tarihli kitâbesindeki Kurşî b. İlyâs b. Oğuz ile aynı kişi olabileceğini iddia etmek mümkün değildir.

Boyalıköy Hankah-Tekkesi bilinmeyen bir tarihte harap bir duruma girmiş, belki de Kurtuluş Savaşı sırasında tahribe uğramıştır. 1968'deki ziyaretimizde çok harap ve bazı kısımları yıkılmış halde idi. Türbeler de aynı derecede harap ve bakımsızdı. Hatta hankahın tamamen yıktırılarak taşlarının bir okul inşaatında kullanılması düşünülmüştü. Şahsen yaptığımız bir başvuru üzerine Vakıflar İdaresi'nce 1970 yılında bazı çalışmalara girişilerek içindeki moloz temizlenmiş, yıkık kısımlar yeniden yapılmıştır.

Külliyenin etrafını evvelce bir duvarın çevirdiği anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiye göre o devirde güzel bir bahçe halinde olan bu sahada kırılmış ve devrilmiş durumda pek çok sayıda mezar taşı bulunmaktadır. Afyon müzesinde görülen, üstlerinde insan tasvirleri olan İslâmî devre ait mezar taşlarından bir kısmının buradan götürüldüğü de söylenmektedir. Yayınlarda hep medrese olarak adlandırılan hankah dikdörtgen biçiminde, eşit ölçülerde olmayan yontma taşlardan yapılmış bir binadır. Kemerlerde tuğla kullanılmıştır. Duvarlarda pek çok sayıda Bizans devrinin işlenmiş parçalarına rastlanır. Hankahın boyu 22 m., eni ise 15 m. kadardır ve sanıldığı gibi iki katlı olmayıp tek katlı olarak yapılmıştır. Sadece giriş dehlizinin üstünde bir oda bulunuyordu. Giriş dehlizi iki yanındaki tonozlu odalardan geniş bir orta sofaya açılmaktadır. Bunun ortasında devşirme dört Bizans sütunu ile desteklenen bir kubbe bulunuyordu. Orta sofanın son bölümü ise mihraplı olduğuna göre

mesciddi. Sofanın iki yanında beşik tonozlu ikişer oda vardır. Boyalıköy Hankahı plan bakımından Diyarbakır'ın Eğil bucağının Tekke köyündeki yapı ile büyük benzerlikler gösterir.

Külliyenin öteki iki unsurundan biri kümbet, diğeri eyvan biçiminde iki türbedir. Hankahın kıble duvarı ile aynı çizgi üzerinde ve 580 m. uzağında olan eyvan-türbe değişik renklerde kesme taşlardan itinalı bir işçilikle yapılmıştır. Üstü tuğladan bir beşik tonozla örtülüdür. Türbenin altında bir mumyalık mahzeni, bunun üstünde ise iki taraflı merdivenle çıkılan mescid-türbe mekânı vardır. Çok eski Orta Asya Türk sanat geleneğinin bir örneği olan bu eyvan-türbe, diğer benzerlerinde de görüldüğü gibi her cephesinde üçgen biçiminde dışarı taşkın mahmuz biçiminde birer destekleme payandasına sahiptir. Bazıları yıktırılmış olmakla birlikte Anadolu'da Afyon, Akşehir, Konya ve Amasya'da bunun gibi eyvan-türbeler mevcuttur.

Kümbet ise hankahın kuzeyinde, ondan 12 m. uzaktadır. Kaide kısmı kare, ana gövdesi ise sekiz köşeli olan bu türbenin üstü piramit biçiminde tuğladan bir külâh ile örtülüdür. Sekizgen biçimli gövde, değişik renklerde gayet muntazam yontulmuş ve çok temiz bir işçilikle örülmüş taşlardan yapılmıştır. Bunun da altında, girişi çift taraflı olan üst kat merdiveninin ortasında bulunan bir mumyalık mahzeni vardır. Mescid-türbe mekânının, etrafına geometrik tezyinat işlenmiş sivri kemerli kapısı üstündeki dikdörtgen boşluk evvelce mevcut kitâbenin yuvası olmalıdır. Böylece bu kümbet-türbe Türk klasik türbe mimarisinin güzel bir temsilcisi olmaktadır.

Boyalıköy Külliyesi ilk olarak K. Erdmann tarafından tanıtılmış, sonra Oktay Aslanapa, Katherina OttoDorn, Metin Sözen ve Aptullah Kuran bu binadan hep medrese olarak bahsetmişlerdir. 1968'de yaptığımız araştırmalar sonunda buranın bir hankah-tekke olduğu ortaya konulmuştur. Bu çeşit yapıların çoğunda olduğu gibi fethedilen toprakların Türkleşmesindeki fonksiyonu icabı bir Bizans yapısının yakınında veya yerinde, hatta bir dereceye kadar onun malzemesinden istifade edilerek inşa olunmuştur. Fakat hankah plan ve üst yapı bakımından tamamen Türk mimari geleneklerine bağlıdır. Burada da hankahın velî olarak tanınan bir Horasan ereninin kudsiyetine bağlandığı görülür. Bu külliye Anadolu'da Türk yerleşmesine işaret eden eserlerdendir ve Orta Asya'dan gelen Türk (Horasan) boylarının iskânları ile ilgilidir. Orta Asya geleneklerini sürdüren

bir eyvan-türbenin ve insan, hayvan, av tasvirleriyle süslü İslâmî mezar taşlarının varlığı da külliyenin bu bağlantısının başlıca işaretleridir.

Boyalıköy Külliyesi Afyon'dan Batı'ya giden yolun üzerinde gelip geçen yolcuların konaklamaları için kurulmuş ve büyük ihtimalle ilk şeyhinin kudsiyetine sığınmış, Anadolu ve Rumeli'de pek çok benzerleri olan müesseselerden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 36; Haydar Özdemir, Afyon Vilâyeti Tarihçesi, Afyon 1961, s. 19; a.mlf. – Süleyman Göncer, Afyon İli Turistik Kılavuzu, İstanbul 1963; K. Erdmann, "Die Beiden türkischen Grabsteine...", Beitraege zur Kunstgeschichte Asiens-In Memoriam Ernst Diez, İstanbul 1963, s. 121-130; a.mlf., "Vorosmanische Medressen und Imarets...", Studies in Islamic Art in Honour of Prof. K. A. C. Creswell, Kahire 1965, s. 50, nr. 12, rs. 8, s. 59; a.mlf., "Weitere Nachtraege zu den Beobachtungen...", Archaeologischer Anzeiger, Berlin 1957, s. 361-372, rs. 3; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I, 44-46; Oktay Aslanapa, "Selçuk Devlet Adamı Mubarezüddin Ertokuş Tarafından Yaptırılan Âbideler", İTED, II/1 (1956-57), s. 106; K. OttoDorn, "Türkische Grabsteine mit Figurenreliefs aus Kleinasien", Ars Orientalis, III, Ann Arbor-Mich 1959, s. 63-76; Metin Sözen, "Anadolu'da Eyvan Tipi Türbeler", Anadolu Sanatı Araştırmaları, I, İstanbul 1968, s. 179-181; Semavi Eyice, "Anadolu'da Orta Asya Sanat Geleneklerinin Temsilcisi Olan Bir Eser: Boyalıköy Hanıkahı", TM, XVI (1971), s. 39-56, lv. I-XVII.

Semavi Eyice

BOYLE, John A.

(ö. 1916-1978)

Özellikle İlhanlılar hakkında yaptığı araştırmalarla tanınan İngiliz tarihçisi.

Güney İngiltere'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini bu bölgedeki Surrey'de tamamladı. Bu dönemde kendisinin yetişmesinde, birkaç dil bilen ve kitapçılık

büyük oldu. Ailesinin Birmingham'a taşınması üzerine 1934'te buradaki üniversitede Alman dili ve edebiyatı tahsiline başladı. Üstün bir dereceyle mezun olduktan sonra 1937'de Doğu dilleri ve edebiyatları öğrenimi için Almanya'ya gitti. Önce Göttingen'de H. H. Schaeder'den okudu, daha sonra Berlin Üniversitesi'ne geçti. 1939'da İngiltere'ye döndü ve Londra'daki School of Oriental and African Studies'da doktora yapmaya başladı. 1941'de savaş dolayısıyla askere alındı ve birkaç ay istihkâm eri olarak orduda kaldı. 1942 yılında İngiliz Dışişleri Bakanlığı'nda kurulmuş özel bir gizli serviste çalışmaya başladı; buradaki görevi 1950'ye kadar sürdü. 1945'te okul arkadaşı Margaret Elizabeth Dunbar ile evlendi ve bu evlilikten üç kızları oldu. 1947'de V. Minorsky'nin yönetiminde doktorasını tamamladı. Ölümüne kadar hemen bütün akademik çalışmalarında hocası Minorsky'nin yolunda yürüyen Boyle'un doktora tezi Atâ Melik Cüveynî tarihinin bir kısmı üzerine idi. 1950'de Manchester Üniversitesi'nde yeni açılmış olan Fars Dili ve Edebiyatı Kürsüsü doçentliğine tayin edildi. Misafir profesör olarak gittiği California'daki (ABD) bir yıllık (1959-1960) ikametinin dışında bütün akademik hayatını Manchester'de geçirdi. 1966 yılında Manchester Üniversitesi İran Araştırmaları Kürsüsü profesörlüğüne tayin edilen Boyle kısa bir hastalıktan sonra 1978'de öldü; son derecede yardım sever, güler yüzlü ve herkesle iyi geçinen bir insandı.

Boyle, Grekçe ve Latince'den başka Rusça dahil önemli Batı dillerinin yanında Farsça, Arapça ve Türkçe'ye hakkıyla vâkıftı; Pehlevîce, Galce,

Eski İrce (İrlanda dili), Moğolca ve Ermenice'yi de bu dillerde yazılmış kitapları okuyup anlayacak ölçüde biliyordu. Çok cepheli olan Boyle özellikle ömrünün sonlarına doğru folklorla da uğraşmış ve bu konuda düzenli yayımlanan Folklore (Manchester) dergisinde birçok makale yazmıştır. İlgi alanı içine giren İngiltere'deki bütün ilmî kurumların üyesi idi. Bu arada yine İngiltere'de yayımlanan Cambridge History of Iran ve Central Asiatic Journal gibi bazı önemli yayın ve dergilerin de bir müddet editörlüğünü yapmıştır.

Boyle klasik İran edebiyatına, özellikle İlhanlılar devrinde yazılmış tarihlere karşı büyük bir ilgi duyuyordu. Cüveynî'nin ve Reşîdüddin Fazlullah'ın tarihlerindeki özel isimlerle yer isimlerinin Türkçe mi, Moğolca mı olduğu meselesini tükenmez bir sabır, enerji ve titizlikle aydınlığa kavuşturmaya çalıştı ve bu kitapları çok değerli notlar ekleyerek tercüme etti.

Eserleri. Boyle'un belli başlı eserleri şunlardır: 1. A Practical Dictionary of Persian Language (London 1949). Porta Linguarum Orientalium serisinde çıkan bu küçük sözlük, daha ziyade modern Farsça'yı öğrenmek ve kullanmak isteyenler için hazırlanmıştır. 2. The History of World Conqueror (I-II, Manchester 1958). Alâeddin Atâ Melik Cüveynî'nin Mirza Muhammed Kazvînî tarafından üç cilt halinde (I. cilt 1912, II. cilt 1916, III. cilt 1937) yayımlanmış olan Târîh-i Cihângüşâ adlı eserinin İngilizce tercümesidir. Sadece cümle yapısıyla değil ihtiva ettiği anlaşılması son derecede güç Moğolca ve Türkçe özel isimler, yer isimleri ve terimler bakımından da ağır bir metin olan böyle bir eserin not ve açıklamalarla tercüme edilebilmesi Boyle'un bu sahadaki derin bilgisinin bir neticesidir. 3. Grammar of Modern Persian (Wiesbaden 1966). 4. Cambridge History of Iran (I-V. London 1968). Editörlüğünü yaptığı bu ciltte "Dynastic and Political History of the İl-Khāns" adlı bir makalesi vardır. 5. The Successors of Genghis Khan (London-New York 1971). Meşhur İlhanlı veziri Reşîdüddin Fazlullah'ın Câmiʿ u't-tevârîẖ adlı büyük dünya tarihinin Cengiz'in halefleri kısmının tercümesidir. Burada da Boyle Cüveynî'nin tarihinin tercümesinde takip ettiği yolu izlemiştir. 6. The Ilāhī-name or Book of God (Manchester 1976). Ferîdüddin Attâr'ın tasavvufî mesnevilerinden biri olan İlâhînâme'nin İngilizce tercümesidir. Bu tercümede Boyle, hem klasik İran dili ve edebiyatına hem de İngilizce'ye

hâkimiyetini mükemmel bir şekilde göstermiştir. 7. The Mongol World Empire 1206-1370 (London 1977). Boyle'un, Moğol ve Türk tarihinin üzerinde durulmamış meseleleri hakkında yazıp Batı'daki ilmî dergilerde yayımladığı yirmi dört makalesinden meydana gelmiştir. 8. Persia, History and Heritage (Manchester 1978). İran'ın tarihi, kültür mirası ve edebiyatının kısaca ele alındığı bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

C. F. Beckingham, "Professor J. A. Boyle", JRAS (1979), s. 184-186; "Obituary Dr. John A. Boyle", HI, II/2 (1979), s. 116; Peter Jackson, "Boyle", EIr., IV, 420-421.

Orhan Bilgin

BOYNUEĞRİ MEHMED PAŞA

(ö. 1076/1666)

Osmanlı sadrazamı.

Canik'te doğdu. Öldüğü zaman yaşının doksanı geçtiği bilindiğine göre 1576 yılı civarında doğmuş olmalıdır. Hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi yoktur. Genç yaşta vezir Demirkazık Halil Paşa'ya intisap etti ve onun kethüdâlığını yaptı. IV. Murad'ın doğu seferlerine katıldı ve birçok yerinden yaralar aldı. Bu seferlerden birinde zehirli bir okla boynundan da yaralandı. "Boynueğri" veya "Boynuyaralı" lakabını alması bu yüzdendir.

Halil Paşa'nın ölümünden sonra Musâhib Silâhtar Mustafa Paşa'nın kethüdâsı oldu. Daha sonra arpa eminliğine ve birkaç defa çavuşbaşılığa getirildi. Ardından sırasıyla Kastamonu sancak beyliği, Halep, Şam ve 1648'de Anadolu beylerbeyiliklerinde bulundu. Bu görevde iken İpşir Paşa, Abaza Hasan Ağa ve Topal Mehmed Paşa'nın isyanlarını bastırdı. Bu arada adı bazı zulüm olaylarına da karıştı. Fakat Köprülü Mehmed Paşa'nın tavsiyesiyle Vâlide Turhan Sultan'a sığınarak affedildi. 1650'de kubbe vezirliğine getirildi. Ertesi yıl Kanije muhafızlığına gönderildi, ardından ikinci defa Şam beylerbeyiliğine tayin edildi. Bu sırada yaşı seksen civarındaydı. 1656'da şeyhülislâm Hocazâde Mesud Efendi'nin tavsiyesi üzerine sadrazam oldu. Bu tarihte Venedik donanması Çanakkale Boğazı'nı kapatmış, Bozcaada, Limni ve Semadirek adalarını da işgal etmişti. Mehmed Paşa'nın ilk işi bazı devlet memuriyetlerine kendi adamlarını getirmek oldu. Yakın adamlarından Saçbağı Mehmed Paşa'yı başdefterdarlığa getirirken kendisinin vezîriâzam olmasını sağlayan Hocazâde Mesud Efendi'ye ve Kadızâdeliler'e sırt çevirdi. Venedik tehlikesine karşı başlıca icraatı, düşman donanmasının Çanakkale Boğazı'nı geçerek İstanbul'a gelmesi ihtimaline karşı İstanbul surlarının deniz tarafındakilerini sağlam ve bakımlı göstermek için badanalatmak oldu. Ayrıca Ahırkapı-Yedikule arasındaki burçlar üzerinde bulunan evleri yıktırdı. Bunun üzerine İstanbul halkının bir kısmı evlerini satıp Anadolu yakasına geçmeye başladı. Çanakkale Boğazı'nın Venedik donanması

tarafından kapanmış olması da İstanbul'da eşya ve yiyecek fiyatlarının artmasına yol açtı.

Kadızâdeliler vaazlarında Mehmed Paşa'yı rüşvet yiyici ve zalim biri olarak nitelerken Mesud Efendi de Vâlide Sultan'a başvurarak onun görevden alınmasının uygun olacağını belirtiyordu. Bunun üzerine Mesud Efendi çocuk yaştaki padişah IV. Mehmed'i tahttan indirerek II. Süleyman'ın tahta geçmesi için bir komplo hazırladı. Ancak durum anlaşılınca Bursa'ya sürüldü ve idam edildi. Böylece Boynueğri Mehmed Paşa bir düşmanından kurtulmuş oldu. İstanbul'da bu hadiseler olurken Osmanlı-Venedik savaşı vahim bir hal almıştı. Vezîriâzam ise acz içindeydi, ayrıca adı rüşvet ve yolsuzluk olaylarına da karışmıştı.

Nihayet ordu ve donanmayı zamanında sefere hazırlayamaması yüzünden sadrazamlıktan alındı (14 Eylül 1656), yerine Köprülü Mehmed Paşa getirildi. Bir süre Yedikule Zindanı'nda hapsedilen Mehmed Paşa ardından Malkara'ya sürüldü, fakat daha sonra İstanbul'a dönmesine izin verildi. Eyüp'teki Şah Sultan Zâviyesi civarındaki yalısında on yıl kadar daha yaşadı ve Receb 1076'da (Ocak 1666) öldü. Silâhtar Fındıklılı Mehmed Ağa'ya göre mezarı Eyüp'te (Târih, I, 411), Ayvansarâyî'ye göre ise (Hadîkatü'l-cevâmi', I, 150) Divanyolu'ndaki Atik Ali Paşa Camii hazîresindedir. Bunlardan ikinci ihtimal daha kuvvetlidir. Mehmed Paşa'nın Halep'te gayri menkulleri ve vakıfları vardır.

Gençliğinde özellikle savaşlardaki cesareti ve yiğitliğiyle tanınan Boynueğri Mehmed Paşa'nın yaşlılığında getirildiği sadrazamlık makamında başarılı olmadığı kaydedilmektedir. Ölümüne "şeref yâfte" ifadesiyle tarih düşürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, E, nr. 7446; Vecîhî Hüseyin, Târih, TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1425, vr. 52b, 54ª; Naîmâ, Târih, IV, 459-460; VI, 167-169, 193-195, 217-219; Silâhdar, Târih, I, 410-411; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 103-104;

Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 150; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 19; Sicill-i Osmânî, IV, 175-176; Danişmend, Kronoloji, III, 421-422; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 294-302; III/2, s. 412-414; Canan Doruk, Boynuyaralı Mehmed Paşa (lisans tezi, 1968), İÜ Ed.Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 1645; TA, XXIII, 414-415.

Abdülkadir Özcan

BOZCAADA

Ege denizinin Çanakkale Boğazı’na ve Anadolu kıyılarına yakın kesiminde ada.

Çanakkale Boğazı’na hâkim bir mevkide yer alan Bozcaada, tarih boyunca devamlı olarak boğazın her iki yakasına sahip olan milletlerin elinde bulunmuştur. Adanın Türk devrinden önceki adı Tenedos’tur. Türkçe ismin ne zaman ve ne sebeple verildiği bugüne kadar açıklanmamıştır. Yalnız Pîrî Reis eserinde adada bugün Göztepe denilen yüksek sivri bir boz tepe bulunduğunu, bunun üzerinden denizin 40 mil mesafesinin kontrol edilebildiğini, aynı şekilde denizden de o mesafe içinde gemilerin adanın alâmeti olan boz tepeyi farkedebildiklerini ifade etmektedir ki Türk denizcileri tarafından buraya “Boz ada” veya “Bozca ada” denmesi bu sebebe dayanmaktadır.

Pîrî Reis, bugün dahi poyraz havalarda küçük gemilerin sığındıkları Poyraz Limanı’ndan da bahsetmekte ve o zaman buranın adının Yardım Limanı olduğunu, poyraz havalarda buraya ancak küçük gemilerin sığınabildiklerini belirtmektedir. Ege adaları hakkında küçük bir eser yazmış olan Ber Randolph Türkler’in buraya “Boş adası” dediklerini kaydetmektedir ki bu şekil Bozcaada veya Bozada isminin yanlış anlaşılmasından ileri gelmiş olabilir.

Bozcaada ismi ile ilgili diğer bir söyleyiş tarzı da “Bohça ada” şeklindedir. Adadaki Alaybey Camii hazîresinde bulunan hicrî 1250 ve 1272 tarihli iki mezar kitâbesiyle Aburga Ahmed Dede Mezarlığı’nda bulunan diğer bir mezar kitâbesi üzerinde ada Bohçaada şeklinde geçmektedir. İlk bakışta, kitâbeyi yazan sanatkârın hatasının diğer iki kitâbede de tekrar edildiği gibi bir kanaat uyanmakta ise de XVIII. yüzyıl yazarlarından İnciciyan’ın da adaya halk arasında Bohçaada dendiğini ifade etmesi, Bohçaada isminin Bozcaada ile beraber kullanıldığını göstermektedir. Ancak bugün halk adaya Bozada veya Bozcaada demektedir.

Türkler’in ada ile ilgilenmeleri XIV. yüzyıl başlarında olmuştur. Meşhur

denizci Aydınoğlu Umur Bey İzmir'i fethettikten sonra 1328 veya 1329 yılında sekiz gemi ile Bizans'a tâbi olan Bozcaada'ya

gelip burasını yağma etti. Bu olaydan sonra XV. yüzyıla kadar Türkler'in herhangi bir şekilde ada ile temasları olmadı. XIV. yüzyılın ikinci yarısında boğazın her iki sahiline Osmanlı Türkleri yerleşince Bozcaada ayrı bir önem kazandı. Ada Bizans'ın elinde olmasına rağmen Venedik ve Ceneviz gibi denizci devletler ticaretlerini emniyet altına almak için birbirleriyle rekabete girdiler. Venedikliler, Bizans imparatoru ile aralarında cereyan eden uzun müzakerelerden sonra 1377'de Bozcaada'yı işgal etme müsaadesini aldılar, fakat bu durum iki denizci devlet arasında savaşa sebep oldu. Bu savaş her iki devletin doğudaki ticaret ve menfaatini büyük ölçüde zarara uğrattı. Savaş 1381'de Savua (Savoy) Dukalığı'nın başşehri Turin'de (Torino) yapılan antlaşma ile sona erdi. Buna göre adadaki kalenin surları yıktırıldığı gibi ada Venedik tarafından tahliye edildi; Venedikliler Bozcaada ahalisini Girit'teki Kandiye şehri dışında teşkil ettikleri bir mahalleye naklettiler. Bozcaada bundan sonra uzun sayılacak bir müddet boş bir ada olarak kaldı. Bu durum Osmanlılar'ın denizde gittikçe kuvvetlenmelerine sebep oldu. 1403 yılında Timur'un yanına gitmekte olan meşhur İspanyol seyyahı Clavijo adanın boş olduğunu ve adada harap bir kale bulunduğunu yazmaktadır. 1435-1439 yılları arasında seyahat eden İspanyol Pero Tafur da adanın boş ve ihmal edilmiş bir durumda olduğunu belirtmektedir.

Bozcaada ile Osmanlı Türkleri'nin yakından ilgilenmeleri Fâtih Sultan Mehmed devrinde başlar. Bu devirde Osmanlı donanması Akdeniz'e sefere çıkarken adaya uğrayarak buradan ikmal yapmakta idi. Bu bakımdan ada fiilî bir durumda olmamakla beraber Fâtih Sultan Mehmed devrinde Osmanlı idaresine girmiştir. Adanın Osmanlı idaresine geçişi hakkında Âşıkpaşazâde, Tursun Bey, Neşrî ve Oruç b. Âdil gibi o dönemin Osmanlı tarihçileri bilgi vermemektedirler. Dukas 1455 yıllarına ait olaylardan bahsederken Limni, İmroz ve diğer adaların Osmanlı hâkimiyeti altında olduğunu kaydetmektedir ki bundan Bozcaada'nın da Osmanlı hâkimiyetinde olduğu düşünülebilir. Ancak Venedik ile süren uzun savaş devresinde (1463-1479) Bozcaada ve civar adalar bir aralık Venedik ve müttefikleri tarafından boğazı ve Osmanlı donanmasını kontrol için kullanıldı. Limni adasında üslenmiş olan Venedik donanmasının Midilli'ye

karşı bir harekâta geçeceğini öğrenen Osmanlı Devleti Kaptanıderyâ Mahmud Paşa emrinde bir donanma göndererek Bozcaada'yı zaptettirdi. Adanın boğaz emniyeti için arzettiği önemden dolayı müstahkem bir hale getirilmesine karar verildi. 1479'da adada bir kale yapılması kararlaştırıldığı gibi burada oturmak isteyenlerin tekâlîf*-i dîvâniyyeden muaf tutulmaları da kararlaştırıldı. XVI. yüzyıl ortalarında burada bir garnizon ve küçük bir hıristiyan cemaatin mevcut olduğu görülmektedir.

Girit savaşları dolayısıyla Venedik ile yapılan mücadele sırasında ada, muhafızı Vezir Abaza Ahmed Paşa'nın tedbirsiz davranması yüzünden muhasaranın daha dokuzuncu gününde Venedik'in eline geçti (21 Ramazan 1066/13 Temmuz 1656). Fakat Venedikliler adayı bir yıl bile muhafaza edemediler. Köprülü Mehmed Paşa'nın sadârete getirilmesiyle birlikte Osmanlı Devleti Bozcaada'nın geri alınması için derhal harekete geçti. Kurd Paşa emrinde 5000 kişilik bir kuvvet 25 Ağustos 1657'de adanın Değirmendere arkasında Kemerderesi mevkiinde karaya çıkarıldı; Gözcü tepesi (Göztepe) üzerinde metrisler açıldıktan sonra kale kuşatıldı. Venedikliler muhasaranın altıncı gününde kale duvarlarını lağım ile atıp otuz altı veya kırk yedi topu birkaç gün faaliyetten alıkoyacak şekilde çiviledikten sonra ada halkının erzak ve mallarını alarak 30 Ağustos 1657'de adayı terkettiler. Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa Bozcaada'ya gelerek kalenin yıkılmış ve tahrip edilmiş yerlerini tamir ettirdi; ayrıca kasabayı imar ettirdiği gibi ibadet yerlerini de onarttı. Bu arada kendi adıyla anılan camiyi de inşa ettirdi.

Bozcaada, 5 Temmuz 1697'de Kaptanıderyâ Mezemorta Hüseyin Paşa'nın Venedik amirali A. Molino idaresindeki Venedik donanmasına karşı kazanılan deniz savaşına da sahne olmuştur. XVIII. yüzyıl başlarında Mora Seferi ile başlayan Osmanlı-Venedik savaşında da Bozcaada ve Limni önlerinde Venedik donanması başarısızlığa uğratılmıştır.

XIX. yüzyılda Boğazlar meselesinin milletlerarası siyasette gittikçe önem kazanması, Bozcaada'nın stratejisini arttırmıştır. 1807 yılında Osmanlı Devleti nezdinde bazı diplomatik baskılar yapmak üzere adaya bir İngiliz donanması gönderilmiş, onlarla birlikte hareket eden Rus donanması da Akdeniz'e gelerek Bozcaada önünde demirlemişti. Boğazı kontrol altına alan bu Rus donanmasına karşı Kaptanıderyâ Seyyid Ali Paşa

görevlendirildi. Meydana gelen savaş kesin bir sonuç vermemiş, ancak adanın çok iyi tahkim edilmesi gerektiği anlaşılmıştır. Nitekim Bozcaada II. Mahmud devrinde yeniden tahkim edilmiştir. Hatta Bozcaada muhafızlığı tesis edilerek buraya paşa unvanına sahip kumandanlar gönderilmiştir.

Bozcaada 1912'de Rumlar'ın eline geçti. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Sevr Antlaşması'nın 84. maddesiyle Yunanistan'a bırakıldı. Bunu takip eden yıllarda memleketin diğer yerleri gibi tehlikeli ve endişeli günler yaşadı ve nihayet 20 Eylül 1923'te kurtarıldı. Bu tarih bugün adanın kurtuluş günü olarak kutlanmakta ve bunun hâtırasına adada mütevazi bir anıt yer almaktadır.

Bozcaada'da tek yerleşim merkezi adanın kuzeydoğu kıyısında kurulmuş olan

kasabadır. Kanûnî devrine ait bir tahrir defterinde (BA, TD, nr. 434, s. 40-41) adada altmış üç hıristiyan, on sekiz müslüman hânesi olduğu görülmektedir. III. Mehmed devrine ait diğer bir tahrir defterinde ise (BA, TD, nr. 702, s. 98-101) Bozcaada'nın padişah has*larından olduğu, adada beş küçük mahallede 242 hıristiyan, elli beş müslüman hânesinin bulunduğu belirtilmektedir. Dr. Covels adadaki Rumlar'ın kasabanın kuzeydoğu ucunda oturduklarını ve kiliseleri olmadığını söylerken Pococke adada 200 Rum ve 300 Türk ailesi bulunduğunu kaydetmektedir. Onun zamanında adada Rumlar'ın bir kilisesi vardı ve Türkler'le müslümanlar kale içinde oturuyorlardı. XVIII. yüzyılda adada yahudilerin de bulunduğu ve Rumlar'la birlikte kuzeydoğu yönünde olan kasabada oturdukları tesbit edilmiştir. Bu devirde adanın su ihtiyacı yağmur suları ile gideriliyor, kurak dönemlerde ise karşı yakadan getiriliyordu. İnciciyan o zaman ada nüfusunun 5000 olduğunu kaydetmektedir. Ada bir kale dizdarı ve kadı tarafından yönetiliyordu. Öte yandan çeşitli ülkelerden deniz yoluyla Osmanlı Devleti'ne gelen yabancı elçiler buradan Osmanlı çektirileriyle İstanbul'a götürülüyorlardı.

Bozcaada Osmanlı idare sisteminde, kaptan-ı deryâya ait olan Kaptanpaşa eyaletine bağlı idi. XIX. yüzyıl sonlarında ise Cezâyir-i Bahr-i Sefîd (Akdeniz adaları) eyaletinde Midilli sancağına bağlı bir kaymakamlık olarak teşkilâtlandırılmıştı. Adada kaymakamlık ve belediye daireleri

dışında bidâyet mahkemesi, Ziraat Bankası şubesi, Düyûn-ı Umûmiyye Dairesi, Kale-i Şâhâne zâbitanı, Evkaf Komisyonu gibi kuruluşlar vardı. Bu dönemde ada bir sürgün yeri olarak da kullanılmıştır. Adada su yetersizliği sebebiyle idarecilerin de yardımı ile halk arasında bir komisyon kurulmuş, bu şekilde Anadolu yakasından demir borularla getirtilen su sayesinde adanın su ihtiyacı bir ölçüde giderilmişti.

XIX. yüzyıl sonlarında adanın nüfusu 3667 kişi olup bunun 1214'ü Türk ve müslümandı. Nüfus sonraki yıllarda bir azalma göstermiş, 1927'de yapılan Cumhuriyet döneminin ilk nüfus sayımında 1631 olarak tesbit edilmiş, bu sayı pek az çıkış ve inişler göstererek ilk defa 1965 yılında 2000 sayısını aşabilmiştir. Bu tarihte 2141 olan nüfus (bunun 600'ü Rum, kalanı Türk), bu yıldan sonra yeniden azalarak 1970'te 2031'e, 1980'de 1722'ye kadar düşmüş, 1985'te ise 2030'a yükselip 1990'da yeniden 1903'e düşmüştür. Adanın yüzölçümü 36 km^2 olup Türkiye'nin üçüncü büyük adasıdır.

Cumhuriyet döneminde ada iktisadî yönden hayli gelişmiştir. Bölgenin en önemli gelir kaynağı üzüm ve buna bağlı olarak şarap üretimidir. Ada son zamanlarda sosyal yönden de gelişmiş, turizm açısından olduğu gibi tesis yönünden de ilerlemeler olmuştur. Son olarak da elektriği ulusal sisteme bağlanmıştır.

Bozcaada'da Fâtih döneminden itibaren birçok tarihî eser inşa edilmiştir. Bunlardan Bozcaada Kalesi Fâtih zamanında yapılmış, ancak daha sonra yapılan tamirat ve ilâvelerle ilk şeklini kaybetmiştir. Köprülü Mehmed Paşa'nın sadâreti zamanında bir aralık Venedikliler'in eline geçen ada geri alınınca kalesi büyük çapta tamir edilmiş ve genişletilmiştir. Randolph kalenin dikdörtgen şeklinde olup yirmi topu bulunduğunu ve Türkler'in de kale içinde oturduğunu kaydediyor. Daha sonra da birçok defa tamir gören kale II. Mahmud tarafından 1231 (1816) yılında âdeta yeniden yaptırılmış ve bugüne kadar gelmiştir. II. Mahmud zamanında yapılan tamiratta kale kapısı üzerine, "Yaptı bu kal'a-yı mansûreyi Sultan Mahmûd / Hak teâlâ ede a'dâsın her dem makhûr / Ayniyâ düştü dedim mısra' târîhi metîn / Oldu Bozcaada'nın kal'a vü şehri ma'mûr" kıtası konmuştur. Kale dışında Bozcaada muhafızı Hâfız Ali Paşa tarafından 1827'de yaptırılan tabya da önemlidir. 1311 (1893) tarihli Cezâyir-i Bahr-i Sefîd Salnâmesi'ne göre adada üç cami, bir tekke, bir medrese, bir rüşdiye ve birkaç ilk mektep

bulunmakta idi (s. 297). Bunlardan Köprülü Mehmed Camii ile Alaybey Camii halen ayaktadır. Ayrıca adada iki hamam ile meşhur kimselere ait pek çok mezar yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 434, s. 40-41; nr. 702, s. 98-101; BA, KK, nr. 70, s. 564; BA, MD, nr. 6, hk. 1263; nr. 10, hk. 281; BA, Ali Emîrî-I. İbrâhim, nr. 415; TSMA, E, nr. 8035, 8062, 8826, 11.504; P. Tafur, Travels and Adventures, 1435-1439, London 1926, s. 113; Clavijo, Timur Devrinde Kadis'ten Semerkand'a Seyahat (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1933, I, 32, 33; Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 198; Kritovulos, Târîh-i Sultân Mehmed Hân-ı Sâni (trc. Karolid), İstanbul 1328, s. 95, 179; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ali Haydar Alpagut – Fevzi Kurtoğlu), İstanbul 1935, s. 89; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, s. 16; Naîmâ, Târih, VI, 187, 276-280; Silâhdar, Târih, I, 48, 69, 91-98, 99-100; Enverî, Düstûrnâme, s. 20-21; B. Randolph, The Present State of the Islands in the Archipelago, Oxford 1687, s. 43, 44; R. Pococke, A Description of the East and Some Other Countries, London 1745, II, 21, 22; Kamûsü'l-a'lâm, II, 1382; Cevdet, Târih, III, 3, 132-133, 298; IV, 246, 249; IX, 25; XI, 159, 181; Cezâyir-i Bahr-i Sefîd Salnâmesi, Rodos 1318, s. 178-180, 272, 297; W. Miller, Essays on the Latin Orient, Cambridge 1921, s. 185, 317; M. Silberschmidt, Venedik Menbalarına Nazaran Şark Meselesi (trc. A. Cemal Köprülü), İstanbul 1930, s. 172-173; Fevzi Kurtoğlu, Türk Süel Alanında Harita ve Krokilere Verilen Değer ve Ali Macar Reis Atlası, İstanbul 1935, s. 45-60; a.mlf., Türklerin Deniz Muharebeleri, İstanbul 1940, II/6, s. 73; Yusuf Akçura, Osmanlı İmparatorluğunun Dağılma Devri, İstanbul 1940, s. 125; Muzaffer Erdoğan, Lâle Devri Baş Mimarı Kayserili Mehmed Ağa, İstanbul 1962, s. 70-71; A. A. Vasiliev, The History of the Byzantine Empire, Madison 1964, II, 627-628; 1990 Genel Nufus Sayımı (nşr. DİE), Ankara 1991, s. 3, 7; Cengiz Orhonlu, "Bozcaada", TK, sy. 83 (1969), s. 830-835; a.mlf., "Bozcaada'da Türk Eserleri ve Kitâbeleri", TK, sy. 86 (1969), s. 139-149; a.mlf., "1657 Tarihli Bozcaada Tahriri ve Adadaki Türk Eserlerine Ait Bazı Notlar", TD, sy. 26 (1972), s. 67-74; C. F. Beckingham,

“Bozdja-ada”, EI² (İng.), I, 1280; [bu madde müellifin bibliyografyadaki makaleleri esas alınarak Yusuf Halaçoğlu tarafından düzenlenmiştir].

Cengiz Orhonlu

BOZDOĞAN KEMERİ

İstanbul’da Geç Roma-Erken Bizans dönemine ait su kemeri.

Bozdoğan Kemeri, şehrin üçüncü ve dördüncü tepeleri olan Fatih ile Beyazıt arasındaki çukur sahada uzanıyor ve dışarıdan gelen suyun Beyazıt’taki başhavuza

akmasını sağlıyordu. İlk yapılışı hakkındaki bilgiler kesin değildir. Roma İmparatoru Hadrianus zamanında 123 yılına doğru İstanbul’da birtakım su tesislerinin yapıldığı bilinmekte, fakat Bozdoğan Kemeri’nin bunlarla ne derecede ilgili olduğu açık şekilde anlaşılmamaktadır. I. Constantinos tarafından şehir 300’de yeniden kurulduktan sonra tesisler de yenilenmiştir. Genellikle kemerin Valens (364-378) tarafından yaptırıldığı kabul edilir ve bu sebeple “Valens su kemeri” adıyla da anılır. Belki Hadrianus tesislerinden de faydalanılarak 368-378 yılları arasında doğu tarafındaki ucuna, şimdiki İstanbul Üniversitesi merkez binası bahçesinin olduğu yerde, praefectus (belediye başkanı) Clearchus tarafından “Nymphaeum majus” veya “Mymphaeum maximum” olarak adlandırılan büyük bir başhavuz ve çeşme binası yaptırılmıştır. Bozdoğan Kemeri’nin yapımında, bir ayaklanma denemesinden dolayı cezalandırılan Khalkedon (Kadıköy) şehrinin surlarının yıktırılması suretiyle elde edilen malzemeden faydalanıldığı yolundaki iddiayı destekleyen inandırıcı bir dayanak yoktur. Kemerin Hadrianus ve daha sonra I. Theodosius (378-395) tarafından yaptırılan şehir dışı su tesislerine bağlandığı muhakkak olmakla beraber bu şebekenin genellikle sanıldığı gibi Belgrad orman bölgesinden değil batı tarafındaki sulardan beslendiği anlaşılmaktadır. Nitekim Trakya’da Erken Bizans dönemine ait irili ufaklı birçok su kemeri kalıntısı bugün hâlâ görülebildiği gibi Türk devrinde de kullanılan Ma‘zul (Mazlum) Kemer’in de üzerindeki işaretlerden ve yapı tekniğinden bir Geç Roma-Erken Bizans eseri olduğu anlaşılmaktadır. Avarlar’ın 626’da tahrip ettiği Valens su kemeri, surlardan içeri giremediklerine göre Bozdoğan Kemeri olmayıp şehrin dışındaki tesisler olmalıdır ve böylece bunların bütününe VII. yüzyılda “Valens tesisleri” denildiği tahmin edilebilir. Bu su yolları ve herhalde kemer de 758’den sonra V. Konstantinos (741-775) tarafından çok

sayıda işçi toplanarak tamir ettirilmiştir. Bozdoğan Kemeri Bizans devrinde başka tamirler görmekle beraber bunların ne derecede oldukları bilinmemekte, yalnız II. Basileios tarafından 1019'da yaptırılan bir bölüm tanınmaktadır. Bizans'a batıdan gelen kuşatmalar sırasında şehrin dış şebekesi tahrip edildiğine göre Bozdoğan Kemeri'nin aralıklı olarak çalıştığına ihtimal verilebilir. Bizans'ın son yıllarında kemerin etrafındaki bağ ve bahçelerin sulanmasına yardımcı olduğu, 1403'te İstanbul'dan geçen İspanyol elçisi Ruy Gonzales de Clavijo'nun seyahatnâmesinden öğrenilmektedir.

Fetihten sonra şehrin su sıkıntısı içinde olduğunu gören Fâtih Sultan Mehmed'in acele bir su şebekesi ihya ettirdiği ve bu arada Bozdoğan Kemeri'nin de devreye girdiği anlaşılmaktadır. Fâtih vakfiyelerinde sadece Kemer adı ile belirtilen eserin bugünkü adını ne zaman ve ne münasebetle aldığı henüz aydınlatılamamıştır. Bazı kaynaklarda görülen ve Bozdoğan adının bir çeşit doğan kuşundan yahut bu adı taşıyan armut veya ona benzer gürzden gelmiş olduğu yolundaki görüşler, bu su kemeriyle aralarında ilgi kurulamadığından inandırıcı sayılmazlar. II. Bayezid (1481-1512) ve Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566) zamanlarında yapılan su tesislerinde de Bozdoğan Kemeri üzerinden yeni su yolları (Halkalı suyu) geçirilmiştir. Kemerin Şehzade Camii yakınındaki kısmının, öteden beri sanıldığı gibi caminin Haliç tarafından görünümünü kapattığı için yıktırılmadığı artık anlaşılmıştır. Bu kısmın büyük bir depremde, muhtemelen "kıyâmet-i suğrâ" denilen 1509 yılı depreminde yıkıldığı 1607 tarihli bir su yolu haritasından öğrenilmektedir. Bu haritaya dayanarak kemerin Türk devrinde aldığı Bozdoğan adının bu yıkılma ile ilgili olduğu ve haritada görülen Bozulgan Kemer adının zamanla Bozdoğan Kemeri şekline dönüştüğü ileri sürülmektedir. Bu yıkılma sonunda Şehzadebaşı-Vefa bölgesinde bir süre su toplandığından bir gölcük meydana gelmiş ve buna "büyük batak" denilmiştir. İlk Kırkçeşme sularının şehre getirilmesine yardımcı olan kemer Süleymaniye su yolu yapıldığında (964/1556-57) bu şebekeye hizmet etmiş ve bilhassa Sarây-ı Âmire'nin suyunun nakline yaramıştır.

Bozdoğan Kemeri'nin doğu bölümü Sultan II. Mustafa tarafından 1109'da (1697-98) tamir ettirilmiş ve bu münasebetle, tarih beyti, "Şâd-âb kılıp âlemi izzile Sultan Mustafâ / Bâlâ-yı tâk-ı serbülend mâü'l-hayâta nâvedan" olan beş satırlık bir kitâbe kuzey cephesinde 45. pâyenin yüzüne

konulmuştur. Bundan sonra da zaman zaman ufak tamirlerin yapıldığı bilinmektedir. 23 Ağustos 1908'de İstanbul'un bu bölgesini mahveden büyük yangının sabahında çevredeki bütün cami ve mescidler yandığından ezanın kemerin üstünden okunduğu o günleri yaşayanlar tarafından söylenmektedir. II. Dünya Savaşı'ndan önceki yıllarda İstanbul'un nâzım planını hazırlayan H. Prost, şehri Galata-Beyoğlu'na bağlayan ana caddenin (Atatürk Bulvarı), Bozdoğan Kemeri'nin heybetini belirtecek şekilde onun altından geçirilmesine özen göstermiştir.

Bugünkü haliyle Bozdoğan Kemeri tamam olmayıp her iki ucundan ve doğudaki bölümünün içinden bazı parçaları eksiktir. Fatih tarafındaki ucundan 50 metrelik bir parçasının yakın tarihlerde eksildiği bilinmektedir. Kemerin bugün mevcut olan parçalarının Fatih tarafından itibaren 1'den 40'a ve 46'dan 51'e kadar olan gözleri Roma devri yapısıdır; 52-56. gözler Kanûnî Sultan Süleyman, 41-45. gözler ise II. Mustafa devirlerinde tamir ettirilmişlerdir. Şehzade Camii ile Delikanlı sokağı arasındaki parçasından ise toprak üstünde hiçbir iz kalmamıştır. En üst kenarı deniz seviyesinden 61 m. yüksekte olan kemerin, 1-17. gözleri tek sıra, 18-73. gözleri ise çift sıra halindedir; diğer uçta gözlerin yine tek sıraya indikleri görülür. Kemerin genişliği Fatih tarafı ucunda 3,40 m. ile başlamakta, gözlerin çift kat olduğu yerde 5,65 metreyi bulmakta ve doğu ucuna yaklaşırken 4,30 metreye inmektedir. Aslında su kemerin üstünden açık bir kanal içinde geçirilmekte iken sonraları künkler döşenmiş, daha sonra da demir borular konulmuştur. Bu borulardan gelen su yakın tarihlere kadar Süleymaniye Camii'ne ve Beyazıt'tan itibaren yer altı kanalı ile Ayasofya taksimine ve oradan da Topkapı Sarayı'na gidiyordu. Kemerin zeminden şimdiki yüksekliği bazı kısımlarda 28-29 metreyi bulmaktadır. Uzunluğu ise Fatih'ten Şehzade Camii'ne kadar olan parçası 592,40 m., Beyazıt tarafındaki parçası 199,28 m. olduğuna göre, bu uzunluğa aradaki eksik kısım ve batı ucunda yıkılan parça da eklendiğinde 971 metreyi bulmaktadır; şüphesiz ilk yapıldığında her iki ucunda da biraz daha ileri uzanıyor olmalıydı.

Muntazam kesme taşlarla inşa edilen Bozdoğan Kemeri'nin orijinal teknik özellikleri, en iyi durumda kalabilmiş olan 25. gözde görülmektedir; bazı kısımlarda ise tuğladan yapılmış yamalar dikkati çeker. 1988 yılında belediye tarafından büyük bir onarım faaliyetine girişilerek Atatürk Bulvarı

üzerinde uzanan en göze çarpıcı kısmında cephelerinin temizlenip takviye edilmesine çalışılmış, bu arada zeminde yapılan kazılarla da

temel taşları meydana çıkarılmıştır. Yangınlardan ve tabiat tesirlerinden zarar görmemiş olan alt kısımlarda taşların çok düzenli bir biçimde kesilmiş ve bağlanmış olduğu görülmektedir.

İstanbul'un en eski eserlerinden biri olan Bozdoğan Kemeri, Geç Roma ve Bizans devirlerinde şehrin su ihtiyacının karşılanmasına yardım etmiş ve bütün Osmanlı devri boyunca da Türk su şebekesinin bir parçası olarak bu hizmetini sürdürmüştür; bunun için de devamlı bakım görmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

K. O. Dalman, Der Valens-Aëquadukt in Konstantinopel, Bamberg 1933; W. MüllerWiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 273-277; Kâzım Çeçen, İstanbul'un Vakıf Sularından Halkalı Suları, İstanbul 1991; R. Ekrem Koçu, "Bozdoğan Kemeri", İst.A, VI, 3062-3064.

Semavi Eyice

BOZOK

Osmanlı Devleti'nde bugünkü Yozgat ilini içine alan bir sancak.

Bozok sancağı XVI. yüzyılda teşkil edilmiş olup Tanzimat'tan önce Sivas, Tokat ve Amasya bölgelerini içine alan Eyâlet-i Rûm'a, Tanzimat'tan sonra ise Ankara vilâyetine bağlı idi. Zaman zaman meydana gelen değişiklikler hariç sınırları aşağı yukarı bugünkü Yozgat iline tekabül eden sancak, adını XIV. yüzyılın sonlarından itibaren Dulkadırlılar zamanında bölgeye yerleşen Bozok Türkmenleri'nden alır.

Hititler zamanından beri Anadolu'nun gerek siyasî mücadeleler ve halk hareketleri, gerekse etnik hareketlilik bakımından Kızılırmak yayının iç tarafı gibi en renkli bölgelerinden biri üzerinde bulunması sebebiyle burası ilgi çekici bir arazi parçası olmuştur. Bozok sancağının yer aldığı bu bölge, İlkçağ'lardan itibaren sırasıyla Hitit İmparatorluğu'na merkezlik etmiş, ardından Frigya ve Pers hâkimiyetini tanımış, bir ara Roma eyaleti olmuş, Helenistik devirde ise Ankara'yı başşehir yapan Galatlar'ın eline geçmiş, daha sonra Bizans'ın hâkimiyeti altına girmişti.

Türkler'in Anadolu'da yerleşmeleriyle birlikte bölge önce Dânişmendliler'in hâkimiyetine girdi, sonra da 1174 yılında II. Kılıcarslan tarafından Selçuklu topraklarına katıldı. Daha sonra İlhanlılar ve Kadı Burhâneddin Devleti tarafından yönetilen bölge 1399'da Yıldırım Bayezid tarafından Osmanlı topraklarına dahil edildi. Fakat XIV. yüzyılda Dulkadıroğulları burasını kendi beyliklerine kattılar. 1514 yılında ise Yavuz Selim'in bu beyliği ortadan kaldırması üzerine Bozok bölgesi kesin olarak Osmanlı idaresine girdi.

1522 yılına kadar, Osmanlılar'a tâbi olmak kaydıyla, onlara çok hizmetler görmüş olan Şehsüvaroğlu Ali Bey'in idaresinde kalan Bozok onun istiklâl fikriyle hareket etmesi sonucu ortadan kaldırılmasından sonra bir sancak itibar edildi ve burada fiilen Osmanlı idarî sistemi uygulandı. Bozok Alâüddevle Bey ve oğlu Şâhruh Bey zamanında oldukça imar görmüş ve yörede yerleşik hayata geçiş faaliyeti hızlanmıştı. Alâüddevle Bey

zamanında tertip edilen kanunnâme ve yapılan tahrir*den Osmanlılar geniş ölçüde faydalandılar.

Bozok sancağının Osmanlılar devrindeki en itinalı tahriri 963 (1556) yılında Koca Nişancı Celâlzâde Mustafa zamanında gerçekleştirildi. Bu tahrire göre sancak, aynı adı taşıyan kazaya bağlı Baltı, Kanak-ı Zîr, Karadere, Sorkun, Deliceözü, Selmanlı'dan müteşekkil altı; Akdağ kazasına bağlı Kanak-ı Bâlâ, Alikı, Akdağ, Boğazlıyan, Emlâk, Gedik ve Çubuk'tan oluşan yedi nahiye olmak üzere toplam on üç nahiyeden ibaretti (BA, TD, nr. 315). XVII. yüzyılda bu nahiyeler tamamen kaza haline getirildi ve sayıları ona düştü (Kâtib Çelebi, s. 626). Aynı yüzyılın başlarında sancakta on altı zeâmet ve 731 timar ve sancak beyi has*ları bulunuyordu (Ayn Ali, s. 51-52; Evliya Çelebi, III, 236).

Bozok sancağının kaza ve nahiyelerinin tamamı konar göçerlerden teşekkül etmişti. Belirli bir sancak merkezi yoktu. Nitekim Evliya Çelebi, "Mâmur şehri yoktur; mîrlivâ cemî nevâhîsini deveran eder" ifadesiyle XVII. yüzyılda da durumun değişmediğine işaret eder (Seyahatnâme, III, 236). Bunun sebebi, bölgenin daha XIII. yüzyılda göçebe hayat tarzının yoğunlaştığı bir yer olmasından ve sonraki yüzyıllarda da sürekli yeni göçebe unsurların bu yapıyı yenilemesinden ileri gelmektedir. Ancak XVIII. yüzyılın ortalarına doğru Halep Türkmenleri'nden Mamalu aşiretine mensup Çapanoğulları'nın bugünkü Yozgat şehrini kurarak bölgede nüfuz kazanıp bir âyanlık yönetimi meydana getirmeleriyle bu göçebe karakter değişmeye ve sancak gerek sosyal gerekse ekonomik yönden yapısını geliştirmeye başladı. Çapanoğulları Tanzimat'a kadar yönetimi ellerinde tuttular. Bozok sancağı 1846 yılından itibaren Ankara vilâyetine bağlandı ve merkezden görevlendirilen mutasarrıflarla yönetilmeye başladı. Bu durum Cumhuriyet'e kadar devam etti.

Bozok sancağı XIII. yüzyılda Türkmen ve Moğol kabilelerinin, XVI-XIX. yüzyıllar arasında, özellikle XVII. yüzyılda devamlı yeni Türkmen aşiretlerinin, hatta Çapanoğulları zamanında Ermeni ve Rum nüfusun iskânına sahne oldu; bu sebeple etnik çehresi önemli bir zenginlik kazandı. Buna paralel olarak sosyal ve dinî hayatı da bilhassa XVI ve XVII. yüzyıllarda oldukça hareketli geçti. Temelde göçebe bir yapı sergilemesi, devletin siyasî ve idarî zaaflarının bu yapıyı fazlaca etkilemesiyle

sonuçlandı. Bu da devamlı krizlerin doğmasına ve birtakım isyanların patlak vermesine yol açtı. Daha XIII. yüzyılda Babaî isyanıyla merkezî otoriteye ilk baş kaldıran bölge, XVI. yüzyılda Safevî propagandalarıyla buna bağlı ayaklanmaların merkezi oldu ve Râfızîliğin yayıldığı bir mıntıka haline geldi. Bu sebeple Osmanlı tarih yazarları bu bölge halkına hiçbir zaman iyi gözle bakmayarak burayı “menba-ı eşkıyâ” ve “ma‘den-i eşirrâ” olarak görmüşlerdir (Celâlzâde, vr. 159[a]). XVII. yüzyılda ise Celâlî isyanları yine bu bölgede yoğunlaşmış ve yıllar sürecek içtimaî ve iktisadî krizlere yol açmıştır. Bu da Çapanoğulları’nın yükselmelerindeki en önemli hazırlayıcı şartlardan biri olmuştur. Bozok sancağı ancak Çapanoğulları’nın bölgede nüfuzu ellerine geçirmeleriyle, Dulkadırlı dönemi hariç tutulursa, belki de tarihinin en müreffeh ve mâmur devrelerinden birini yaşamıştır. XVIII. yüzyılın sonlarıyla XIX. yüzyılda bölgeyi ziyaret eden Avrupalı seyyahlar, başta Yozgat ve havalisi olmak üzere muntazam ve temiz köylere, geniş meralar, tarlalar ve bahçelere rastladıklarını yazmaktadırlar.

Bozok sancağının bulunduğu bölge Bizans döneminden beri köy hayatının, dolayısıyla buna bağlı şekilde ziraî ekonominin hâkim olduğu bir mıntıka halinde Selçuklular’a intikal etmiş, Selçuklu döneminde ise yoğun Türkmen yerleşmeleriyle göçebe hayat tarzı ve hayvancılık buna eklenmiştir. Her ne kadar Selçuklu ve daha sonra Moğol hâkimiyeti sırasında bu bölgede derece derece yerleşik

hayata geçiş başlamış ve yeni birtakım köyler kurulmuşsa da sonraki yüzyıllarda vuku bulan yeni göçebe yerleşmeleri devam etmiş, bölge ekonomisi köy ve göçebe hayatına bağlı olarak ziraat ve hayvancılığa münhasır kalmıştır. Ana ticaret yollarının Bozok’tan geçmemesi, belki de burada Yozgat’ın kuruluşuna kadar şehirleşme ameliyesini geciktiren sebeplerden biri sayılabilir. Bozok sancağında son Osmanlı devrine ait önemsiz birkaç tarihî eserin dışındaki diğer mimari eserler büyük çapta Dulkadıroğulları devrine ait olup Yozgat’taki tek büyük cami de Çapanoğulları tarafından inşa edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 155, 218, 302, 315, 389; BA, MAD, nr. 4874; Strabon, Coğrafya: Anadolu (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1987, XII-XIV, 52-66; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik (nşr. Petra Kappert), Wiesbaden 1981, vr. 159[a]; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 51-52; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 626; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 236; J. Mc Donald Kinneir, Voyage dans l'Asie Mineure, Paris 1818, s. 129-147; Ankara Vilâyeti Sâlnâmesi (1290, 1300, 1316, 1318, 1320, 1325); G. Perrot – E. Guillaume – J. Delbet, Exploration Archéologique de la Galatia et de la Bithinia, Paris 1862, I, 288-294; G. Perrot, Souvenirs d'un Voyage en Asie Mineure, Paris 1867, s. 379-473; Cuinet, s. 292-299; Texier, Küçük Asya, s. 44-46; Barkan, Kanunlar, s. 124-129; L. Brehier, Vie et Mort de Byzance, Paris 1946, s. 60-61, 159, 161 vd.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 142-143, 272, 345-361; a.mlf., "Çapanoğulları", TTK Belleten, XXXVIII/150 (1974), s. 215-261; Süleyman Duygu, Yozgat Tarihi ve Çapanoğulları, İstanbul 1953; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 261-348; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı, İstanbul 1963, s. 18-19; The Cambridge Ancient History, Cambridge 1973, II/1, s. 228-255, 659-685; Faruk Sümer, "Bozok Tarihine Dair Araştırmalar", Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Anma Kitabı, Ankara 1974, s. 309-322; a.mlf., Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 19, 31-48, 53, 71-79, 138, 178-187; Mustafa Akdağ, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası, Ankara 1975, s. 236, 238, 321-322, 347, 352, 362-364, 417, 449, 471, 496; Özcan Mert, XVIII ve XIX. Yüzyıllarda Çapanoğulları, Ankara 1980, s. 17-75; Georg Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 108 vd.; M. B. Poujoulat, Voyage dans l'Asie Mineure, Paris, ts., I, 292-295; Ahmed Refik, "Osmanlı Devrinde Rafızîlik ve Bektaşîlik", DEFM, IX (1932), s. 24-58; A. Yaşar Ocak, "Emirci Sultan Zaviyesi", TED, IX (1978), s. 162-177; J. L. Bacqué-Grammont – İ. Beldiceanu-Steinherr, "A Poropos de quelques causes de malaises sociaux en Anatolie Centrale aux XVIe et XVIIe, siècles", Ar.Ott., VII (1982), s. 71-115.

Ahmet Yaşar Ocak

BOZTEPE, Halil Nihat

(ö. 1880-1949)

Son devir Türk edebiyatında daha çok mizah ve hicivleriyle tanınan şair.

Trabzon'da doğdu. Babası Hasan Efendi, annesi Mürüvvet Hanım'dır. İlk öğrenimini Zeytinlik mektebinde tamamladı. Trabzon Askerî Rüşdiyesi'nden sonra idâdîyi bitirdi. Ailesini geçindirmek için çalışmak zorunda kaldı. Türkçe öğretmenliği yaptığı Frerler Mektebi'nde derslere devam ederek Fransızca öğrendi. Bir yandan da Farsça öğrenmeye çalışıyordu. Daha sonra Trabzon Düyûn-ı Umûmiyye idaresine girdi (1898). 1903'te Düyûn-ı Umûmiyye Komiserlik Kalemi'ne tayin edilerek İstanbul'a yerleşti. Zamanla terfi edip burada müdür oldu (1922). Cumhuriyet'in ilânından sonra bu idarenin lağvedilmesi üzerine Osmanlı borçları meselesinin halli için Paris'e giden heyette yer aldı (1925). Dönüşünde III. devre Gümüşhane mebusu seçilerek meclise girdi (1927). VII. dönem sonuna kadar Trabzon mebusu olarak milletvekilliği yaptı (1947). 17 Şubat 1949'da Ankara'da öldü ve Cebeci Asrî Mezarlığı'na defnedildi.

Halil Nihat, bilhassa II. Meşrutiyet'ten sonra o dönemin Akşam, Alemdar, İstiklâl, Vakit ve Tanin gibi tanınmış gazete ve dergilerinde önce tercümeleriyle, daha sonra şiirleri ve edebî yazılarıyla adını duyurdu. Şairliği hiçbir zaman ciddi bir iş olarak görmemekle beraber ince ve zarif bir ruh taşıyan mısraları, onun geniş bir edebiyat bilgi ve kültürü ile tam bir şair hüviyetine sahip olduğunu göstermektedir. Devrinde hem aruz hem de hece veznini en iyi kullanan şairlerden biridir. Ancak daha ziyade mizah ve hiciv türünde eser vermesi isminin unutulmasına sebep olmuştur.

Şiirlerinde II. Meşrutiyet'ten itibaren ölümüne kadar geçen kırk yıllık bir devre içinde cereyan eden çeşitli siyasî ve sosyal olayları, bunlarla ilgili şahısları, devlet, sanat ve edebiyat adamlarını, çeşitli kuruluşları bütün yönleriyle bulmak mümkündür. 1908'den başlayarak Cumhuriyet devri de dahil ortaya çıkan aşırı akımları, ifrat ile tefrit arasında bocalayan inkılâp ve

inkılâpçıları bir sanatçıya yakışır incelik ve dikkatle çekinmeden tenkit etmiştir. Ancak bu sebeplerle “geriye bağlı kalmak hatasıyla” suçlandığı gibi resmî ve özel çevrelerce de unutulmaya terkedilmiştir.

Eserleri. Şehbâl mecmuasında Alphonse Daudet’den “Değirmenimden Mektuplar” ile Ludovic Halevy’den “Rü’ya” adlı uzun hikâye ve Vakit gazetesinde “Küçük Efendi” adlarıyla neşredilen tercümeleri, Serveti Fünûn, Diken ve Akbaba gibi devrin tanınmış edebiyat ve mizah dergilerinde bazan “Karga” takma adıyla yazdığı mizah yazıları dışında hepsi manzum olan eserleri şunlardır: 1. Sihâm-ı İlhâm (İstanbul 1921). Osmanlı İmparatorluğu’nda 1908’den Millî Mücadele’ye kadar geçen felâketli yılların acılarıyla kaleme alınmış 100’den fazla manzumeden meydana gelmektedir. Bu manzumelerde şairin diğer eserlerinde olduğu gibi daha ziyade sosyal mânada bir tenkit, hiciv ve alay hâkimdir. 2. Âyîne-i Devrân (İstanbul 1342/1924). 1920’li yılların İstanbul’unda cereyan etmiş hadiselerle ilgili manzumelerden, köprü geçiş parası, içki yasağı, tramvaylardan haremlik-selâmlık usulünün kaldırılması gibi çeşitli olaylarla, “Cumhuriyetnâme” başlığını taşıyan bölümde Cumhuriyet’in ilânı, meclis ve milletvekillerini konu alan mizahî şiirler ve Fuzûlî, Bâkî, Nef‘î ve Nedîm gibi divan şairlerinin şiirlerine yazılmış nazîrelerden meydana gelmektedir. 3. Mâhitâb (İstanbul 1341 r./ 1925). Çeşitli bölümler halinde siyasî mahiyette hicivlerden oluşan bu küçük eser muhtevasından dolayı bazı yazarlarca “Maytap” şeklinde de adlandırılmıştır. 4. Ağaç Kasidesi (İstanbul 1931). Bu eserinde dil devriminin ve dilcilerin yanlışlarını tenkit ederek onları ince esprilerle yermiştir. Uzun yıllar üzerinde çalışarak meydana getirdiği bu manzumeyi ilk neşrinden sonra genişletmiş, inkılâpların çeşitli yönlerini, adalet mekanizmasının bozukluğunu, kılık-kıyafet inkılâbının gülünç taraflarını, mâzi ve gelenek düşmanlığını, inkılâpçılık adına yapılan yanlışları hicveden 1500 beyitlik bir

eser halinde daha sonra yeniden neşretmiştir (İstanbul 1947). Bu baskının sonuna eklediği “Anahtar” bölümünde metinlerin anlaşılmasını kolaylaştırmak maksadıyla bazı yabancı kelime ve tabirlerle şahıs ve eser adlarına yer vermiştir.

Halil Nihat Fransızca’dan yaptığı manzum ve mensur tercümelerde de

büyük başarı göstermiştir. Bilhassa Alphonse Daudet çevirileriyle bu yazarın Türk okuyucusu tarafından tanınıp sevilmesini sağlamış, onun Tartarin de Tarescon adlı romanını Taraskonlu Tartaren adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1336, 1938). Ayrıca Nedim divanını yirmi yedi yazma nüshayı karşılaştırarak baskıya hazırlayan Halil Nihat, sonuna bir lugatçe ve Nedîm-i Kadîm Divançesi'ni de ekleyerek yayımlamıştır (İstanbul 1340 h./1338 r.). Baş tarafında da Ahmed Refik'in "Nedim'in Hayatı", Fuad Köprülü'nün "Nedim'in Şiirleri" adlı incelemeleri yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

T.B.M.M. Azasının Tercümeihal Kâğıdı, TBMM Arşivi, nr. 697; M. Fuad Köprülü, Bugünkü Edebiyat, İstanbul 1924, s. 195-200; İbnülemin, Son Asır Türk Şâirleri, s. 1217-1222; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 72; a.mlf., "Halil Nihad Boztepe", AA, V, 1686-1687; Yusuf Ziya Ortaç, Bir Varmış Bir Yokmuş, Portreler, İstanbul 1960, s. 161-166; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 779-783; Ömer Akbulut, Trabzon Meşhurları Bibliyografyası, Ankara 1970, s. 49, 235; Akyüz, Modern Türk Edebiyatı, s. 188; Kemâleddin Şenocak, Yanardağ Şairimiz Halil Nihad Boztepe, İstanbul [1989]; M. Salahaddin, "Şair Halil Nihad Bey Yeni Kitab'a Hayatını Anlatıyor", Yeni Kitab, nr. 4, İstanbul 1927, s. 2-7; M. Behçet Yazar, "Halil Nihad", Yedigün, XIV/350, İstanbul 1939; Halide Edip Adıvar, "Ağaç Kasidesi", Akşam, İstanbul 15 Ocak 1948; Fazıl Ahmet Aykaç, "Bir Zerafet Meşceresi", Akşam, İstanbul 18 Ocak 1948; Fevziye Abdullah Tansel, "Halil Nihad Boztepe'nin Mizâhî Yazılarında Kullandığı Gözden Kaçan İğreti Adı", KAM, XIV/4 (1985), s. 70-76; Mustafa Uzun, "Boztepe, Halil Nihad", TDEA, I, 463-464.

Mustafa Uzun

BÖCEKBAŞI

Osmanlı Devleti'nde özellikle son asırlarda asayişi sağlamakla yükümlü gizli zâbıta görevlilerden biri.

Böcekbaşı tabiri İstanbul ağzına ve özellikle yeniçeri argosuna ait bir kelimedir. Böcekbaşı daha ziyade hırsızlıkları önlemek ve hırsızları yakalamakla görevliydi. Emri altında çalışanlar arasında erkek ve kadın memurlar bulunurdu. Ayrıca suçluları yakalamada muhbir olarak kullanılan tövbekâr hırsız ve yankesici gibi sabıkalılara da böcek denilirdi. Fakat asıl gizli istihbarat işleriyle salma çuhadar denilen memurlar meşgul olurdu (bk. ZAPTİYE). Böcekbaşı yakaladığı sanıkları suçunun türüne göre Ağakapısı'na, ihtisab nâzırlığına veya Baba Câfer Zındanı'na gönderir, suçu sabit olanları çeşitli şekillerde cezalandırırdı. Bu cezalar dayak, hapis veya kulak kesme şeklinde olabildiği gibi suçun tekrarlanması halinde idama kadar varabilirdi. Halk arasında kullanılan "eski kulağı kesiklerden" tabirinin kaynağı bu kulak kesme cezası olmalıdır.

Böcekbaşı kıyafet olarak başına siyah kuzu derisinden üzeri yeşil kalpak, sırtına dar yenli uzun cepken, mavi şalvar ve kırmızı çizme giyerdi.

BİBLİYOGRAFYA

Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 901; Halim Alyot, Türkiye'de Zabıta, Ankara 1947, s. 64-65; H. Gibb – H. Bowen, Islamic Society and the West, Londra 1950, I/1, s. 326; Ergun Hiçyılmaz, Belgelerle Teşkilât-ı Mahsusa ve Casusluk Örgütleri, İstanbul 1979, s. 18; R. Mantran, XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul (trc. Mehmed Ali Kılıçbay – Enver Özcan), Ankara 1986, I, 127, 155; Pakalın, I, 241-242; TA, VIII, 21; R. Ekrem Koçu, "Böcekbaşı", İst.A., VI, 3078.

Abdülkadir Özcan

BÖĞÜRDELEN

Yugoslavya’nın Sırbistan bölgesindeki Saabac şehrinin Osmanlılar dönemindeki adı.

Sava nehrinin kenarında stratejik bakımdan önemli bir yerde kurulmuştur. Burada daha önceki adı Zaslon olan yerde eskiden küçük bir palanka vardı. Fâtih Sultan Mehmed zamanında Osmanlılar’ın eline geçen bu önemli mevkide 1471’de ahşap ve topraktan bir hisar yapıldı. Belgrad’ı tehdit eden bir yerde bulunması sebebiyle muhtemelen “yandan vuran tabya veya istihkâm” mânasında buraya Böğürdelen adı verildi. Ancak buradan Macaristan ve Avusturya’nın güney bölgelerine kolayca akın yapılabildiği için Mathias Corvinus (I. Mátyás) tarafından kuşatma altına alındı. 1475 sonlarına doğru başlayan kuşatma 1476 Şubatında kalenin ele geçirilmesiyle sonuçlandı. Bu olaydan bahseden Szabács viadala (Saabac’ın muhasarası) adlı eser, XV. yüzyıl Macar tarih destanlarının en uzun ve orijinal metni bulunanlarından biridir. Bölgede Macarlar tarafından bir “ban”lık kuruldu; yeniden ve taştan tahkim edilen kale ise Macar serhaddindeki hisar zincirinin bir halkası oldu. 1492’de gerçekleştirilen başarısız bir Osmanlı muhasarasından sonra, Kanûnî’nin birinci Macaristan seferi sırasında, bölgeye gönderilen Rumeli Beylerbeyi Ahmed Paşa’nın kuvvetleri tarafından şiddetli bir kuşatma neticesinde fethedildi (7 Temmuz 1521). Burası aynı zamanda Kanûnî Sultan Süleyman’ın ilk fethettiği kale olma özelliğine de sahipti. Kanûnî fetihten sonra kaleye girdi ve şehrin imarını emretti. Belgrad’ın fethiyle ilgili kararlar da burada alındı. Şehir 1688 ve 1695’te kısa süreli olarak elden çıkmasına rağmen 200 yıla yakın süren ilk Osmanlı dönemi sırasında önce Rumeli, 1580’den

itibaren Bosna eyaleti içinde yer aldı. Daha sonra birkaç yıl için Semendire, ardından İzvornik sancağına bağlandı. Önce nahiye, sonra da üç nahiyeden oluşan bir kaza merkezi sıfatını kazandı.

Kasabanın nüfusu hakkında ilk arşiv kaynağı olan 1533 tarihli İcmal Defteri’nde on dört hıristiyan hâne ve beş mücerred (bekâr) nüfus tesbit edildi. Bu oldukça az ve fetih dolayısıyla meydana gelen sarsıntılı durumu

gösteren rakam 1548'e kadar otuz yedi hıristiyan hâneye ulaştı. Bunların yanında kalabalıkça bir müslüman topluluk da bulunuyordu. Nitekim bu sıralarda şehrin on müslüman mahallesinde 141 hâne vardı. Bunların yirmi altısında aile reisinin babası Abdullah adıyla kaydedildiğinden bu gibilerin yeni müslüman oldukları söylenebilir. Hâne sayısına göre burada askerî statüdekiler hariç toplam nüfus 1200-1500 civarında olup buna birkaç yüz kale muhafızı da ilâve edilebilir. 1600 yılı dolayında tanzim edilen deftere göre şehirde altı müslüman mahallede 217 hâne bulunuyor, ayrıca yirmi bir hâneden müteşekkil bir hıristiyan cemaati oturuyordu. Hıristiyan nüfusun azalması, buranın askerî bir merkez olması dolayısıyla bunların kendilerini güven içinde hissetmeyip daha rahat oturma yeri aramaları ile ilgili olmalıdır. Kasabanın ispençe* ve öşürleri ilk yıllarda iki timar sahibi arasında paylaşılırken 1548'e doğru padişah hassı oldu. Hazinenin ayrıca şehrin mukataa*larından da geliri vardı. Tarım ve zenaat gelişmiş bir durumdaydı. Bazı belge ve gravürlere göre şehirde ilk zamanlarda bir, daha sonra dört cami bulunuyordu.

17 Ağustos 1717'de savaşsız olarak Avusturya kuvvetlerine terkedilen şehir Belgrad Antlaşması'na (1739) kadar Avusturya'nın elindeydi ve bu dönemde nüfus bir hayli azalmıştı. Nitekim burada sadece otuz dört hıristiyan evi bulunmasına karşılık hiç müslüman kalmamıştı. 1739-1788 arasında Osmanlı İmparatorluğu'na bağlı olan Böğürdelen, 24 Nisan 1788'de yeniden Avusturyalılar'ın hâkimiyetine girdiyse de Ziştov Antlaşması gereğince 1791'de tekrar Osmanlılar'a geri verildi. Bu yıllarda nüfus 1500'e, burada bulunan bir casusun raporuna göre ise 2000'e yükselmişti. 1804'te başlayan ilk Sırp ihtilâli neticesinde (26 Ocak 1806) kale Kara Yorgi'ye teslim edildi.

Bugün Sabac hem tarım hem de endüstri ve ulaşım bakımından mahallî bir merkez sıfatına sahip olup nüfusu devamlı artış göstermektedir (1961: 30.352, 1981: 51.642).

BİBLİYOGRAFYA

Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik (nşr. P. Kappert), Wiesbaden 1981, vr. 46ª-b, 52b-54b; Sabac u prosalosti, Sabac 1970, I, 83-446 (Ortaçağ'dan 1804'e kadar sırasıyla, Sima Birković, Adem Handzaić, Olga Zirojević, Rajko Veselinović, Radmila Tricaković ve Milan Jevtić – Milivoje Vasiljević tarafından yazılan 6 geniş makale); Hazım Sabanović, Bosanski Pasaluk, Postanak i upravna podjela, Sarajevo 1982, s. 198-200; Adem Handzaić, Dve prva popisa zvamicakog sandzaka (iz 1519 i 1533 godine), Sarajevo 1986, I, 174; Csánki Dezsö, "Szabács megvétele" (Sabac'ın alınması), Hadtörténelmi Közlemények, XXV, Sarajevo 1924, s. 205-219; Gyalókay Jenö, "Sabac vára 1787-1788-ban" (1787-1788'de Sbac kalesi), a.e., s. 205-219.

Geza David

BÖLGESEL İŞBİRLİĞİ TEŞKİLÂTI

(bk. KALKINMA İÇİN BÖLGESEL İŞBİRLİĞİ TEŞKİLÂTI).

BÖLÜK

Osmanlı devlet teşkilâtında belli sayıdaki bir zümreyi ifade eden askerî ve idarî bir terim.

Kelime olarak böl-mek kökünden gelen ve "parça, kısım" mânasını ifade eden bölük, Osmanlı askerî teşkilâtında özellikle kapıkulu ocaklarında ve eyalet kuvvetlerinde sık sık kullanılmıştır. Başlangıçta 1000 kişiden oluşan Yeniçeri Ocağı'nda her birinde 100 kişi olan on bölük, Gelibolu Acemi Ocağı'nda ise ellişer kişilik sekiz bölük vardı. Bu bölüklerin her biri yayabaşı veya çorbacı denilen bir zâbitin kumandası altındaydı. Fetihten sonra kurulan İstanbul Acemi Ocağı ise otuz bir bölüktü. Burada ağa bölüğü denilen ilk bölük ayrıca kendi içinde dokuz bölüğe ayrılmıştı.

Devletin büyüyüp genişlemesine paralel olarak zamanla yeniçerilerin sayısı artınca cemaat ve orta adları ile de anılan bölük sayısı artmış ve 101'e kadar çıkmıştır. Bunların her birinin ayrı bir adı ve farklı fonksiyonu vardı. Meselâ ilk beş cemaat ortası cemâat-i şütürbân (deveciler cemaati), yirmi sekizinci orta imâm-ı hazret-i ağa, 60-63 arasındakiler ise solak ortaları adıyla anılmıştır. 1451'e kadar ayrı bir ocak olan sekbanlar bu tarihte II. Mehmed'in emriyle yeniçerilere katılmışlar ve Yeniçeri Ocağı'nın altmış beşinci ortasını oluşturmuşlardır. Sekban bölükleri denilen bu orta kendi içinde otuz dört bölüğe ayrılmıştır.

II. Bayezid devrinde bir sekbanbaşının ve sekbanların yeniçerileri tahriki üzerine altmış bir bölükten oluşan ağa bölükleri kurulmuştur ki asıl söz konusu olan, kendilerine "bölüklüler" de denen bu bölüklerdir. Ağa bölüklerinin her biri ellişer neferden oluşur ve her bölüğün başında bir bölükbaşı bulunurdu. Bunların en kıdemlisine başbölükbaşı denirdi. Altmış bir bölüğün yirmi biri eski odalarda, kırkı ise yeni odalarda ikamet ederdi. Kanûnî Sultan Süleyman'ın birinci ağa bölüğünün fahrî mensubu olmasından sonra ağa bölüklerinin önemi daha da artmıştır. Cebeci, topçu vb. öteki kapıkulu ocaklarının her birinde de bölükler bulunduğundan ocakların bir bölüğünden söz edilirken karışıklığa yol açmaması için genellikle ocağın adı da zikredilirdi.

Süvari olarak altı kapıkulu ocağı vardı. Sipah, silâhtar, ulûfeciyân-ı yemîn, ulûfeciyân-ı yesâr, gurebâ-yi yemîn ve gurebâ-yi yesârdan oluşan bu atlı ocakların mensuplarına “altı bölük halkı” veya sadece “bölük halkı” da denirdi. Mısır’da yedi ocaktan oluşan Osmanlı askerî

birliklerine ise “bölükât-ı seb‘a” adı verilirdi. Osmanlı Devleti’nin gerileme dönemine girdiği sıralarda görülmeye başlayan saruca ve sekbanlar da sefer arefesinde kırkar ellişer kişilik bölükler halinde bölükbaşılarının emri altında toplanırlar, daha sonra dağılırlardı. Bu bölükbaşılar kendisine “serçeşme” de denilen bir başbölükbaşıya bağlıydılar.

Bir kısım Türkmenler’de “cemaat” karşılığı olarak bölük tabiri kullanılmıştır. Ayrıca Anadolu’nun bazı bölgelerinde yerleşmiş olan Türkmenler’in oluşturduğu ve başında bir idarecinin bulunduğu küçük idarî birimlere de bölük dendiği görülmektedir. 1826’da Yeniçeri Ocağı’nın ilgasından sonra kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye teşkilâtında “saf” tabirinin yerini bir süre sonra bölük almış ve bu terim bir yüzbaşı emrindeki askerî birlik için kullanılmıştır.

Günümüz askerî teşkilâtında bölük iki veya daha fazla takımdan oluşmakta ve genellikle yine bir yüzbaşı kumandasında bulunmaktadır. Bünyesinde idarî ve teknik çalışmaların yapılabildiği ve esas savaş birliğini oluşturan bölüğün piyade, süvari, tank, muhabere ve istihkâm gibi çeşitli sınıflara göre tipleri vardı. Bir bölüğün mevcudu yaklaşık 200 nefer civarında olurdu.

Bölükbaşı, Osmanlı Devleti’nin idarî teşkilâtında çeşitli sivil ve özellikle askerî zümrelerin şeflerine verilen unvandır. Yaya kapıkulu ocaklarından cemaat ortalarının zâbitlerine yayabaşı denilirken sekban veya ağa bölüklerinin kumandanlarına bölükbaşı adı verilirdi. Fakat umum orta veya bölük kumandanları için ortak olarak çorbacı unvanı kullanılırdı. Bölükbaşıların en büyük âmirine ise başbölükbaşı denirdi. Bazı yeniçeri bölükleri âmirlerinin unvanları ile de anılırdı. Meselâ birinci ağa bölüğü yeniçeri kethüdâsının kumandasında olduğundan kethüdâ bölüğü, beşinci bölük başçavuşun kumandasında olduğundan başçavuş bölüğü, aynı şekilde elli dördüncü bölük de talimcibaşı bölüğü idi. Ağa bölükbaşıları terfi

ederlerse genellikle yayabaşı olurlardı. Bölükbaşılar atlı olup atlarının eyerinde bir gürz ile bir kalkan taşırlardı. Bölükbaşıların yevmiyesi 9-12 akçe arasında değişmiştir. Timara 15.000 akçelik dirlikle çıkan bölükbaşılar, umumiyetle kale muhafızı olurlardı. Bölükbaşılar başlarına börk yerine yüksek ve süslü bir külâh giyerler, bu serpuşa ayrıca bir de sorguç takarlardı. Üzerlerine giydikleri dolamanın üstüne ayrıca uzun, geniş ve devrik yakalı bir de kaftan giyen bölükbaşıların ayakkabıları zarif ve kopçalı idi.

Eski mülkî teşkilâtta çeşitli işçi ve esnaf gruplarının reislerine de bölükbaşı denilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Esâs-ı Nizâm-ı Yeniçeriyan, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2068, vr. 72b vd.; Eyyûbî Efendi Kanunnâmesi, İÜ Ktp., TY, nr. 734, vr. 15ª-b; P. Rycaut, The Present State of the Ottoman Empire, London 1668, s. 203; d'Ohsson, Tableau générale, VII, 266, 313, 364-369; Cevad Paşa, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1299, tür.yer.; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 155-171, 217-218; a.mlf., "Bölük", "Bölük-başı", İA, II, 739; a.mlf., "Bölük", "Bölük-başı", EI^2 (Fr.), I, 1294; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Askerî Teşkilâtı ve Kıyafeti (haz. N. Türsan – Ş. Türsan), Ankara 1983, s. 4-5, 79; Bahaeddin Yediyıldız, Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613), Ankara 1985, s. 44-45; Sertoğlu, Târih Lügatı, s. 51; Pakalın, I, 242; TA, VIII, 35-36.

Abdülkadir Özcan

BÖLÜKBAŞI, Rıza Tevfik

(bk. RIZA TEVFİK BÖLÜKBAŞI).

BÖREKÇİ, Rifat

(ö. 1860-1941)

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk Diyanet İşleri başkanı.

15 Cemâziyelevvel 1277'de (29 Kasım 1860) Ankara'da doğdu. Asıl adı Mehmed Rifat'tır. Babası Ankara ulemâsından Börekçizâde Ali Kâzım Efendi, annesi Habibe Hanım'dır. Önce sıbyan mektebini, sonra Ankara Rüşdiyesi'ni bitirdi (1873). İstanbul'a giderek Beyazıt dersiâmlarından Âtıf Bey'in derslerine katıldı ve icâzet aldı. Daha sonra Ankara'ya döndü. Açılan bir imtihanı kazanarak 17 Şubat 1890'da Fazliye Medresesi'ne müderris oldu. 22 Ekim 1898'de Ankara İstînaf Mahkemesi üyeliğine tayin edildi. 14 Mayıs 1904'te bu üyeliği sona eren Rifat Efendi aynı yılın 21 Temmuzunda yeniden aynı göreve seçildi ve 18 Mart 1907'ye kadar bu vazifede kaldı. 7 Aralık 1907'de Ankara müftülüğüne tayin edildi. Görevleri esnasında kendisine sırasıyla mûsıle-i sahn ve mûsıle-i Süleymâniyye Bursa müderrislikleri, İzmir pâye-i mücerredi ve mahreç pâyeleri verildi. Son olarak bir de nişân-ı Osmânî aldı.

Millî Mücadele'nin ilk yıllarında Ankara Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'ni kuran

ve bu cemiyetin başkanı olan Rifat Efendi Millî Mücadele'yi destekledi. 23 Nisan 1920'de Menteşe'den (Muğla) mebus seçilerek ilk meclise katıldı. Bu arada Şeyhülislâm Dürrîzâde'nin İngilizler'in baskısıyla Millî Mücadele aleyhinde verdiği fetvayı reddeden bir fetva verdi. Hâkimiyeti Milliye gazetesinde neşredilerek yurdun her tarafına dağıtılan bu fetva halkın Millî Mücadele etrafında toplanmasında son derece etkili oldu. Bunun üzerine İstanbul hükümeti tarafından 25 Nisan 1920'de müftülük görevinden azledildi. Ayrıca I. Örfî İdare Dîvân-ı Harbi tarafından Milli Mücadele'ye destek olduğu gerekçesiyle idamına ve mallarının müsadere edilmesine karar verildi. Ancak Ankara hükümeti Rifat Efendi'yi derhal müftülük görevine iade etti. Altı ay Manisa mebusu olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde çalışan Rifat Efendi müftülük görevini tercih ederek 27 Ekim

1920’de mebusluktan ayrıldı.

16 Aralık 1922’de Şer‘iyye ve Evkaf Vekâleti Hey’et-i İftâiyye âzalığına getirilen Rifat Efendi, bu vekâletin kaldırılıp Diyanet İşleri Reisliği’nin kurulması üzerine 31 Mart 1924’te Diyanet İşleri reisi oldu ve ölümüne kadar (5 Mart 1941) bu görevde kaldı. Kabri Cebeci Asrî Mezarlığı’ndadır.

BİBLİYOGRAFYA

Rifat Börekçi’nin Diyanet İşleri Başkanlığı’ndaki sicil dosyası; Cemal Kutay, Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları, Ankara, ts. (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), s. 188-198; “Cumhuriyetin İlk Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi’nin 22. Ölüm Yıldönümü”, Asrın Dini Müslümanlık, II/21, Ankara 1963, s. 14-15; “Vefatının 44. Yıldönümü Münasebetiyle Mehmed Rifat Hoca Efendi”, Diyanet Gazetesi, sy. 313, Ankara 1985, s. 16; “M. Rifat Börekçi”, a.e., sy. 336 (1987), s. 14, 16.

Veli Ertan

BÖRİ

Ebû Saîd Tâcü'l-Mülûk b. Zahîriddîn Tuğtegin (ö. 526/1132)

Dımaşk atabeglerinden.

2 Ramazan 478'de (22 Aralık 1085) doğdu. Gençliğinden itibaren atabegliğin çeşitli yerlerinde idarî ve askerî görevlerde bulundu. Babası Atabeg Tuğtegin onu ilk defa 494'te (1101) Cebele'nin muhafızlığına tayin etti. Fakat halkın şikâyeti üzerine Cebele'nin eski sahib ve Trablusşam hâkimi Fahrülmülk İbn Ammâr buraya asker yolladı. Böri İbn Ammâr'ın gönderdiği bu kuvvetlere yenilip esir düştü. Trablusşam'a getirilen Böri'ye Fahrülmülk çok iyi davrandığı gibi onu serbest bırakıp Dımaşk'a yolladı. Tuğtegin sefere çıkarken Böri'yi Dımaşk nâibi tayin ederdi. 503'te (1110) Dımaşk Atabegliği'ni temsilen elçi olarak Bağdat'a gitti ve Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın huzuruna çıktı. Atabeg Tuğtegin, itaatsiz davranışları yüzünden Emîr Gümüştegin'in elinden aldığı Ba'lebek'i oğlu Böri'ye iktâ* etti. Ba'lebek gibi önemli bir şehrin idarî ve askerî işlerini yürüten Böri bu sırada Haçlılar'a karşı da mücadele etti. Tuğtegin ölümünden çok kısa bir süre önce Böri'yi kendi yerine aday gösterdi ve onun 8 Safer 522'de (12 Şubat 1128) ölümüyle Böri Dımaşk atabegi ilân edildi.

Vezir Tâhir b. Sa'd el-Mezdekânî'nin Suriye'de kuvvet kazanmaya başlayan Bâtınîler'le iş birliği halinde olması ve Bâtınîler'in Haçlılar'la gizli görüşmelerde bulunmaları Böri'nin harekete geçmesine sebep oldu. Haçlı-Bâtınî anlaşmasına göre Dımaşk içindeki Bâtınîler şehri zaptetmeye gelecek olan Haçlılar'a kapıları açacaklar, bu hizmetlerine karşılık Haçlılar'dan Sur şehrini alacaklardı. Bu anlaşma ile 30 Ramazan 523 (16 Eylül 1129) günü harekete geçilmesi kararlaştırılmıştı. Dımaşk şahnesi Yûsuf b. Fîrûz ve şehrin reisi Müferric b. Hasan'ın desteğini sağlayan Böri, 17 Ramazan (3 Eylül) günü huzura çıkan vezir Tâhir b. Sa'd el-Mezdekânî'yi emîrlerinin ve ileri gelen saray erkânının gözleri önünde öldürttü. Daha sonra Bâtınîler'e karşı harekete geçildi ve Dımaşk Bâtınîler'den temizlendi. Bu arada Böri, Bâtınîler'le cesaretle mücadele

eden reis Müferric b. Hasan'ı vezirliğe tayin etti.

Bâtınîler'le iş birliği yaparak Dımaşk'ı ele geçirmeyi planlayan Haçlılar, Bâtınîler'in ortadan kaldırılmış olmasına rağmen bu isteklerinden vazgeçmediler. Kudüs Kralı Baudouin Haçlı hâkimiyeti altındaki yerlere haber göndererek Dımaşk'a karşı açmış olduğu sefere katılmalarını istedi. Trablus'tan Pons, Antakya'dan Bohemund ve Urfa'dan da I. Joscelin kralın çağrısına uyarak Dımaşk yakınlarındaki bir mevkide ordugâh kurdular (Zilkade 523/EkimKasım 1129). Haçlılar buradan, ihtiyaçları olan erzağı temin için Taberiye Lordu Guillaume de Bures'in kumandasında 1000 kişilik bir birliği Havran'a gönderdiler. Bunu haber alan Böri vakit kaybetmeden bu Haçlı grubu üzerine asker gönderdi ve onları ağır bir yenilgiye uğrattı. Bu mağlûbiyet üzerine Haçlılar Dımaşk'ı kuşatmaktan vazgeçip üslerine döndüler.

Dımaşk üzerindeki Haçlı tehdidini bir süre için de olsa ortadan kaldıran Böri'nin en büyük rakibi, bütün Suriye'yi ele geçirmek isteyen kuzey komşusu Musul Atabegi İmâdüddin Zengî idi. Atabeg Zengî Haçlılar'a karşı açmış olduğu cihad için Böri'den yardım istedi. Böri başlangıçta Zengî'nin yardım isteğini endişe ile karşıladı, fakat daha sonra emîrlerinden Şemsülümerâ el-Havâs kumandasında 500 atlıyı Halep'e yolladı. Ayrıca Hama'ya henüz yerleşmiş ve şehrin idaresiyle görevlendirilmiş olan oğlu Bahâeddin Sevinç'e de haber göndererek askeriyle Halep'e gitmesini istedi. Atabeg Zengî Halep'e gelen Sevinç ile Dımaşk birliğini iyi karşıladıysa da kısa bir süre sonra hem Sevinç'i hem de Dımaşk Atabegliği ordusundaki kumandan ve askerleri tutuklayıp Halep Kalesi'ne hapsetti. Böyle bir hile ile Böri'yi zayıf düşüren Atabeg Zengî vakit kaybetmeden Dımaşk Atabegliği ülkesine girdi ve hiçbir güçlükle karşılaşmadan Hama'yı zaptetti (18 Şevval 524/24 Eylül 1130). Hama'dan sonra Humus üzerine yürüyen Zengî bir süre bu şehri muhasara altında tuttu ise de ele geçirmeye muvaffak olamadan tekrar Halep'e döndü (Zilhicce 524/Kasım 1130).

Atabeg Zengî'nin Halep'e dönüşünden kısa bir süre sonra, almış olduğu bütün tedbirlere rağmen, Böri Alamut'tan gönderilen iki Bâtınî tarafından 5 Cemâziyelevvel 525'te (5 Nisan 1131) boynundan ve böğründen hançerlenerek ağır bir şekilde yaralandı. Türk kıyafetinde asker olarak Böri'nin Horasanlılar'dan kurulu muhafız birliğine giren bu Bâtınî fedaileri

orada öldürüldüler.

Bu sırada, Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh ile anlaşmazlığı uzun bir süredir devam eden Hille'nin Arap Emîri Dübeys b. Sadaka Böri'nin askerleri tarafından yakalandı. Halife Böri'ye haber gönderip onu kendisine teslim etmesini istedi. Ancak Musul Atabegi Zengî Dübeys'in Böri'nin elinde esir olduğunu öğrenince, muhtemelen Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in emriyle, Böri'ye haber gönderip Dübeys'i kendisine teslim ederse karşılığında elinde esir olan oğlu Sevinç ile kumandanlarını serbest bırakacağını ve

ayrıca 50.000 dinar ödeyeceğini vaad etti. Böri daha önce halifeye söz vermiş olmasına rağmen oğlu ve kumandanlarını kurtarabilmek için Zengî'nin teklifini kabul etmek zorunda kaldı (8 Zilhicce 525/ 1 Kasım 1131).

Oğlu Sevinç'i bu şekilde Atabeg Zengî'nin elinden kurtaran Böri, daha önce almış olduğu yaralardan kurtulamayarak 21 Receb 526 (7 Haziran 1132) günü öldü. Yerine oğlu Şemsülmülûk İsmâil geçti. Dımaşk (Şam) Atabegliği ve Tuğteginliler denilen bu sülâleye onun adına nisbetle Böriler de denilmektedir.

Böri Haçlılar'a ve Bâtınîler'e karşı başarılı bir mücadele vermiştir. Onun zamanında Dımaşk'ta medreseler, hamamlar, camiler ve su kanalları inşa edilmiştir. el-Medresetü'l-Muîniyye (1130), el-Medresetü't-Tarhâniyye (1131), el-Medresetü'l-Hâtûniyye (1132) Böri zamanında yapılan Hanefî medreseleri idi. Onun döneminde Dımaşk'ta iktisadi hayatla birlikte ilim ve fikir hayatı da çok gelişti. Başta İbnü'l-Hayyât olmak üzere Şerefeddin İbnü'lKayserânî gibi birçok şair şiirlerinde Böri'yi övmüşlerdir. Böri devrinin kâtiplerinden olan şair Ebü'l-Hasan b. Ebü'l-Hayr ed-Dımaşkī de ölümünde ona bir mersiye yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşḳ (Amedroz), s. 220-221, 224-227, 230-231, 233-234, 239-241; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 643-647, 656-657, 662-663, 668-669, 679-680; a.mlf., et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye (nşr. Abdülkadir Ahmed Tuleymât), Kahire 1963, s. 37-38, 42-43; İbnü'l-Adîm, Bugyetü't-taleb, s. 222, 225, 231, 256, 360; a.mlf., Zübdetü'l-haleb, II, 243, 245-246, 249; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 573-575; Safedî, el-Vâfî, X, 322; a.mlf., Ümerâʾü Dımaşk fi'l-İslâm (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1403/1983, s. 38, 158; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 199, 202, 245, 310, 313; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 253-254, 260; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği, İstanbul 1985, s. 87-98; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 27, 37, 52, 78, 121, 147 vd., 150, 161; M. Sobernheim, "Böri", İA, II, 740; R. Le Tourneau, "Būrids", EI² (İng.), I, 1332.

Coşkun Alptekin

BÖRİ TEGİN

(bk. TAMGAÇ HAN).

BÖRÎLER

(bk. TUĞTEGİNLİLER).

BÖRK

Genel anlamda eski Türk başlığı.

Etimolojisi tartışmalı olan börk kelimesinin bilinen en eski kullanılışına, Kuzeydoğu Türkistan Uygur Hâkanlığı devrinden kalma, en erken IX. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen bir “alkış” (hükümdara dua) metninde rastlanmaktadır (Zieme, s. 135). Ancak kelimenin daha eski olduğu veya börk için başka isimlerin kullanıldığı tahmin edilebilir (Doerfer, II, 289-290); çünkü milâttan önceki devrelere ait Kuzey İç Asya mezarlarında çıkan eşya ve tasvirlerle VI. yüzyıldan itibaren yapılan Türk sanat eserlerinden, sonraları tesbit edilen börk şekillerinin hemen tamamının çok önceden mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Çin kaynaklarında kuzeyli kavimlerin giydikleri başlıklara genel olarak “hu (kuzeyli yabancı) başlığı” denilmektedir (Eberhard, s. 83-86). Hayatlarının büyük bir kısmı at üstünde geçen Kuzey Asyalı kavimler, başlarını güneşten ve soğuktan koruyan, ön ve arkalarında siperleri, yanlarında kulaklıkları bulunan kürk, deri, yün ve keçe börkler giymekte idiler. Bu börkler çeşitli renk ve şekillerde oldukları gibi kişinin mertebesine göre az veya çok süslü de olabiliyorlardı ve kadın börkleri genellikle daha süslü idi.

Börkün geçirdiği safhaları dört bölümde incelemek mümkündür.

1. İslâmiyet Öncesi Devir. Milâttan önceki yüzyıllara ait Kuzey Asya mezarlarından çıkan eserler üzerinde ve Çin kabartmalarında yer alan Hun tasvirlerinin başlarıyla, Göktürkler’le Uygurlar’a ait tanrı, hükümdar heykel ve tasvirlerinde görülen börkler taca benzemektedir (Esin, Proceedings of the IXth Permanent International Altaistic Conference, s. 76-83, 94-108). Bu başlıkların taca benzemesinin sebebi, siper ve kulaklıklar için dilimlenmiş olan kenarın yukarı kalkık resmedilmesidir. Kenarın aşağı devrik resmedilmesi sonucundaysa börk, yapraklı çiçek kadehini andırmakta, bu sebepten de Budist Uygur eserlerinde tanrıların başında önden üç üçgen dilimi görülen bu başlığa, Sanskritçe padma “nilüfer” denilmekte ve ayrıca başlık güneşe de benzetilmektedir. Göktürk sanatında bu börk, Kültigin (ö. 732) heykellerinde ve ana tanrıça Umay’ı tasvir ettiği

sanılan kaya resimlerinde görülmektedir. VIII. yüzyıl Çin kaynaklarında Uygur hâkanının giydiği bildirilen "hu başlığı"nın da taç şeklinde olması muhtemeldir; çünkü bazı metinlerde Uygur hâkanlarının tacından söz edilmektedir (Esin, a.g.e., s. 86). Yine yazılı belgelerden, hükümdar börklerinin kürkten yapıldığı ve altın tezyinatla süslendiği de öğrenilmektedir. Doğu Hun hükümdarının başlığı gibi, VI-VIII. yüzyıllardaki Kırgız beylerinin kürk kalpaklarının da altın dairelerle süslenmiş oldukları bilinmektedir.

2. İlk İslâmî Devir. Börk karşılığı olarak Arapça metinlerde kalensüve Türkiyye (Türk külâhı) veya kalensüve Şâşî (Taşkent külâhı) yahut kalensüve Bulgarî (Bulgar külâhı; Bulgar, Etil kıyılarındaki bir Türk şehrinin adıdır; Togan, s. 174-178) gibi adlara rastlanmaktadır. Türkistan İslâm ulemâsı ilk dönemlerde Arap sarığını benimsemeyip kendi mahallî başlıklarını giymeye devam etmişlerdir. IV. (X.) yüzyılda İmam Mâtürîdî'nin gemiye benzetilerek "zevrakçe" denilen başlığının bu benzetmeden kenarlı börk olduğu anlaşılmaktadır (Esin, İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâmiyete Giriş, s. 154-155). Türk asıllı ünlü filozof Fârâbî'nin de aynı asırda Türk tarzında (Türkâne) bir kalensüve giydiği bilinmektedir (Togan, s. 175). Yine bu yazılı kaynaklardan Derbend Türkleri'nin ak keçeden kenarlı börk, Horasan Türkmenleri'nin de bugün olduğu gibi keçe veya kürkten kenarsız ve yüksek bir başlık giydikleri öğrenilmektedir.

3. Hâkanî Türk Devri. V. (XI.) yüzyıl Hâkanî Türk metinleri börk hakkında geniş bilgi vermektedir. Bu bilgilere göre börk kelimesi "kubbe" mânasına da geliyordu ve giyenin başı (mevkii) yükseldikçe börkü daha büyük olmakta idi. Hâkanî Türk devrinden kalma bir tunç hokka üzerindeki hükümdar tasvirinin başında Horasan Türkmenleri'nin giydiği gibi yüksek ve sivri bir külâh görülmektedir (Esin, Proceedings of the IXth Permanent International Altaistic Conference, lv. IX). Buna göre Kâşgarlı Mahmud'un bahsettiği "sukarlaç börk" (uzun külâh, Ar. kalensüve tavîl) böyle bir başlık olabilir (Dîvânü Lugati't-Türk Tercümesi, I, 493). Yine Kâşgarlı Mahmud bazı börklerin ipekten yapılıp altın varaklarla süslendiğini bildirmektedir (a.g.e., III, 200, 351-352). Kâşgarlı Mahmud'un verdiği bilgiye göre, "kızıglıg (kıyılı) börk" adı verilen börkler, "börkçi" denilen zenaatkârlarca

mukavvadan veya balçıktan “kubbeli fırın” şeklinde hazırlanan yang (Çince “biçim, tarz”) isimli kalıp üzerinde biçildikten

sonra elde dikilerek yapılmakta idi (a.g.e., III, 361). Kıyılı börkün mübalağalısı olan ve çevresinde kanat şeklinde kesilmiş geniş siper veya kenarları bulunan börk cinsine ise “kuturma” (kuturmak: olağan ölçüleri aşmak; Clauson, s. 605) deniyordu (Dîvânü Lugati’t-Türk Tercümesi, I, 490). Uygur hâkanının tacına verilen “didim” (< Gr. diadyma) adı Hâkānî Türkçesi’nde gelin başlığına çevrilmişti (a.g.e., I, 397). Hâkānî hükümdarları taç da giymekte idiler; ancak bu tacın üçgenlere bölünmüş yukarı kalkık kenarı taç gibi duran börk olabileceği, Hâkānî sülâlesinin henüz mevcut bulunduğu VII. (XIII.) yüzyıldan kalma bir kitap resminden tahmin edilebilmektedir (Esin, Proceedings, s. 101).

4. Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı Devirleri. Selçuklu sultanlarının tahta çıkarken giydikleri “külâh-ı Keykubâdî” adı verilen başlıkları, II. Tuğrul’un bir resminden anlaşıldığına göre, yumuşak ve şeritlerle başa bağlanan bir börk ile onun üstüne oturtulan altından veya altın sırma işlemeli kumaştan yapılmış bir taçtan meydana geliyordu. Nitekim kendisi sarık giyen Selçuklu Veziri Nizâmülmülk, sultanın hem börkünden hem tacından bahsetmektedir (Esin, a.g.e., s. 74). Taç şeklindeki hükümdara mahsus başlık Selçuklular’da da güneşe benzetilmiştir (İbn Bîbî, s. 252; Yazıcızâde Mehmed, s. 196). Bu devirde börk kelimesi “taç” ve “kubbe” mânalarına gelmeye devam etmiştir ve Kalenderî şeyhi Barak Baba’nın gökkubbeye börk dediği görülmektedir (Yunus Emre Divanı, s. 264). Anadolu Selçukluları’nda taca benzer börk dervişler, şeyhler ve ahîler tarafından giyilmiş, yine “zevrakçe” adıyla da anılmış ve ayrıca astrolojik müşahhas tasavvurlara da teşmil edilmiştir. Osmanlı devrinde biraz değiştirilerek kenarı börkün alt kısmı (lenger) şekline sokulan taç biçimindeki derviş başlığı yine güneşe benzetilip “âftâbî kiçe (keçe)” adıyla da anılmıştır (Evliya Çelebi, X, 95). Osmanlı Türkçesi’nde “üsküf” denilen bu başlık melek tasvirlerinde de görülür (Esin, a.g.e., s. 80-83, 102-103). Börkün bu şekli veya dilimli kenarı aşağıya çevrilen ve yine şairlerce çiçek kadehine benzetilen cinsi saraylılar ve kadınlar tarafından da giyilmiş, ayrıca melek tasvirlerinde de yer almıştır. Osmanlı sülâlesi mensuplarının ilk devirde giydikleri “Horasânî serpuş”, üzerine tülbent sarılmış kenarsız Horasan Türkmen börkü olsa gerektir. Osman Gazi’nin oğlu Süleyman Paşa’nın

sırmayla işlettiği, bir cins Mevlevî külâhı sayılabilecek başlık da yine üsküf adını almıştı (Hoca Sâdeddin, I, 39-40). Aynı devirde Anadolu dışında Timuroğulları ve çeşitli Türkmen sülâleleri taç börk giymeye devam etmişlerdir (Esin, a.g.e., s. 103-104). Selçuklu devrinden kalma çeşitli sikkelerde taç şeklinde börk görülmekle birlikte dilimsiz veya ancak önde dilimi bulunan kenarlı börklere de çok rastlanmaktadır. Gerek Selçuklu gerekse Osmanlı geleneğinde, her tahta çıkan hükümdar kendine ve saray mensuplarına mahsus yeni bir başlık şekli tayin ediyor ve bu şekil resmen ilân ediliyordu (Yazıcızâde Mehmed, s. 73, 378; Hoca Sâdeddin, I, 39-40). Selçuklu devrinde yeni sultanın cülûsu münasebetiyle tâbi beylere "düğmeli nevrûzî la'l-börk" veya "nevrûzî la'l-börk" dağıtılırdı (Yazıcızâde Mehmed, s. 37, 73). Ölen hükümdarın cenaze merasiminde ise onun devrine ait olan börkler son defa ve "maklûb" (önü arkasına çevrilmiş) olarak giyilmekte idi. La'l renginde açık kırmızı börk Beylikler devrinde de beylere mahsustu ve onlardan ayrı olmak isteyen Orhan Gazi kendisi ve hasları için "ak börk"ü seçmişti (Âşıkpaşazâde, s. 139, 205-206; Neşrî, I, 154); ak börkün altına da arkası uzun bir iç takye (arakçîn) giyilirdi. Yeniçerilerin ak börkü de aynı devirde ihdas edilmiş ve adına "elif börk" denilmişti. Yeniçeri börkünün Bektaşî tarikatıyla ilgisi olduğuna dair çeşitli rivayetler bulunmakta ise de (Âşıkpaşazâde, a.y.; Neşrî, a.y.) bu börkün, VIII. yüzyıla tarihlenen Türkistan'daki bir kaya resmine göre eski bir Oğuz börkünün ihya edilmiş şekli olması kuvvetle muhtemeldir (Esin, A History of Pre-Islamic and Early Islamic Turkish Culture, lv. XLVI/B). Yeniçerilerden başkalarının da ak börk giyme âdeti, Yıldırım Bayezid'in tekrar la'l börk geleneğine dönmesine kadar devam etmiştir (Hoca Sâdeddin, I, 39-40). Murad Hüdâvendigâr devrinde solaklara (padişah muhafızı) ve yeniçeri bölükbaşılarına giydirilen üsküfler, Fâtih zamanında ise padişahın ve mertebe sahiplerinin giydikleri la'l börkler sırmayla işlenmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Lugati't-Türk Tercümesi, I, 349, 397, 490, 493, 496; II, 93, 281; III, 175, 200, 336, 351, 361; Tarama Sözlüğü, Ankara 1963, I, 667-669; Doerfer, TMEN, II, 289-290; Clauson, Dictionary, s. 605; Yunus Emre

Divanı (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1965, s. 264; İbn Bîbî, el-ʿAvâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 246, 247, 248, 252; Yazıcızâde Mehmed, Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, s. 37, 73, 196, 378; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 139, 205-206; Neşrî, Cihannümâ, I, 154; Hoca Sâdeddîn, Tâcü't-tevârîh, I, 39-40; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 95; Zeki Velidî Togan, Ibn Fadlān's Reisebericht, Leipzig 1939, s. 174-178; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 55, 218; C. Mackerras, The Uighur Empire (744-840), Canberra 1968, s. 17; Emel Esin, "Bedük-börk", Proceedings of the IXth Permanent International Altaistic Conference, Napoli 1970, s. 74, 76-83, 86, 94-108; a.mlf., İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, İstanbul 1978, s. 154-155; a.mlf., A History of Pre-Islamic and Early Islamic Turkish Culture, İstanbul 1980, lv. XLVI/B; W. Eberhard, "Lokalkulturen in alten China", TP, XXXII (1942), s. 83-86; P. Zieme, "Mengi Bulzun", TKA, XIV/1 (1986), s. 135; W. Björkman, "Kalensüve", İA, VI, 129-130.

Emel Esin

BÖRKLÜCE MUSTAFA

(ö. 1419)

Bedreddin Simâvî'nin, müfrit tasavvufî-siyasî görüşlerini yaymak üzere giriştiği isyan hareketleri sonunda yakalanarak idam edilen müridi.

(bk. BEDREDDİN SİMÂVÎ).

BRAHMANİZM

Hindistan'da kutsal metin kabul edilen Vedalar'ın yorumu mahiyetindeki Brahmanalar'da yer alan ve kast sisteminin en üst tabakasını oluşturan Brahmanlar'ca temsil edilen dinî yapı.

Sanskritçe'de "söylemek, konuşmak; bağırmak, yüksek sesle çağırmak, kükremek; büyümek, güçlü olmak" anlamlarındaki brh kökünden türetilmiş olan brahman kelimesi, nötr şekliyle (brahman) "kutsal kudret, yüce gerçek" anlamındadır. Kelimenin müzekker şekli olan brahman ise (diğeriyle karışmaması için brahmâ şeklinde de yazılmaktadır) "bu kudrete sahip veya ona bağlı olan kimse" demektir. Brahman kavramı zamanla önem kazanıp her şeyin özünü ifade etmeye başlamış, dünyaya şekil ve düzen vermesi sebebiyle bir ilâh olarak kişileştirilmiş ve kelimenin müzekker şekli olan brahman yaratıcı tanrının adı olmuştur. Bu kutsal kudrete bağlı olan veya kendini ona adamış anlamında brahman kelimesi din adamını da ifade etmektedir. Diğer taraftan "brahman ile donatılmış" anlamındaki brahmana kelimesi Sanskritçe'de hem kast sisteminin en üst grubunun hem de Vedalar'a yapılan şerhlerin adıdır. Brahmanizm ise bugünkü Hindistan'ın kuzey bölgelerinde Vedalar sonrasında ortaya çıkıp milâttan önce 1000-milâttan sonra 500 yılları arasında yaşayan ve Hinduizm'in nüvesini teşkil eden dinî sistemi ifade eder. Bununla birlikte Brahmanizm, Vedalar sonrasında ortaya çıkan ve onların yorumu olan Brahmanalar, Upanişadlar gibi dinî külliyatta bulunan din şeklini ifade etmek için, halk Hinduizm'inin aksine, Vedizm sonrasından itibaren ortaya çıkan ve Brahman rahiplerinin kontrolünde bulunan dinî gelişmeyi belirtmek üzere bazan da Hinduizm'le eş anlamlı bir tabir olarak kullanılmıştır.

A) Tarih. 1. Vedalar Dönemi ve Brahmanizm'in Doğuşu. Hindistan'ın en eski ırkları olan Afrika zencileri Austroloidler (Okyanusyalılar) ve Asya kökenli Dravidler'den oluşan karmaşık etnik yapıya ait en eski tarihî bilgiler, milâttan önce 2500 yıllarından kalma İndus vadisindeki Harappa ile Sind'deki Mohenjo-Daro şehirlerine ait kalıntılardan gelmektedir. Bugünkü Hindistan'da mevcut Lingam (linga) kültüyle Vişnu, Şiva gibi bazı önemli

ilâhlar ve yoga sistemi bu dönemin mirasıdır.

Milâttan önce 2000-1500 yılları arasında Ârî gruplarının Hindistan ve çevresindeki bölgelere inmesiyle bunlarla yerli ırklar arasında mücadele başlamış, milâttan önce 1500'den itibaren yerli ırklar Ârîler'ce hâkimiyet altına alınmış, yerli Hint dinleriyle göçebe Ârîler'in inançlarının karışımından, temel kaynağı Veda adı verilen kutsal metinler olan ve Vedizm denilen yeni bir dinî gelenek ortaya çıkmıştır.

Veda "bilgi" anlamına gelmektedir. Hint dinî geleneğinin en önemli kutsal metinleri olan Vedalar'ın en belirgin özelliği politeist bir karakterde oluşudur. Vedalar'da oldukça gelişmiş bir tanrılar topluluğu (panteon) vardır. Vedalar'da ilk bakışta neredeyse her gücün ilâhlaştırıldığı görülmektedir. Tanrıların sayısını hesaplamak imkânsızdır. Çok tanrılı bir yapı içinde zamanla bir tanrıyı öne çıkarma (henoteizm) sonucu bazı tanrılar (Prajapati, Varuna) önem kazanmıştır. Vedalar çeşitli tanrılara adanan dualar, büyü formülleri ve ilâhilerle doludur (bk. VEDALAR).

Ârîler'in, Hindistan yerli halklarını egemenlikleri altına alıp Veda adı verilen kutsal metinleri ortaya koymalarından sonra Hint kutsal metinleri cemiyetin ilâhî düzenlemeye göre dört temel sınıfa ayrıldığını belirlemiştir ki bunlar Brahmanlar (din adamları), Kşatriyalar (asiller ve savaşçılar), Vaisyalar (ziraat ve ticaretle uğraşanlar) ve Sudralar'dır (işçiler). Brahmanlar din işlerine bakan yöneticiler olup toplumun diğer kesimleri üzerinde hâkimdi. Vedalar'la başlayan kutsal kitap koleksiyonu, yorumu Brahmanlar'ın tekelinde olmak üzere ilk üç kast dilimi için önem taşıyor ve sadece onlar Vedalar'ı okuyabiliyorlardı.

Kast sisteminin en üst tabakasını oluşturan Brahmanlar'ın, Vedalar'ın özünü oluşturan kurban törenleri başta olmak üzere dinî hayattaki etkin rolleri dinî ve sosyal yapıya hâkimiyetlerini iyice artırınca Brahmanizm adı verilen devre başlamıştır. Öte yandan Brahmanlar'ın, kısmen kendi konumlarını güçlendirmek maksadıyla meydana getirdikleri, Vedalar'ın tefsiri mahiyetindeki Brahmanalar (aş.bk.) bu yeni sistemin teolojik ve felsefî boyutunu belirlemiştir. Hem Vedizm hem de Brahmanizm Vedalar'ı kutsal kabul etmekle beraber Brahmanizm'deki doktrinler ve efsanevî konular sadece Vedalar'a mahsus değildir, dolayısıyla Brahmanizm daha

şümullüdür.

Brahmanizm terimi, kast sisteminin en üstünde yer alan Brahmanlar'a mahsus dinî anlayışı, Tanrı Brahma doktrinini benimseyenleri, Vedalar'ın şerhi olan Brahmanalar'da ortaya konan dinî yapıyı ifade ettiği için bu üç hususun açıklanması Brahmanizm'in anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Brahmanizm'in geç dönem kutsal metinleri olan Manu Kanunnâmesi'ne göre kast yapısının en üstünde yer alan Brahmanlar Tanrı Brahma'nın ağzından yaratılmıştır. Vedalar'ı koruma, bilim ve felsefe yardımıyla yorumlama, kurban törenlerini ve dinî âyinleri idare etme, köylerde hem dinî hem de hekimlik, falcılık gibi dünyevî işleri yürütme onların irsî hakkı olarak kabul edilir. Bazı durumlarda Jainistler gibi diğer toplulukların adına âyin de icra ederler. Başından itibaren Sanskritçe'nin tedricî bir şekilde gelişmesi, en aydın zümre olarak Brahmanlar sayesinde gerçekleşmiştir. Brahmanlar diğer sınıflardan daha aşırı bir şekilde yiyecek ve içeceklerde perhize önem verirler; vejeteryandırlar, alkolden kaçınırlar. Bu ilk dönemin en belirgin özelliği, Brahman sınıfı ile birlikte, onlar tarafından meydana getirilen ve Vedalar'ın tefsiri mahiyetinde olan Brahmanalar'dır.

2. Orta Dönem Brahmanizmi. Milâttan önce VIII-VI. yüzyıllar arası "orta Brahmanizm" diye bilinen dönemdir ve Upanişadlar denilen kutsal metinlerin ortaya çıkmasıyla başlar. Bu metinlerle birlikte Brahmanizm'de eskinin katı kuralcılığından yüksek bir teolojiye geçişi ifade eden felsefî dönem başlar. Bu dönem Brahmanizm'in felsefeye dayalı ahlâkçı bir din oluşunu temsil eder. Bu felsefede, Brahmanizm'in ilk döneminde önem kazanmaya başlayan yüce varlık (Brahma) ile ferdin bütün bedenî ve ruhî fonksiyonlarının dayandığı gerçek demek olan atman arasında ilişki kurularak Brahma'nın atmandan yani insanın hakiki varlığından farklı olmadığı ortaya konmak suretiyle panteizme ulaşılır. Yine bu dönemde Upanişadlar'la birlikte yeni bir teozofi oluşturulmuş, kısmen Vedik tanrılara (ancak nitelikleri değiştirilerek), kısmen de Vedalar sonrasında kabul edilmiş olan diğer bazı tanrılara tapınılmıştır. En büyük gaye, Brahma'ya kavuşmak ve onunla birleşmek suretiyle kurtuluşa ermektir. Brahma ve atmanın birleşmesi demek olan bu mükemmel duruma inziva yoluyla ve yoga uygulamasıyla ulaşılır.

Upanişadlar'ın ifade ettiği orta dönem Brahmanizmi, daha önceki kutsal metinlerle ortaya çıkan çok tanrılı ifadeleri sembolik anlatımlar saymak ve bu tanrıları Brahma'nın yardımcı güçleri kabul etmek suretiyle monoteizme yaklaşır.

Brahmanizm'de eskatolojiyle ilgili fikirler de bu dönemde geliştirilmiştir. Sonraki Brahmanizm'i temsil eden külliyatlardan Mahabharata'ya göre birbirini takip eden dört çağ (yuga) vardır ki bunlar Krita, Tretâ, Dvâpapara ve Kali'dir. Bu çağların her birinde sürekli yozlaşan insanları ıslah etmek üzere Vişnu'nun çeşitli "avatara"ları gelmektedir. Bu dört çağın sonunda "yaratılmışlar" ortadan kalkacak, fakat süreç baştan başlamak üzere yeniden var olacaktır. Bu süreçle bağlantılı olarak canlılar bir sonraki hayatlarını yaşamak üzere öldükten sonra yeniden dünyaya geleceklerdir. Hinduizm bu fikirleri benimsemekle beraber öldükten sonra yeniden dünyaya dönünceye kadar insanların gittikleri cennet ve cehennem fikirlerini kabul etmektedir.

Brahmanizm'in felsefî boyutunu temsil eden Upanişadlar çağı, biraz da Budist ve Jainist ekollerin etkisiyle insan özgürlüğüne daha fazla yer vermiştir. Bu dönem dinî bir panteizmin oluşumunu temsil eder.

3. Son Dönem Brahmanizmi. Brahmanizm'in son devri, Hint literatüründe "gelenek" ya da "smriti" olarak kabul edilen Ramayana, Mahabharata ve "Manu Kanunnâmeleri" çağıdır. Her iki eser de ana konuların etrafında döneminin felsefî ve dinî yapıları hakkında fikir vermektedir. Özellikle "avatara" (hulûl) ve tenâsüh inancının bu eserlere yoğun olarak yansıdığı, bunların Brahmanizm'de kökleşmiş olduğu görülmektedir. Bu dönemde Vişnucu mezhep olarak anılan grubun tek tanrısı Vişnu ile Şivacı adıyla anılan grubun tek tanrısı Şiva gözde tanrıları olmuştur. Böylece Brahmanizm'de mezhep ayrılıklarının ortaya çıkışına şahit olunmaktadır. Brahma âlemi yaratıcı, Vişnu koruyucu, Şiva ise yok edici olmak üzere tanrı kavramı üç şahısta toplanmıştı (bu üçleme, büyük kültler ve Brahmanik geleneğin sentezine vasıta oldu. Prensipte eşit bu üçleme, yaklaşık V. yüzyıldan beri süregelen bir dinî doktrin oluşturdu).

Brahmanizm'in sonunu işaret eden Brahmanik metin ise "Manu Kanunnâmesi"dir. Her Brahmanik çevreye ulaştırılabilecek nitelikteki bu yasalar kodu Brahmanist öğretinin yozlaşmasına da yol açmıştır. Böylece

birbirinden uzak çevrelerde söz konusu kanunnâmeyi edinen şahsiyetler bunun ayrı ayrı yorumuna gitmişler ve bir yığın mezhebin doğuşuna sebep olmuşlardır.

Hindistan'ın "erken Ortaçağ" (m.s. 600-850) dönemine tekabül eden devre Brahmanizm'in sonu, Hinduizm'in başlangıcına işaret eder. VII. yüzyılda Kral Harsha'nın Kuzey Hindistan'ı birleştirme yolundaki teşebbüsleri Brahmanik çevrelerin bir araya gelmesine yol açmış, bu da kendiliğinden bir mekanizma ile Hinduizm adını alacak bir dinin oluşmasını sağlayacak zeminin temelini atmıştır. Milâttan sonra IX. yüzyılda Sankara'yla Brahmanizm'den Hinduizm'e geçilmiştir. Bundan sonraki merhalede Brahmanizm, Hinduizm içerisinde rahipler çevresinde yaşayan eski bir kült olarak izini devam ettirecek, fakat müstakil bir din olma niteliğini kaybedecek, kendisi bir kült ya da mezhep olmaksızın çeşitli inanç, uygulama ve kurumları kabul edecektir. Onun Hinduizm'e yardımı ve en önemli niteliği, vahye (şruti=işitilmiş) dayandığına inanılan kutsal metinlerin otoritesine sadık kalmasıdır.

B) Kutsal Metinler. Brahmanizm'de asıl kutsal metinler Vedalar'dır. Brahmanik dönemde daha ziyade bu metinlerin şerh ve tefsiri mahiyetinde yeni metinler ortaya çıkmış olup bunların başında Brahmanalar gelir. Brahmanalar Vedalar'ı yorumlayan metinlerdir ve milâttan önce 1000 yıllarıyla tarihlendirilir. Şrutiye (vahiy) dayandığına inanılan Hint kutsal kitap külliyatı içinde kabul edilen Brahmanalar kurbanlar, tanrılar, din adamları ve çeşitli teolojik konularla ilgili bilgileri ve ilâhileri ihtiva eder. Milâttan sonraki dönemlerde kayda geçirilmiş olan Brahmanalar'ın temel konusu kurbanın değeri ve Brahmanlar'ın görevlerinin önemidir.

Milâttan önce 700'lerde ortaya çıkan ve Brahmanalar'ın gelişmiş şekli olan Aranyaka (orman kitabı) adlı dinî metinler de Veda şerhleridir. Ancak Brahmanalar'a göre felsefî muhtevaları daha ağırlıklıdır. Bazı sırlara âşina olmalarına izin verilen kimseler için yazılmış olup âyinlerin zâhirî merasimlerinden ziyade gizli anlamları üzerinde durur.

Upanişadlar Vedalar'ın düz yazı ve manzum açıklamalarını ihtiva eden dinî-felsefî metinlerdir. Sanskritçe'de "bir kimsenin kendisinden daha yüksek birinin yanına oturması" anlamına gelen upanişad, bir mürşidin

dizinin dibine oturarak ondan alınan bilgilerin derlenip yazıya geçirilmiş şeklini ifade eder. Brahmanik geleneğin vahiy kabul ettiği Upanişadlar, milâttan önce 1000-600 yılları arasında yaşamış bazı Hint bilgelerinin görüşlerinden ibaret olup yaklaşık 180 parçayı kapsar. Brahmanalar'dan farklı olarak dinin formel yönünden ziyade felsefî ve mistik tarafına ağırlık veren Upanişadlar'ın temel konusu, Tanrı Brahma ile ferdî ruhun (atman) münasebetidir. Upanişadlar, kozmik düzeni ifade eden Brahma ile beden içerisinde spekülasyonun ulaşabileceği en yüksek noktaya işaret eden atmanın mahiyetlerini kavrama ve aralarındaki ilişkiyi anlamanın yolunu gösterir; panteist bir yaklaşımla Brahma'nın her şeyin özü olduğunu ve eşyayı içlerinden kontrol ettiğini belirtir.

Manu Kanunnâmesi milâttan önce 250 civarında düzenlenmeye başlanmıştır. Kutsal külliyatının Smriti bölümüne ait olarak kabul edilir. Manavalar adında bir rahip ailesinin etrafında gelişen bu kanunnâme on iki bölümden oluşur. Her bölüm ayrı bir konuya ayrılmıştır. Atman bilgisi, kast, kurban, yeniden doğuş, kurtuluş, aile hayatı ve ahlâkla ilgili konuları içerir. Brahmanik hayat tarzı bu kanun koduyla kurallara bağlanır. Brahmanizm'in kanunlaşma yolunda gösterdiği bu çaba Budizm'in bu dine karşı kazandığı zaferi yansıtır.

C) Brahma ve Diğer Tanrılar. Brahmanalar devrinde Brahmanlar kurbana önem verip sıfatlı tanrı kavramına ilgi duymamışlardır. Bunun sonucu tanrı kavramı değer kaybedip halka ait bâtıl inanışlar kuvvet kazanmıştır. Ancak aynı sebep insan ve kâinatı kontrol eden bir tanrı anlayışına da imkân sağlamış, her şeyin özünü oluşturan bu kutsal güç ve yüce gerçeğe Brahma adı verilmiştir. Bu anlayış Aranyaka ve Upanişadlar'da bütün canlılığıyla görülmektedir. Brahma kelimesi, yaratıcı tanrı olarak ilkin Vedalar'ın kurban törenlerinin yorumu ve eki olan Brahmanalar'da kullanılmıştır. Brahma sonsuzdur, değişmez, ezelîdir, mutlaktır, kusursuzdur, her şey ona dayanır. O açıklanamaz, bilinenlerin niteliklerinin dışındadır. Bu sebeple ancak selbî niteliklerle tanımlanabilir, kozmik ve ruhî güçler silsilesinin sonu Brahma'ya ulaşır. Brahma, âlemin yaratıcısı yüce Tanrı ile bir tutulmuştur. Veda ilâhilerinde yaratıcı güç, her şeyin yaratıcısı yüce Tanrı Prajapati veya Hiranyagarbha diye adlandırılmakta iken Brahmanalar'da yaratıcı tanrı Brahma adını almıştır. kutsal kudret, nihaî hakikat olarak

telakki edilen Brahma, Vişnu ve Şiva yani koruyucu ve yok edici ulûhiyetlerle prensipte eşit tutulmuşsa da gerçekte mitoloji dışında geri planda idi; özel bir kültü yoktu. Brahma'ya Vişnu ve Şiva'nın aksine seyrek tapınılmıştır. O bir ölçüde diğer kültürlerdeki yüce Tanrı'nın bazı niteliklerine sahipti. Orta dönem Brahmanizminin yazılı metinleri olan Upanişadlar'da ise Brahma, görünen âlemden daha önce var olan, bütün âlemde hazır bulunan mutlak varlık veya Tanrı'yı ifade etmek üzere kullanıldı.

Bazı Upanişadlar'da Brahma, atman (ezelî nefs) ile bir tutuldu, bazılarında ise yaratma, yok etme sıfatları bulunan bir tanrı, rab olarak görüldü. Bunlardan panteist telakkiyi yansıtan birinci anlayışa göre Brahma her şeyin özüdür; o eşyada onlar kendisini bilmeksizin vardır; insanın içindedir ve onun atmanından farklı değildir. Atman Brahma ile birleştiğinde ferdî varlığını yitirir; böylece âlemin aşkın ilk sebebi olan Tanrı esrarengiz bir şekilde insana hulûl eder ve nefisle birleşir. Brahma iyilik ve kötülüğün, dolayısıyla ahlâkî düzenin üstündedir; nitelikleri bulunmayan bir tanrıdır. Upanişadlar'da, daha önceki kutsal metinlerin benimsediği birden fazla tanrının Brahma'nın yardımcı güçleri sayılması, Brahmanizm'in görülmeyen, insan üstü varlıklar tanıyan politeizminden monoteizme doğru bir gelişmesi olarak değerlendirilir.

Vedik devrede tanrılar "mantra"larda merkezî öneme sahipti. Bunun aksine Brahmanik devrede diğer bazı gelişmeler yanında teistik inanç ve uygulamalara ağırlık verildi. Bu arada isvara (rab) kavramı önem kazandı. Rig Veda ilâhilerinde kendilerine niyaz edilen bazı tanrılar unutuldu, devam eden bazıları eski yerlerini kaybettiler; bazı yeni tanrılar da panteona girdi. Meselâ Vedalar'da panteist küllî ruh kavramına eş olarak geçen Prajapati, Brahmanizm'de "baba tanrı" sıfatını alarak Upanişadlar'daki yüce tanrı Brahma ile özdeşleştirilmiştir. Ayrıca tanrılardan daha aşağı derecede olan ve kendilerine karşı korku duyulan bazı yarı tanrı güçler de vardı ki bunların başında Nâgalar (ejderler veya yılan-tanrılar) gelmekteydi. Yılana tapma Hindistan'da klasik devreden bu yana pek yaygındı.

Vişnu Vedik devrede önemli tanrılar arasında değilken daha sonra önem kazanmış, Brahma'nın rakibi olmuştur. Onun "dharma"yı (din) ıslah etmek üzere Krişna, Rama gibi şahsiyetlere hulûl ederek dünyada insanlığı

kurtaracağı (avatara) inancı, insanla aşkın varlığın arasındaki bağ olarak özellikle “bhakti” bağlılarına bir heyecan kaynağı olmuştur.

Brahmanik devrede Rudra-Şiva da Şivaistler nezdinde aynı şekilde tanrı olarak telakki edilmiştir. Rudra, Rig Veda’da çoğul bir ifade ile rüzgâr veya fırtına tanrıları olarak kötü ruhları temsil ederken sonraki mitolojide Rudra-Şiva dağlarla ilgili bir özellik kazanarak Güney Hindistan’ın gözde tanrısı haline gelmiştir. Rudra, Şiva’nın Vedik devredeki ilk şekliydi.

Şivaizm daha çok kabileler seviyesinde başlamışsa da zamanla tamamen Brahmanize olmuştur. Vişnuizm için de durum buna benzer. Vişnu ve avataralarına dayanan bu kült, Upanişad doktrinleri ve Şivaist felsefeden etkilenmiştir. Böylece geniş bir şekil değişikliği içinde Vişnu ve Şiva tapınması, Brahmanik Hindistan’ın en yüksek dini şeklini oluşturmuştur.

D) İbadet ve Ahlâk. Brahmanizm’de en önemli ibadet olan kurban, hayatın devamını sağlayan “tanrıların yiyeceği”dir. En büyük kurban merasimi, bütün bir yılı kapsayan ve 609 atın kurban edilmesiyle sonuçlanan at kurbanıdır (asva medha). Kurban kavramı Brahmanizm’e Ârîler tarafından sokulmuştur. Vedik devreyi devam ettiren Brahmanalar’da ortaya konulan Brahmanizm büyük çapta kurbanla ilgili idi. Veda ilâhiyatçılarının köke en bağlısı olan Mimamsaka ekolü, vahyin gayesinin kurban doktrini olduğunu savundu. Ancak orta dönem Brahmanizminin yazılı metinleri olan Aranyaka ve Upanişadlar felsefî spekülasyona yer vermekle kurbanla ilgili bir sistem kurulmasını ihmal etmiştir.

İlk dönem Brahmanizmindeki diğer önemli bir kavram, Hindistan’ın otantik kültü olan yogadır. Hindistan’da Vedalar öncesi münzevilerince (sramana) uygulanan yoga, münzevi bir hayat benimseme eğiliminde olan Brahmanlar’ca kolayca kabul edilmiştir. Özellikle sonraki Brahmanizm’de yoga, evrensel ruh Brahma ile öznel ruh olan atmanın pratikteki birleşmesi olarak düşünülmüş ve yoga yapanlar (yogiler) birer aziz ve velî olarak görülmüştür.

Upanişadlar’la birlikte rahiplerin aşırı hâkimiyeti kısmen azalarak “iç kurtuluş” fikri geliştirilmiştir. Böylece Brahmanizm ferde dönmüştür. Milâttan önce VI. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Jainizm ve Budizm de

Brahmanizm’e etki etmiştir. Brahmanizm’de et yememeye kadar varacak olan ahimsa (hayvanlara ya da genel anlamıyla canlılara zarar vermeme prensibi) Jainizm’den, “arzuların sönmesi” prensibi de Budizm’den geçmiştir. Esasen zühd anlayışı Hindistan’daki dinî hayatı büyük çapta etkilemiş ve ona özel bir karakter kazandırmıştır.

Brahmanizm’de mâbed önemli bir yer işgal etmekteydi. Hint mâbedi, Vedizm dönemindeki bir açık hava kutsal yerinden merkezî bir iç kısım ve tanrı heykelini içinde barındıran heybetli yekpâre bir yapıya ulaşmıştı. Bu yapının etrafında diğer tanrılara ait kutsal yerler ve bölümlerle en dışta bir ihata duvarı bulunmaktaydı. İbadet evde ve mâbedde yapılmaktaydı. İbadet daha önceki dönemlerde bulunmaktaysa da bunun kutsal metinlerle ayrıntılı bir bünyeye kavuşturulması Brahmanizm döneminde olmuştur. Vedalar dönemi âyinlerinde olduğu gibi ferdî ibadete yönelme Brahmanizm’in de özellikleri arasındaydı. Bayramlar dolayısıyla mâbedde büyük kalabalıklar bulunsa da onlar ibadete katılmazlar, sadece tanrıya itaat ve bağlılıklarını göstermek ve onun beğenisini kazanmak için tanrının önünden geçerlerdi. Vedizm gibi Brahmanizm’de de cemaatle ibadet yoktu. Daha sonraları Hinduizm’de genel şenlikler ve bayramlar yapılmaya başlanmışsa da Brahmanizm Vedizm’in ferdiyetçiliğini devam ettirmiştir. Hint dindarlığını yansıtan en önemli

tabir, tanrıya sıkı sıkıya sevgiyle bağlılığı ifade eden bhakti idi. Derunî hayatla ilgili olarak bhaktinin dıştaki teşekküllere ihtiyacı olmamışsa da tanrıya bağlılıkla ilgili ilâhilerin söylenmesinde yine de gayri resmî bir cemaatle ibadet söz konusudur.

Brahmanizm’de de Hinduizm’de de guru denilen mânevî mürşid, rehber ve muallimin önemli bir yeri olmuştur. O dünyayı terkeden bir kimsedir, resmî âyinleri yöneten bir rahip değildir; bağlılarının mânevî işlerinde bir otoritedir. Bhaktide doğrudan doğruya kişinin tanrıyla ilişkiye girmesi esas olmasına rağmen aracı olarak guru zaruri görülür.

Diğer Hint dinleri gibi Brahmanizm’de de ahlâk, din veya felsefenin bir kolu olarak değil en yüksek dinî uygulama ve kurtuluş yolu olarak görülen meditasyonun hazırlayıcısı telakki edilir. Bu sebeple temel ahlâkî kurallar zühd çevrelerinde oluşturulmuştur. Ahimsa (zarar vermemek, öldürmemek,

şiddete başvurmamak) prensibi Hint dinlerinde önemli bir yer tutar. Rahiplerin ortak beş kuralının dördü yani öldürmemek, çalmamak, yalan söylememek ve zina yapmamak, Hindistan'daki her çeşit inancın zâhidlerinin ortak noktalarıdır.

E) İslâm Kaynaklarında Brahmanizm. İslâm kaynaklarında Brahmanizm'den "el-Berâhime" veya "el-Berhemiyye" (Brahmanlar) diye söz edilir. Bîrûnî dışındaki müslüman müelliflerin Brahmanizm hakkında ilmî araştırmaya ve müşahedeye dayanan bilgileri hemen hemen yoktur. Bunlar İran ve Irak'ta yaşayan Budistler sebebiyle daha çok Budizm'le ilgilenmişler, nübüvvete ilişkin itirazlar öne sürmelerinden ötürü kısmen Brahmanlar'la da meşgul olmuşlardır.

Ya'kūbî ile Mes'ûdî'nin verdiği bilgilere göre Berhemiyye veya Berâhime adı, bazı Hintliler'ce, döneminde ilimlerin gelişmesini sağlayan en büyük Hint kralı, bazılarınca da Allah'ın Hindistan'a gönderdiği Âdem peygamber olduğuna inanılan Berahmen'den gelir. Brahmanizm konusunda en güvenilir kaynak olan Bîrûnî, Berâhime adının, Hintliler'in inanışına göre baş kısmından Brahmanlar'ın yaratıldığı Brahma'dan geldiğini belirtir (Tahkīku mâ li'l-Hind, s. 452-461). Şehristânî ise Berâhime kelimesinin menşeini, nübüvveti temelden inkâr etme fikrini ortaya koyan Berâhim adlı kişiye dayandırır ve Hz. İbrâhim'e mensup olduklarından bu adla anıldıklarını ileri süren görüşü reddeder.

Müslüman müellifler içinde eserlerinde Brahmanizm'le ilgili en geniş bilgiyi veren Bîrûnî'den sonra Gerdîzî, Mervezî, Şehristânî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi müelliflerin genellikle Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Ceyhânî ve Kâ'bî'den nakillerde bulundukları kabul edilir (Gimaret, s. 273).

Tesbit edilebildiği kadarıyla İslâm alimleri içinde Brahmanizm'i reddeden ilk eseri Tashîhu'n-nübüvve ve'r-red ʿale'l-Berâhime adıyla İmam Şâfiî yazmıştır (Bağdâdî, s. 363). Sadece adından haberdar olabildiğimiz eserin muhtevası bilinmemektedir. Abdülkahir el-Bağdâdî, Mu'tezile bilginlerinden Nazzâm'ın nübüvvete inanmayan Brahmanlar'ın görüşlerini beğendiğini naklederse de (el-Fark, s. 131) bu Nazzâm'ın, mûcizelerin benzerlerini peygamber olmayanların da ortaya koyabileceği teorisine

dayanan sarfe* telakkisiyle ilgili olmalıdır. Zira Berâhime de insanların mûcize türü olayları gerçekleştirebileceğini savunur. Nübüvvete yönelttiği eleştiriyle tanınan İbnü'r-Râvendî ez-Zümürrüd adlı eserinde Berâhime'nin nübüvvet müessesesine dair itirazlarını nakletmiş, İsmâilî yazarlardan Hibetullah eş-Şîrâzî de nübüvveti inkâr eden İbnü'r-Râvendî'nin aslında kendisine ait görüşleri Berâhime'ye nisbet ederek ortaya koyduğunu söylemiştir. Abdurrahman Bedevî de Şîrâzî'nin bu değerlendirmesine dayanarak İbnü'r-Râvendî'nin kendisine ait görüşleri Berâhime'ye mal etmeye çalıştığını ve daha sonra konu ile ilgili olarak telif edilen eserlerde de bu telakkinin aynen devam ettiğini, halbuki bazı kaynaklarda belirtildiği üzere Berâhime'nin aslında nübüvveti inkâr etmediğini savunmuştur (Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm, s. 70, 98, 115-117, 129). Ancak kırkı aşkın fırkaya ayrıldığı bildirilen Berâhime'nin bir kısmı kendilerine has bir nübüvvet inancına sahip olmalarına rağmen bir kısmının nübüvveti bütünüyle inkâr ettiği ve güvenilir dinler tarihi kaynaklarına göre de Brahmanizm'in sisteminde açık bir nübüvvet inancının bulunmadığı (yk. bk.) dikkate alınırsa Bedevî'nin görüşüne katılmak güçleşir. İbnü'r-Râvendî belki de nübüvvete yönelttiği eleştirileri Berâhime'nin diliyle ifade etmiştir, ancak bu onların bütün fırkalarının nübüvvete inandığını ortaya koymaz. Nitekim İbnü'r-Râvendî'den önce vefat eden Ya'kūbî, Hintliler'in Berhemiyye dinine mensup olduklarını bildirmekte (Târîh, I, 94), İbn Hurdâzbih de Berâhime'nin kırk iki fırkaya ayrıldığını, bir kısmı nübüvvete inanırken bir kısmının inkâr ettiğini nakletmektedir (el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 71). Mu'tezile âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî Nakzü'z-Zümürrüd adlı eserinde Berâhime'nin nübüvvete ilişkin felsefî itirazlarını reddetmiş, Kādî Abdülcebbâr da bunlardan iktibaslarda bulunmuştur (el-Mugnî, XV, 109).

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî nübüvveti inkâr edenlere temas ederken Berâhime adını kullanmamakla birlikte kelâm kitaplarında Brahmanlar'a atfedilen itirazları zikrederek cevaplandırmıştır (Kitâbü't-Tevhîd, s. 176-186). Mâtürîdî, "nübüvveti inkâr eden kavim" ifadesiyle Berâhime'yi kastetmiş olabilir.

Brahmanizm hakkında bilgi veren müelliflerden biri olan Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî Berâhime'yi tevhid, risâlet ve âhirete inananlar, tevhid ve âhirete inanıp risâleti reddedenler, sadece tenâsühe inanıp tevhid ve risâleti inkâr edenler olmak üzere üç grupta inceler ve içlerinde puta tapanların, insan

şekline girmiş meleklerin kendilerine peygamber olarak gönderildiğine inananların, içki içmeyi ve sığır etini yemeyi haram kabul edenlerin bulunduğunu nakleder (el-Bedʾ ve't-târîh, IV, 9-19). Bâkıllânî, Kādî Abdülcebbâr, Abdülkāhir el-Bağdâdî, İbn Hazm ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî eserlerinde Berâhime'nin bilgi problemi ve nübüvvete ilişkin görüşlerine temas edip bu görüşleri tenkit edenler arasında yer almakla birlikte eserlerinde Brahmanlar'ın inançları hakkında tatminkâr bilgi yoktur. Brahmanizm'e ait güvenilir ve ayrıntılı bilgiler Bîrûnî'den başka kısmen de Şehristânî'de bulunmaktadır.

Bîrûnî daha önceki kaynaklarda mevcut bilgilerin birtakım rivayetlerden ibaret olduğunu belirterek Hint dinleri hakkında bilgi verir (Tahkīku mâ li'l-Hind, s. 4). Halktan ve aydın kesimden sözlü bilgiler aldıktan başka Sanskritçe'yi de öğrenerek Hintliler'in yazılı kaynaklarına ulaşan ve Brahmanlar'ın inançlarını Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâmiyet gibi semavî dinlerle mukayese eden Bîrûnî'nin Berâhime hakkında verdiği önemli bazı bilgileri şöylece özetlemek mümkündür:

Tenâsüh temel inançlardan biridir. Buna göre nefis bir bedenden diğerine geçerek tecrübe yoluyla bilmediklerini öğrenir, böylece maddenin iç yüzüne vakıf olduktan sonra ondan uzaklaşıp kendi cevherine döner ve "düşünme, düşünen,

düşünülen" üçlüsünün aynîleşmesi sonucu ilim mutluluğuna erer. Teslîs de Hint ilâhiyatında önemli bir yer tutar. Kökleri yukarıda birleşip biri diğerinden ayrılmayan, aşağıya doğru indikçe adları ve fiilleri değişen Brahma, Narayana ve Rudra adlı şahıslar teslîsi oluşturur. Madde ile ilâhî varlıklar arasında olan ve yukarıdan aşağıya doğru kurulmuş bir köprü durumunda bulunan heyûlâ (ayvakta) üç kuvveye sahiptir. Yaratma eylemini gerçekleştiren Brahma birinci, tabiatı ıslah edip devam ettiren Narayana ikinci, gücünü kaybeden tabiatı yok etme fonksiyonunu icra eden ve Rudra olarak da bilinen Mahadeva üçüncü kuvve üzerinde yürür. Beşerî özellikler taşıyan melekler tanrı gibidir. Aydın kesim puta tapmazken halk puta tapar. Aydınlara göre cennet ve cehennem ruhanî, halka göre ise cismanîdir. İsavra adı verilen tanrı aydınlara göre vardır, birdir, benzeri yoktur, ezelî ve ebedîdir, hayat, irade, kudret ve hikmet sahibidir. Yaratıkların yokluğunu düşünmek mümkün ise de "yaratıklar var, tanrı

yoktur” demek imkânsızdır. Halka göre tanrı zâtı ve sıfatları itibariyle yaratıklar gibidir; cisimdir, doğar, doğurur ve eşi vardır (Tahkīku mâ li’l-Hind, s. 23-30; Kitâbü Bâtenceli’l-Hindî, s. 173). Kastların en önemli sınıfını teşkil eden ve belirli ahlâk seviyesine ulaşmak zorunda olan Brahmanlar’ın diğer sınıflara karşı bazı görevleri vardır. Bayram, evlenme, cenaze gibi genel ve özel dinî törenlerle ibadetleri yalnız onlar idare edip ön planda yer alırlar. Mânasını anlamadan öğrenip okudukları Vedalar’ı korumak onların tekelindedir. Hükümdar sülâlesinin savaşçıları olan Kşatriya tabakası Vedalar’ı öğrenebilir, fakat başkasına öğretemez.

Hint dinleri hakkında Bîrûnî’den sonra en önemli kaynak olarak kabul edilen Şehristânî ise Hintliler’i Berâhime, ruhanîler (ashâbü’r-rûhâniyyât), yıldızlara tapanlar (abedetü’l-kevâkib), putlara tapanlar (abedetü’l-esnâm) ve hukemâ grupları olmak üzere dinî bakımdan beş gruba ayırmış ve bunlardan Berâhime’yi Budistler, tenâsühe inananlar ve filozoflar (ashâbü’l-fikre ve’l-vehm) kısımlarında incelemiştir. Ayrıca Berâhime’nin İslâm âlimlerinin tenkitlerine konu teşkil eden nübüvvete ilişkin itirazlarını özetleyerek cevaplandırmıştır.

Ebû Mansûr el-Mâtüridî’den itibaren kaleme alınan kelâm eserlerinde nübüvvete itiraz niteliğinde olmak üzere Berâhime’ye nisbet edilen görüşler üç noktada yoğunluk kazanmaktadır: İnsanlığa ışık tutmak açısından akıl yeterlidir, peygamberliğin belgelenmesi için delil olarak kullanılan mûcizelerin oluşumu ve fiilen gerçekleştiği sabit değildir, peygamberlerin getirdiği ibadetler mânasız olup herhangi bir fayda sağlamaktan uzaktır. İlâhî bir kaynağa dayanan, yaratıcı ile yaratılan arasında münasebet kurmak suretiyle insanı yücelten, kişiye erginlik ve erdem kazandırmak amacıyla mükellefiyetler getiren semavî dinlere karşı yapılan bu tür itirazlar başta kelâm, tasavvuf ve ahlâk kitapları olmak üzere birçok İslâmî eserde cevaplandırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, “berâhime” md.; Ya‘kūbî, Târîh, I, 84-94; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik, s. 71; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, s. 176-186; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), I, 76-80; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîh, IV, 9-19; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 126-156; Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, XV, 21, 50, 73, 109-120, 132-133, 165-167; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 131, 343, 347, 355, 363; Bîrûnî, Tahkīku mâ li’l-Hind, Haydarâbâd 1954, tür.yer.; a.mlf., Kitâbü Bâtenceli’l-Hindî, Leiden 1956, s. 173; İbn Hazm, el-Fasl, I, 69-70; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Usûlü’d-dîn (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 90-91, 96; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 250-252; Ebü’l-Meâlî, Beyânü’l-edyân (trc. Yahyâ el-Haşşâb, Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb, XIX/1, Kahire 1957 içinde), s. 18-20; R. C. Majumdur, The History and Culture of the Indian People, London 1951, II, 162; Bruce B. Lawrence, Shahrastani on the Indian Religions, Paris 1976, s. 75-100; Abdurrahman Bedevî, Min Târîhi’l-ilhâd fi’l-İslâm, Beyrut 1980, s. 70, 98, 99, 115-117, 129; Ö. Faruk Harman, Dinler Tarihi Açısından Şehristanî ve el-Milel ve’n-Nihal (doktora tezi, 1983), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 123-129; Abdullah Mübeşşir et-Tarazî, Mevsûʿatü’t-târîhi’l-İslâmî ve’l-hadâreti’l-İslâmiyye li-bilâdi’s-Sind ve’l-Pencâb, Cidde 1983, I, 318-324; Sir Monier Monier-Williams, Modern India and the Indians, Delhi 1987, s. 155-159; Romesh Chunder Dutt, History of India, New Delhi 1987, I, 82-154; II, 276-278; P. Thankappan Nair, Indian National Songs and Symbols, Calcutta 1987, s. 126-133; Ali Abdülvâhid Vâfî, “Vahdetü’l-vücûd ve’l-fenâʾ fillâh ve tenâsühu’l-ervâh fî ʿakāʾidi’d-dîni’l-Brahmî”, ME, XXXV/10 (1964), s. 1051-1055; G. F. Dales, “New Investigations at Mohenjo-daro”, Archaelogy, XVIII/2, New York 1965, s. 147; D. Gimaret, “Bouddha et les Bouddhistes dans la Tradition Musulmane”, JA, CCLVII (1969), s. 273; P. Kraus – [G. Vajda], “Ibn al-Rāwandī”, EI² (İng.), III, 905; N. Smant, “Brahma”, “Brahmanizm”, “Brahman”, DCR, s. 150-151; R. N. Dandekar, “Vedas”, ER, XV, 214-217; J. C. Heesterman, “Vedism and Brahmanism”, a.e., XV, 217-240; A. Hillebrandt, “Brahman”, ERE, II, 796-799; H. Jacobi, “Brahmanism”, a.e., II, 799-813.

Günay Tümer

BRAUDEL, Fernand

(ö. 1902-1985)

Akdeniz ve Akdeniz dünyası ile ilgili çalışmalarıyla dünya çapında ün kazanan tarihçi ve Annales okulunun önde gelen temsilcisi.

Fransa'nın kuzeybatısındaki Meuse ilinde doğdu. Orta öğrenimi, XIX. yüzyılın katı geleneklerini sürdüren eğitim anlayışı içinde klasik bilgilere ağırlık veren bir yönde gelişti. 1923'te Sorbonne Üniversitesi'nden tarih "agrégési" olarak mezun oldu. 1937 yılına kadar Cezayir ve Paris'te lise tarih öğretmenliği ve Sao Paolo Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yaptı. 1937'de Paris'te Ecole Pratique des Hautes Etudes'e müdür oldu. II. Dünya Savaşı'nda Almanlar'a esir düştü; Lübeck esir kampında kaleme aldığı "La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II." adlı ünlü doktora tezini 1947'de savundu. Bu tezde ortaya attığı yeni tarih görüşü bazı tarihçileri şaşırtırken bazılarını da âdeta büyüledi.

Braudel bu yeni görüşlerinin çoğunu, iki ünlü tarihçi Marc Bloch ve Lucien Febvre tarafından 1929'da Strasbourg'da kurulan Annales dergisinin etrafında oluşan okula borçludur. 1946 yılında bu derginin yöneticileri arasına giren Braudel 1949'da Collège de France'a seçilirken 1956'da da Ecole des Hautes Etudes'ün VI. kısmının başkanlığı görevinde hocası Lucien Febvre'in yerini aldı. VI. kısmın milletlerarası niteliği ve her bilgi alanından, her milletten araştırmacının bir arada bulunması Braudel'in görüşlerini önemli ölçüde etkiledi. 1962'de de Maison des Sciences de l'Homme'un ilk yöneticisi oldu.

Başta Annales dergisi olmak üzere birçok dergide çok sayıda makalesi yayımlanan

Braudel'in Cambridge Economic History of Europe ve The Encyclopaedia Americana'ya yazdığı makale ve maddeler geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmasını sağlamıştır. İlim dünyasına büyük katkılarından ötürü Brüksel, Oxford, Madrid, Cenevre, Floransa, Varşova, Cambridge, Sao Paolo,

Padova, Londra, Chicago, Saint-Andrews ve Edinburgh üniversiteleri ona fahrî doktorluk unvanı vermişlerdir. Braudel bunun dışında çok sayıda araştırmayı teşvik etmiş, şimdi hemen her biri büyük tarihçi olan çeşitli milletlerden genç araştırmacıların yetişmesine ön ayak olmuştur. Akdeniz'e olan ilgisinden ötürü Osmanlı tarihine de büyük bir yakınlık duymuştur. Braudel üç cilt halinde kendi ülkesi Fransa'nın tarihini yazarken Kasım 1985'te öldü.

Braudel ve Annales Okulu. 1929'da Strasbourg'da yayın hayatına başlayan Annales d'Histoire Economique et Sociale adlı dergi, bir süre sonra bir yenilikçi tarihçiler topluluğu haline gelerek o zamana kadar hâkim geleneksel tarih anlayışına karşı sonradan "yeni tarih" veya "Annales tarihçiliği" adı verilecek olan tamamen değişik bir tarih anlayışı oluşturmaya başlamıştır.

Geleneksel tarih, "olay anlatıcılığı" denilen (Osmanlı tarih geleneğindeki vekāyi' tarihçiliğinin bir benzeri), uzun bir zaman diliminde en çok göze çarpan ve hızlı değişen olayları ve ünlü kişilerin yaptıklarını tarih olarak kabul eden bir anlayış içinde sosyal, ekonomik ve kültürel âmiller gibi etkileri çıplak gözle görülemeyen unsurları pek dikkate almamaktaydı. Annales okulu ise ilk olarak bu anlayışın karşısına tarihin bölümlere ayrılamayacağı ilkesini çıkardı. Bu okulun mensuplarına göre tarihçinin görevi, siyasî veya askerî olayları öne çıkarmak veya tarihte büyük adamların değiştirici rollerini abartmak değildir. Çünkü bunlar aslında geçici ve önemsiz sonuçlardan ibarettirler. Tarihçinin asıl görevi, sosyal ve tarihî değişim sürecinin bütünlüğünü yakalayabilmektir ki Bloch buna "histoire totale" (toplam tarih) adını vermektedir.

Annales okulunun yerleştirdiği ikinci ilke de tarihin, hızlı değişenden (buna "olay" demektedirler) çok yavaş değişeni ("olgu" veya "yapı") araştırılan ilim dalı olduğudur. Böylece Annales okulunun ortaya koyduğu "yeni tarih" eski anlayışın tamamen tersine insan toplumlarında değişmez herhangi bir şeyin olamayacağını, yavaş değişenlerin eski tarihçiler tarafından değişmez olarak algılandığını, ancak bunların da değiştiğini ve asıl tarihçiliğin bu uzun süreç değişmelerini ortaya çıkarmak olduğunu ispata yönelmiştir. Annales okulunun bu anlayışı bütün dünyada büyük bir ilgiyle karşılanmış, insan bilimlerinin tamamını tarihin çatısı altında bir tek ilim haline getirme

yönünde ciddi adımlar atılmıştır. Bu doğrultuda o zamana kadar hiçbir dönemde tarihî konular arasında yer almamış olan tabii değişmelerle insan toplumlarının değişme süreçleri arasındaki ilişkiler araştırılmaya başlanmış, iktisat tarihi yeni bir canlılık kazanırken sosyal tarih denilen yeni bir disiplin önce ortaya çıkmış, sonra da mesafe kazanmaya başlamıştır. Yine bu doğrultuda tarih ilmi matematik tekniklerden ve bilgisayar teknolojisinden faydalanır hale gelmiştir.

Annales okulunun bütün dünya tarihçi çevrelerinin üzerinde olduğu gibi Türk tarihçileri üzerinde de büyük etkileri olmuştur. Esas olarak Fuad Köprülü, Ömer Lütfi Barkan ve Halil İnalcık gibi önde gelen Türk tarihçileri bu yeni tarih anlayışının prensip ve tekliflerinden belli ölçülerde etkilenerek bu doğrultuda çalışmalar yürütmüşlerdir.

Braudel'in bizzat ifade ettiği üzere "Annales tavrı", Bloch ve Febvre'in meydana getirdiği birinci nesilde belirlenmiştir; daha sonra gelenler yeni örnekler, yeni formüller ve yeni deliller getirmişler, ancak yeni usuller icat etmemişlerdir. Bu okul çerçevesinde Braudel'in tarih ilmine en büyük katkısı, iki dev eseri olan iki ciltlik Akdeniz ile üç ciltlik Maddî Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm adlı kitaplarında uyguladığı metotta ortaya çıkmaktadır. Her iki eser de üç katlı birer bina olarak inşa edilmiştir. Yazarın kendi ifadesiyle zemin kat yavaş değişenin, dip dalgalarının veya doğrudan doğruya yapıyla ilgili unsurların tarihidir. Birinci kat ise ekonominin ve toplumla ilgili hususların incelendiği kesimdir. Bir başka ifadeyle burada yapı ile ilgili olmayan fakat yine de nisbeten yavaş değişen bir alanın tarihi söz konusudur. Nihayet sonuncu kat, hızlı değişeni yani olayı ve siyaseti incelemektedir.

Tarihî sürecin böylece üç katlı olarak ele alınmasının sonucu olarak belli bir dönemin ve belli bir tarih kesitinin değişme eğilimlerine yaklaşan Braudel, Bloch tarafından geliştirilen "histoire totale" kavramını "histoire globale" (bütüncül tarih) haline getirmiştir. Bu anlayışa göre her şey tarihin ilgi alanı içine girmekte, eski anlayışta olduğu gibi insanın yalnızca bazı hareketleri tarihî kabul edilmekten çıkmaktadır. Braudel'e göre, değişmeye etki etmesi ve onu açıklaması şartıyla, en basit sayılan insanî olay ve olgular da artık tarihin konusudur.

Braudel'in tarih metodunun ikinci unsurunu, "temporalités" (zamansallıklar) adını verdiği kavram oluşturmaktadır. Buna göre tarih, zamanın her kesitinde veya eş zaman dilimi içinde bütün mekânlarda aynı yoğunlukta bir değişme süreci göstermemektedir. Tarih türdeş bir akış değildir, zamana ve mekâna göre farklı tarihî yoğunluklar yani zamansallıklar söz konusudur. Braudel buradan hareketle Annales okuluna kadar hâkim olan Batı merkezci tarih anlayışına da karşı çıkmıştır. Bu eski anlayışa göre dünya tarihi Batı tarihinin az veya çok gecikmiş bir kopyasıdır. Oysa Braudel dünya tarihinin, birbirlerine az veya çok temas eden özel tarihlerden yani zamansallıklardan oluştuğunu ve bütünsel tarihin, bütün bu farklı zamansallıkların gündeme getirilmesi ve bağlantılarının kurulmasıyla oluşturulabileceğini belirtmektedir.

Nihayet Braudel'in sonuncu büyük kavramı "longue durée"dir (uzun süreç). Braudel bu kavramı asıl değişme sürecinin tabanını belirlemek için kullanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle kısa zaman dilimi içinde meydana gelen değişiklikler, olay denilen ve esas değişme sürecini düşük ölçekte belirleyen tarihî durumlardır. Buna karşılık uzun süreç değişimleri yapılarda meydana gelen değişiklikler olup tarihî sürecin engebelerini belirlemektedirler.

Braudel temel nitelikteki eserlerinde Osmanlı tarihine de büyük bir ilgi göstermiştir. Maddî Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm'de Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi başına bir "ekonomidünya" oluşturduğunu, yani siyasî ve coğrafî sahası içinde kendine yeterli bir ekonomik birim meydana getirdiğini, ancak bu kendine yeterliliğin Osmanlı ekonomisinin durgun kalmasına, uzun zaman dilimi içinde pek fazla değişme göstermemesine yol açtığını söylemektedir. Buna karşılık Batı ekonomi dünyasının kendine yeterli olmaması onun uzun zaman dilimi içinde dünyaya yayılmasına yol açmış, yani yapıları Osmanlılar'a göre daha hızlı değişmiş, bunun sonucu olarak da Osmanlılar geri olmadıkları halde Batı'nın

değişme sürecinin hızından ötürü nisbî bir gerilik görüntüsü sergilemişlerdir.

Braudel'in Osmanlı tarihine karşı asıl büyük ilgisi Akdeniz adlı büyük araştırmasında ortaya çıkmaktadır. Bu kitabın II. cildinin büyük bölümü

Akdeniz'deki Osmanlı-İspanya çatışmasının sosyal, ekonomik ve siyasî sonuçlarına ayrılmıştır. Özet olarak Akdeniz hâkimiyeti için XVI. yüzyılda birbirleriyle çarpışan bu iki büyük güç, yüzyılın sonundan itibaren birinin doğuya İran'a, diğerinin de Atlantik yönüne dönmesi sonucu Akdeniz'i aynı anda terketmiştir. XVI. yüzyılın bu iki devletinin gerek Akdeniz'deki çatışmaları gerekse Akdeniz'den çekilmeleri bunların dışındaki Batılı güçlerin lehine olmuş ve her ikisi de XVII. yüzyıldan itibaren gerilerken üstünlük diğer ülkelere geçmeye başlamıştır.

Eserleri. Fernand Braudel'in çok sayıdaki eseri arasında başlıcaları şunlardır: 1. La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. (1949). Müellifin bu en önemli eseri ilk neşrinden sonra yeni bilgiler ışığında defalarca genişletilmiş ve yeniden yazılmıştır. Eser İngilizce, İtalyanca, İspanyolca, Portekizce, Lehçe, Almanca ve Türkçe'ye (Akdeniz ve Akdeniz Dünyası, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, I-II, İstanbul 1989-1990) çevrilmiştir. Eserin verilerine dayanılarak gerçekleştirilen bir televizyon dizisi dünyada hayranlık uyandırmıştır. 2. Ecrits sur l'Histoire (1969). 3. Afterthougts on Material Civilization and Capitalism (Baltimore 1977). Civilisation Matérielle adlı kitabıyla ilgili olarak Amerika'da verdiği konferanslardan oluşan bu eser Mustafa Özel tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Maddî Medeniyet ve Kapitalizm, İstanbul 1991). 4. Civilisation Matérielle, Economie et Capitalisme, XVe-XVIIIe siècle (I-III, 1979). Siân Reynold'un İngilizce'ye çevirdiği eser (Civilization and Capitalism: 15 th-18 th Century, I-III, London 1981-1984) Mehmet Ali Kılıçbay tarafından da Maddî Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (I-III, Ankara 1992). 5. Le Destin de la France (I-III, 1982-1985).

BİBLİYOGRAFYA

Fernand Braudel, "Sur une conception de l'histoire sociale", Ecrits sur l'Histoire, Paris 1969, s. 175-191; a.mlf., "Personal Testimony", Journal of Modern History, XLIV/4, Chicago 1972, s. 448-467; R. Hugh-Trevor-Roper, "Fernand Braudel: the Annales and the Mediterranean", a.e., s. 468-479; T. Stoianovich, French Historical Method: the Annales Paradigm,

Ithaca 1976; Ömer Lûtfi Barkan, “Fernand Braudel: La Méditerranée et le monde méditerrannéen à l‘époque de Philippe II.”, İFM, XII/3-4 (1951), s. 173-192; Sarah Peltant, “Conversations avec Braudel”, Psychologie, sy. 14, Paris 1971, s. 10-14; Jack Hester, “Fernand Braudel and the Monde Braudellien”, a.e., s. 20-28; H. G. Kroeningsberger, “Fernand Braudel and the Mediterranean”, The Listener, New York 1974; Halil İnalcık, “The Impact of the Annales School on Ottoman Studies and New Findings”, Review, sy. 1, Binghamton 1978, s. 69-96; Mehmet Ali Kılıçbay, “Annales Okulunun Sonuncu Pîri Fernand Braudel”, TT, V/26 (1986), s. 44-52.

Mehmet Ali Kılıçbay

BROCKELMANN, Carl

(ö. 1868-1956)

İslâm kültür tarihine dair bio-bibliyografik eseriyle tanınan Alman şarkiyatçısı ve Türkolog.

Hamburg'un kuzeydoğusundaki Rostock şehrinde doğdu. Daha lisede iken dil öğrenme konusundaki olağan üstü kabiliyetiyle dikkati çekti. İbrânî, Ârâmî ve Süryânî dillerini öğrendi. 1886'da Rostock Üniversitesi'ne girdi; şarkiyat tahsilinin yanı sıra Yunanca, Latince, Arapça, Habeşçe, Türkçe, Sanskritçe, Ermenice'yi de öğrendi. Mısır tarihi ve Kuzey ve Güney Afrika dilleriyle de meşgul oldu.

İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil'i ile Taberî'nin Ahbârü'r-rusül ve'l-mülûk'ü arasında bir intihal olup olmadığı konusundaki doktora tezini T. Nöldeke'nin yanında tamamladı (1890). Lebîd divanının 1891'deki neşri ve Almanca'ya tercümesi çalışmalarına katıldı. 1893'te Breslau Üniversitesi'nde öğretim üyesi oldu ve bu arada İbn Sa'd'ın et-Tabakātü'l-kübrâ adlı eserinin ilmî neşri çalışmalarına da iştirak etti. Kendisi bu eserin VIII. cildini hazırlayacağı için kitabın el yazmalarını incelemek üzere Londra'ya ve İstanbul'a gitti (1895). İstanbul'da İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-ahbâr'ı üzerinde de çalıştı. Ancak bu çalışmasını kimse neşretmek istemedi. Bir yayınevi sahibi herkesin ilgi duyacağı bir kitap hazırlaması şartı ile bunu da yayımlayabileceğini söyleyince Geschichte der arabischen Litteratur (GAL) adını alacak olan eseri hazırlamaya başladı.

1900'den itibaren Berlin, Erlangen ve Breslau üniversitelerinde ders verdi. 1903'te Breslau ve Hamburg kütüphanelerindeki yazma eserlerin kataloglarını yaptı ve aynı yıl içinde Königsberg Üniversitesi'nde ordinaryüs profesör oldu. 1909-1922 yılları arasında Halle Üniversitesi'nde bulundu. 1918'de rektör seçildi. 1923'ten itibaren Breslau'a geçti. Burada da 1932 yılında rektör seçildi. Fakat yahudi asıllı bazı profesörleri himaye ettiği için nasyonal sosyalist basının sert tenkitlerine hedef oldu ve Hitler iktidara gelince istifa ederek 1935 sonbaharında emekliye ayrıldı. 1947-

1953 yılları arasında tekrar öğretim hayatına dönen Brockelmann Halle Üniversitesi'nde şeref profesörü olarak ders verdi. 6 Mayıs 1956'da Halle'de öldü. Ölümünden on iki yıl sonra Halle Üniversitesi doğumunun 100. yılı münasebetiyle bir hâtıra kitabı yayımladı (Studia Orientalia in memoriam Caroli Brockelmann [haz. M. Feleischhammer], Halle [Saale] 1968).

Brockelmann kuvvetli bir hâfızaya ve üstün bir dil kabiliyetine sahipti. Yazdığı eserlerle mukayeseli Sâmî dilleri, Süryânî ve Arap filolojisinde yeni bir çığır açtı. Sonradan meşgul olmaya başladığı Türkoloji sahasında da başarılı oldu.

Eserleri. Kitap, makale, tanıtma, tenkit ve benzeri çalışmalarının sayısı 600'ü bulur. En önemli eserleri şunlardır: 1. Geschichte der Arabischen Litteratur* (Weimar 1898-1902). Kısaca GAL diye anılan bu iki ciltlik biyografik ve bibliyografik eserde İslâm dünyasında Arapça eser

vermiş müellifler, eserleri ve bunlarla ilgili bibliyografya belli bir plan içinde yer alır. Eserin 3 ciltlik zeyli (Supplementband, Leiden 1937-1942) otuz beş yıllık bir çalışmanın ürünüdür. Kitabın aslı ile zeyli birleştirilerek Abdülhalim Neccâr, Yâkub Bekir ve Ramazan Abdüttevvâb tarafından Arapça'ya tercüme edilmeye başlanmış, bu çalışmanın henüz altı cildi yayımlanmıştır (Kahire, ts., Dârü'l-ma'ârif). 2. Geschichte der islamischen Völker und Staaten (München 1939, 1943). İslâm milletlerinin tarihlerine dair olan bu çalışması İngilizce, Fransızca, Arapça, Türkçe, Lehçe gibi birçok dile tercüme edilmiştir. Türkçe tercümesi İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi adıyla Neşet Çağatay tarafından yapılmıştır (Ankara 1954). Bu eserde Brockelmann'ın İslâmiyet ve Türklük'le ilgili bazı konularda gerçeğe uymayan sübjektif tutumu dikkati çeker. 3. Lexicon Syriacum (Leipzig 1895). 4. Syrische Grammatik (Leipzig 1899). 5. Arabische Grammatik (Leipzig 1904; A. Socin ile birlikte). 6. Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen (I-II, Leipzig 1908-1913). Sâmî dillerinin mukayeseli gramer esaslarını ele alan orijinal bir eserdir. Ramazan Abdüttevvâb tarafından Fıkhü'l-lugati's-Sâmiyye adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir (Riyad 1397/1977). 7. Verzeichnis der arabischen, persischen, türkischen und hebräischen Handschriften der Stadtbibliothek Breslau (Breslau 1903). Breslau şehir kitaplığında bulunan

Arapça, Farsça, Türkçe ve İbrânî yazmaların fihristidir. 8. Katalog der orientalischen Handschriften mit Ausschluss der hebräischen der Stadtbibliothek zu Hamburg (Hamburg 1908). Hamburg şehir kitaplığındaki İbrânîce'den başka Doğu dilleri yazmalarının katalogudur. Katalogun birinci kısmında Arapça, Farsça, Türkçe, Malayca, Koptça, Süryânîce ve Habeşçe yazmalar bulunmaktadır. 9. "Mahmûd al-Kâşgarîs Darstellung des türkischen Verbalbaus", Kéleti Szemle'de (Budapest 1919, XVIII, 29-49). Bu makalede Kâşgarlı Mahmud'a göre Türk fiil kuruluşu anlatılmaktadır. 10. "Alttürkistanische Volksweisheit". Eski Türkistan halk hikmetlerine dair olan bu araştırma Ostasiatische Zeitschrift'te (VIII, 4973) yayımlanmıştır (1920). 11. Mitteltürkischer Wortschatz nach Mahmûd al-Kâşgarîs Dîvan Lugât at Turk. Dîvânü lugati't-Türk'ten tesbit ettiği Orta Türkçe söz hazinelerine dairdir (Bibliotheca Orientalis Hungarica, I, Budapest-Leipzig 1928). Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü lugati't-Türk adlı eseri 1917'de yayımlanmış, fakat Türk dilinin bu paha biçilmez hazinesi Arapça yazıldığından ancak çok iyi Arapça bilenlerin faydalanabileceği bir kaynak olarak kalmıştı. Brockelmann önce eserin dili ve eserdeki halk edebiyatı, Türk boyları vb. konular üzerinde çalışıp bunları makaleler halinde yayımladı. Daha sonra Dîvân'daki bütün kelimeleri herkesin faydalanacağı bir sözlük şekline getirdi. Son üç eseri bu konudaki çalışmalarının en önemlileridir. 12. Osttürkische Grammatik der islamischen Literatursprachen Mittelasiens (Leiden 1951-1954). Orta Asya edebî dillerine ait bir Doğu Türkçesi grameridir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Kāsım Sehâb, Ferhengi Hâverşinâsân, Tahran, ts., s. 73-75; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, II, 424-430; O. Spies, "Verzeichnis der Schriften von Carl Brockelmann", Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther – Universität Halle – Wittenberg, GesellschaftsWissenschaftliche Reihe, VII/4, Leipzig 1938; O. Pritsak, "Carl Brockelmann 1868-1956", UAJ, sy. 28 (1956), s. 54-56; K. Czeglédy, "Carl Brockelmann (1868-1956)", AOH, sy. 7 (1957), s. 105-108; B. Spuler, "Carl Brockelmann 1868-1956", Isl., XXXIII (1957), s. 157-160; J. Fück, "Carl Brockelmann

als Orientalist”, Wissenschaftliche Zeitschrift Universität Halle, Gesellschafts-Sprach, sy. 7, Halle 1958, s. 857-875; a.mlf., “Carl Brockelmann (1868-1956)”, ZDMG, sy. 108 (1958), s. 1-13; aynı makale (trc. M. Ali Haşîşû, Selâhaddin el-Müneccid, el-Müsteşrikūne’l-Almân içinde), Beyrut 1978, I, 153-162; M. Mansuroğlu, “Carl Brockelmann (1868-1956)”, TDED, VIII (1958), s. 109-112; İbrâhim Medkûr, “Carl Brockelmann el-Biblîyûcrâfî”, MMLA, XXIV (1969), s. 12-16; M. Hamîdullah, “Carl Brockelmann (1868-1956)”, İTED, VII (1984), s. 243-248; A. Bedevî, “Carl Brockelmann”, Mevsûʿatü’l-müsteşrikın, Beyrut 1984, s. 57-66; Abdülmennân Ömer, “Brockelmann”, UDMİ, IV/1, s. 273-274; Rudolph Sellheim, “Brockelmann”, EIr., IV, 456-457.

Nuri Yüce

BROWNE, Edward Granville

(ö. 1862-1926)

İngiliz şarkiyatçısı.

7 Şubat 1862'de Gloucestershire'de doğdu. Cambridge'te, Eton ve Pembroke kolejlerinde tıp öğrenimi gördü. 1887'de doktor olduysa da bu mesleği icra etmedi. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında henüz on altı yaşında iken Ruslar'a karşı beslediği antipatinin yanında Türkler'e karşı, gösterdikleri kahramanlık ve şecaate hayran kalarak Osmanlı ordusunda görev almayı isteyecek ve Plevne'nin düşmesine bir Türk kadar üzülecek derecede sevgi duymaya başlamış, böylece haklarında o zamana kadar hiç bilgisinin olmadığı Doğu ülkelerine, özellikle Türkiye'ye ve Türkler'e karşı kendisinde büyük bir ilgi uyanmıştı. Bu ilgi ve sempati onu önce Türkçe, arkasından da Cambridge'te bir yandan tahsiline devam ederken bir yandan da Arapça, Farsça ve Hintçe öğrenmeye yöneltti. Bu arada üzerinde çalıştığı dillerin konuşulduğu ülkelerin din, tarih, edebiyat tarihi ve siyasî, sosyal durumları ile de ilgilendi. 1884 yılında İstanbul'da uzun bir tatil yaptı. 1887'de tıp öğrenimini bitirince Pembroke Koleji'ne intisap etti ve böylece kendini tamamen şarkiyat çalışmalarına verebilme imkânını buldu. Aynı yıl İran'a gitti ve seyahat intibalarını 1893'te Londra'da basılan A Year Amongst the Persians adlı kitabında yayımladı. Ülkesine dönüşünde (1888) Cambridge'e Farsça okutmanı tayin edildi; 1902 yılında da aynı üniversitede C. Rieu'nün yerine Arapça profesörü oldu.

Browne, XIX. yüzyılda İran'da ortaya çıkan Bâbîlîk ve Bahâîlik hareketlerine yakın ilgi duydu ve bu mezheplerin ileri gelenleriyle münasebet kurdu. 1889'da Bâbîliği tanıtan bir makale yazarak The Journal of the Royal Asiatic Society'nin yazı kadrosuna giren Browne burada fasılalarla çalıştı ve 1922'de de müdür yardımcısı oldu. Bu arada Bâbîlik ve Bahâîliğin tarihiyle ilgili olarak Abdülbahâ tarafından yazılan eseri tercümesiyle birlikte neşretti (A Traveller's Narrative Written to Illustrate the Episode of the Bab, I-II, Cambridge 1891). Aynı zamanda British Academy ile Royal College of Physicians'da öğretim üyeliği yapıyordu. Bu

sıralarda, içinde İran vatan şiirlerinden güzel örnekler bulunan The Press and Poetry of Modern Persia (Cambridge 1914) ve The Persian Revolution of 1905-1909 (London 1966) adlı kitaplarını da hazırladı.

Browne 1901'de, yakın dostu ünlü Türkolog E. J. W. Gibb'in ölümü üzerine, onun yarım kalan A History of Ottoman Poetry adlı eserinin ilk cildi dışındaki beş cildinin ikmal ve neşrini üzerine aldı. Aynı zamanda kendisine, Gibb'in hâtırasını canlı tutmak için annesi tarafından kurulan ve Gibb's Memorial Series adı altında çoğunlukla Arap ve Fars edebiyat ve tarihlerine dair ana kitapları neşreden vakfın yönetimi verildi. Bu faaliyetleri arasında, Cambridge Üniversitesi'nin kütüphanesinde mevcut İslâmî el yazmaları için hazırladığı ve 1896-1922 yılları arasında çeşitli tarihlerde yayımladığı dört ciltlik Descriptive Catalogue of the Oriental Manuscripts adlı katalogu ile yine dört ciltlik A Literary History of Persia (Cambridge 1902-1924) adlı eserinin çalışmalarını da kesintisiz devam ettirdi.

Browne 1900'ün ilk aylarında başlayıp 1924'e kadar uzun yıllar sürdürdüğü büyük bir gayret, dikkat, emek ve sebatın ürünü olan ve bugüne kadar yapılmış benzerlerinin arasında ilk ve en mükemmeli teşkil etme özelliğini hâlâ koruyan son ve en büyük eseri A Literary History of Persia'yı, İran'ı ve İranlılar'ı bilhassa kültürel ve edebî yönleriyle en eski devirlerinden itibaren modern zamanlara kadar tanıtmak için kaleme almıştı. Aslında bu eserini bir cilt halinde hazırlamayı tasarlamışken konunun buna imkân vermeyecek kadar geniş ve yüklü oluşu, kendisini aşağıdaki gibi dört ciltlik bir plan yapmaya sevketmiştir: 1. En eski devirlerden Firdevsî'ye (ö. 1020 [?]) kadar olan dönem (Ali Paşa Sâlih tarafından Farsça'ya tercüme edildi; Tahran 1333 hş.). 2. Firdevsî'den Sa'dî'ye (ö. 1292) kadar olan dönem (Fethullah Müctebâî tarafından Farsça'ya [Tahran 1341 hş.], İbrâhim Emîn eş-Şevâribî tarafından Arapça'ya [Kahire 1373/1954] tercüme edildi). 3. İlhanlılar'dan (1265-1337) Safevîler'e (1405-1502) kadar olan dönem (Ali Asgar Hikmet tarafından Farsça'ya tercüme edildi; Tahran 1328 hş.). 4. Safevîler'den 1900'lere kadar olan dört asırlık dönem (Reşîd-i Yâsemî tarafından Farsça'ya tercüme edildi; Tahran 1316 hş.). Browne bu hacimli eserlerin yanı sıra tıp tarihi alanında verdiği konferanslardan oluşan Arabian Medicine (Cambridge 1921) adlı önemli bir eser daha yayımlamış, ayrıca Nizâmî-yi Arûzî'nin Çehâr Makāle'si, Devletşâh'ın Tezkiretü'ş-şuʿarâʾadlı

eseri, Avfî'nin Lübâbü'l-elbâb'ı ve Müstevfî'nin Târîḫ-i Güzîde'si gibi bazı Farsça kitapların da tenkitli neşirlerini yapmıştır (Browne'un eserlerinin bir listesi için bk. Babinger, s. 118-122).

5 Ocak 1926'da Cambridge yakınlarında ölen Browne, İslâm medeniyetlerini kendi ülkesinde ve Batı'da ilk ve en iyi biçimde tanıtan araştırmacılardan biri olmuştur. Çalışmalarında zaman zaman belirttiği üzere gerek mektuplaşmalar gerekse karşılıklı ziyaretlerle yakın temas ve arkadaşlık kurduğu birçok Türk, İranlı ve Arap ilim adamı vasıtasıyla orijinal kaynakları görebilme imkânını bulduğu gibi bu âlimlerin fikirlerinden de en iyi şekilde istifade etmiştir. Bunlar arasında özellikle Rıza Tevfik Bölükbaşı ile aslen İranlı olan edip Hüseyin Dâniş'i zikretmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

E. D. Ross, "Browne, Edward Granville", Dictionary of National Biography 1922-1930, Oxford 1937, s. 123-125; Gibb, HOP, II, s. X; Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşrikīn, s. 51-53; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, II, 8082; Halil Hâlid, "Müsteşrik-i Şehîr Profesör Browne ve Balkan Komitesi", SM, IV/101 (1328), s. 390; Mirza Muhammed Hân Kazvînî, "Vefât-ı Üstâd Edward Browne İngilîsî", Îrânşehr, IV/2, Berlin 1926, s. 73-92; IV/3 (1926), s. 139-158; IV/4 (1926), s. 208-216; R. A. Nicholson, "Edward G. Browne", JRAS, sy. 2 (1926), s. 378-385; Ellis H. Minns, "Obituary: Edward Granville Browne, M. A., M. B., F. B. A., F. R. C. P. 1862-1926", BSOAS, IV/1 (1926), s. 217-221; Fr. Rosen, "Erinnerungen an Edward G. Browne", OLZ, XXIX (1926), s. 878-883; Fr. Babinger, "Kleine Mitteilungen und Anzeigen, Edward Granville Browne 1862-1926", Isl., XVI (1927), s. 114-122; Peter Chelkowski, "Edward G. Browne's Turkish Connexion", BSOAS, XLIX/1 (1986), s. 25-34; Abdullah Uçman, "Rıza Tevfik'in Edward G. Browne'a gönderdiği Mektuplar", KAM, y. 12, sy. 2 (1983), s. 31-48; EBr., IV, 287; G. Michael Wickens – Juan Cole – Kamran Ekbal, "Browne", EIr., IV, 483.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

BRUNEY

Güneydoğu Asya'da müslüman ülke.

Resmî adı Negara Brunei Dârüsselâm'dır. Malayca bir kelime olan Brunei "barış ve selâmet yeri" anlamına gelir. Borneo adasının Güney Çin denizine bakan kuzeybatı kıyısında kurulmuş petrol zengini modern bir sultanlıktır. 114º 23´ 115º 23´ doğu boylamları ile 4º-5º 5´ kuzey enlemleri arasında yer alır. Yaklaşık 200 km. uzunluğunda bir kıyı şeridine sahip olan ülkenin yüzölçümü 5766 kilometrekaredir. 1988'de yapılan resmî sayıma göre nüfusu 241.000 olup 1992 tahminî 260.000 civarındadır. Burayı 1857'de ziyaret eden İngiliz seyyah Spenser St. John nüfusunun o tarihte 25.000 civarında olduğunu yazmaktadır. Yüzölçümüne göre nüfusun az olmasının sebebi ülke topraklarının % 75 gibi büyük bir bölümünün tropikal ormanlarla kaplı bulunmasıdır; meskûn bölgeler arazinin % 4'ten daha az bir kısmını oluşturur. Nüfusun % 65'ini Malaylar, % 23'ünü Çinliler, gerisini de çeşitli azınlıklar meydana getirir. Resmî dil Malay dili olmakla beraber İngilizce ve Çince de kullanılmaktadır. Halkın yüksek bir hayat seviyesinde bulunmasını ve ülkenin dünyada kişi başına düşen millî gelirin yüksek olduğu ülkeler arasında yer almasını sağlayan petrol ve doğal gaz Bruney ekonomisinin en büyük gelir kaynaklarıdır. 1983 verilerine göre gayri sâfi millî hâsıla 4420 milyon, kişi başına düşen senelik gelir ise 21.140 ABD dolarıdır.

Bruney'in tarih öncesi durumu hakkında kesin bilgiler yoktur. Arkeolojik

bulgulara göre ülke muhtemelen Endonezya'daki Majapahit Krallığı ve Çin'deki T'ang ve Sung hânedanlarıyla irtibat halinde idi. Bruney'in siyasî tarihi, İslâmiyet'i kabul ettikten sonra Muhammed Şah (1405-1415) adını alan yerli lider Alang (Awang) Betatar'ın bir sultanlık kurmasıyla başlar. Betatar'dan sonra yerine kardeşi Ahmed geçmiş, fakat yerli bir aileden gelen bu iki kardeş bir hânedan kuramamışlardır. Sultan Ahmed'den sonra Sultan Bereket olarak bilinen Şerif Ali adında bir Arap tahta çıkmış ve daha sonra bütün sultanlar onun soyundan gelmişlerdir. Böylece Sultan Bereket Şerif Ali, Arap-Malay karışımı bir hânedanın kurucusu olmuş ve Bruney'de

İslâm'ın yayılmasına hız vermiştir. Şerif Ali'nin torunu Sultan Bolkiah'nın döneminde ise (1473-1521) Bruney, küçük bir sultanlık olmaktan çıkarak Borneo adasının büyük bir kısmını, Filipinler'deki Luzon'u ve Sulu takımadalarını içine alan bir devlet haline gelmiş ve altın çağını yaşamıştır.

1565'te Filipinler'i ele geçirmeye çalışan sömürgeci İspanyollar Sulu, Magindanau ve Buayan İslâm devletlerine saldırarak Bruney sultanının bir akrabasının yönettiği Manila bölgesini zaptettiler ve 1580'de de Bruney şehrini kuşattılar; ancak bir sonuç elde edemediler. Bu arada Cava'da üslenen Hollanda sömürge kuvvetleri de Bruney'in güneybatısına saldırılarda bulunmaya başladılar. XVII. yüzyılda hüküm süren ve reformcu bir devlet adamı olan Sultan Hasan'dan sonra tahta güçsüz hükümdarların çıkması ve bölgede Avrupa sömürgeciliğinin gelişmesi dolayısıyla Bruney Sultanlığı gerileme dönemine girdi. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Bruney ile ilgilenmeye başlayan sömürgeci güçler arasına İngiliz Doğu Hindistan Şirketi de katıldı. İngilizler 1841'de Bruney'in elinde bulunan kuzeydeki Labuan adasını zaptettiler ve aynı yıl ülkenin güneyindeki Saravak bölgesinde yer alan Kuching'de hâkimiyet kurarak Doğu Hindistan Şirketi'nin yetkilisi olan James Brooke'u Saravak racası unvanıyla başa getirdiler. James Brooke'dan sonra yeğeni Charles Brooke Saravak racası oldu ve 1885'te Trusan, 1887'de Padas, 1890'da Linbang'ı ele geçirerek topraklarını genişletmeye başladı. Charles Brooke, Saravak racası olarak görevini sürdürdüğü elli yıl boyunca Bruney Sultanlığı'nı bugünkü küçük durumuna getirinceye kadar uğraştı. Topraklarını zorlukla savunan güçsüz sultanlar nihayet Saravak'ı İngiliz racasına bırakmak zorunda kaldılar. XIX. yüzyılın sonlarında Bruney'in müstakil bir devlet olarak yaşaması tehlikeye düştüyse de değişen milletlerarası politika sebebiyle İngiliz hükümeti Bruney, Saravak ve İngiliz Kuzey Borneosu'nda da (Sabah) himayecilik sistemini uygulamaya yöneldi. Sultan Hâşim'in (1885-1906) hükümdarlığı zamanında Bruney bir İngiliz himaye devleti haline geldi (Aralık 1888).

Bruney'in, Japonya'nın işgalinde kaldığı 1941-1945 yılları hariç, XX. yüzyıldaki savunma ve dış işleri önceleri 1906'dan 1959'a kadar İngiliz sömürge temsilcisi ve daha sonra himaye yönetiminin kaldırıldığı 1984'e kadar da bir İngiliz yüksek komiseri tarafından idare edildi. Başşehir Bender Bruney (Brunei Town) 1908'den itibaren hızlı bir gelişmeye sahne oldu. 1970'te şehrin ismi, Paduka Seri Begavan Sultan III. Ömer Ali

Seyfeddin'in (1950-1967) şerefine Bender Seri Begavan olarak değiştirildi. 1956'da Bruney Halk Partisi kuruldu. 1959'da İngiliz himaye döneminde ülkede bir anayasaya sahip olma hazırlıkları başladı. 1961'de Bruney Birlik Partisi kuruldu. Ülkedeki anayasal gelişmeler siyasî partileri bağımsızlık istemeye yöneltti ve parlamenter demokrasi için bir kampanya başladı.

1961 yılında Malezya başbakanı Malay birliğine katılmak üzere Bruney sultanını ülkesine davet etti. Malay yarımadası, Singapur, Saravak ve İngiliz Kuzey Borneosu'nu içine alan Malezya Federal Devleti'nin oluşturulması fikri, bölgedeki komünist cereyanlara karşı toplu mücadele edilmesine yardımcı olur düşüncesiyle, İngilizler tarafından himaye gördü. İngiliz yanlısı politikacıların benimsediği bu fikir Bruney'de şiddetli politik tartışmalara konu oldu. Bazı siyasî partiler Bruney'in Malezya ile birleşmesini kabul ederken Halk Partisi bu tasarıya karşı çıktı ve alternatif olarak Bruney, Saravak ve İngiliz Kuzey Borneosu'nu içine alan daha büyük bir Bruney veya Kuzey Borneo Federasyonu'nun kurulmasını teklif etti. Otoritesini kullanan

sultan Malezya ile birleşme tasarısını ve alternatif olarak ileri sürülen Kuzey Borneo Federasyonu tekliflerini reddetti. Bu yüzden ciddi bir politik krizin içine düşen ülkede Halk Partisi taraftarları 8 Aralık 1962'de Sultan III. Ömer Ali Seyfeddin'e karşı ayaklandılar. Ayaklanma derhal bastırıldı ve Halk Partisi kapatıldı. Böylece Bruney'de demokrasi umutları sona erdi ve ülkede otokrasi dönemi başladı. 1965'te yeni bir yasama meclisi oluşturmak için genel seçimler yapıldı. Aynı dönemde İngiliz hükümeti, anayasal haklarla ilgili geniş reformlar yapması için sultana baskı uygulamaya başladı. Ancak Sultan III. Ömer Ali Seyfeddin siyasî partileri güçlendirerek kendi otoritesini zayıflatmaya razı olmadı ve tahtı oğlu Hassanal Bolkiah'ya bıraktı (4 Ekim 1967). Ülkenin yeni sultanı ve başbakanı olan 1945 doğumlu Muda Hassanal Bolkiah, 1979'da İngilizler'le 1983 yılı sonunda himayenin kalkması ve ülkenin bağımsızlığını elde etmesi konusunda anlaştı. Bunun üzerine 1 Ocak 1984'te Bruney bağımsızlığını ilân etti. Günümüzde bir refah devleti olan Bruney Dârüsselâm Sultanlığı o tarihten itibaren ekonomik gelişmede, eğitim alanında ve İslâmî konularda ilerlemeye devam etmektedir. 25 milyar dolar hesap edilen servetiyle Hassanal Bolkiah bugün dünyanın en zengin kişileri arasındadır.

Bruney Dârüsselâm'ın resmî dini İslâm olup halkın çoğunluğunu teşkil eden müslümanlar, Malezya ve Endonezya'dakiler gibi Şâfiî mezhebine bağlıdırlar. Ülke bağımsızlığını kazandıktan sonra Güneydoğu Asya Uluslar Birliği'ne (ASEAN) ve İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye oldu; Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'na da 159. üye olarak kabul edildi.

BİBLİYOGRAFYA

S. St. John, Life in the Forests of the Far East, London 1862; a.e., Kuala Lumpur 1974; C. Abid Majul, Muslims in the Philippines, Quezon City 1973, s. 73-75, 110-111, 361-363; a.mlf., "The Moros of the Philippines", Conflict, VIII, New York 1988; European Sources for the Mistary of the Sultanate of Brunei in the Sixteenth Century (ed. R. Nicholl), Brunei 1975; B. A. Hamzah, Oil and Economic Development Issues in Brunei, Singapore 1980; Malaysia: A Country Study (ed. F. M. Bunge), Washington 1985; Muhammad Jamil al-Sufri (Pehin Amardi di Raja), Ringkasan Sejarah Brunei: A Brief History of Brunei, Brunei, ts.; H. Demaine, "Brunei: Pysical and Social Geography", The Far East and Australasia 1988, London 1987, s. 249-250; L. Low, "Brunei: Economy", a.e., s. 251-258; Brunei Darussalam Statistical Yearbook 1987, Darussalam 1988; Brunei Darussalam Key Indicators 1988, Darussalam 1989; H. R. Hughes-Hallet, "A Sketch of the History of Brunei", Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, VIII, Singapore 1940; T. Harrison, "Bisaya: Borneo-Philippines Impacts of Islam", The Sarawak Museum Journal (June), Kuching 1956; a.mlf., "Kota Batu in Brunei", a.e. (December), Kuching 1956; a.mlf., "The Advent of Islam to West and North Borneo", Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, XLV/ 1, Singapore 1973; D. E. Brown, "Brunei: The Structure and History of a Bornean Malay Sultanate", Brunei Museum Journal, II/2, Brunei 1970; J. Judge, "Brunei Borneo's Abode of Peace", National Geographic, CXLV/2, Washington 1974; J. P. Ongkili, "A New Look at Sarawak History", Journal of the Malaysian Historical Society Sarawak Branche, Kuching 1983 (özel sayı); "Vathikah Pemasyhuran Kemerdekaan", Petita Brunei (January), Bandar Sari Bagawan 1990; O. Schuman, "Brunei", EI² Suppl. (İng.), s. 151-152.

Muhammad Abdul Jabbar Beg

BÛ

(bk. EB).

BÛ ALİYYE

بو عليه

Kādiriyye tarikatının XIX. yüzyılda Cezayir ve Tunus’ta faaliyet gösteren bir kolu.

(bk. KADİRİYYE).

BÛ SAÎD HÂNEDANI

آل بو سعيد

Uman ve Zengibar’da hüküm süren bir hânedan.

Hânedanın kurucusu Ezdî kabilesinden gelen İmam Ahmed b. Saîd’dir. Ahmed b. Saîd Ya‘rubîler devrinde (1624-1741) Uman İmamı II. Seyf b. Sultân’a bağlı olarak Maskat’ın kuzeyinde Suhâr bölgesinde valilik yaptı. Bu sırada bölgeyi Nâdir Şah’ın kumandanı Muhammed Takī Han Şîrâzî’ye karşı başarılı bir şekilde savundu ve bundan güç alarak birkaç yıl içinde Uman’a hâkim oldu. Onun Uman imamlığı için 1741 ve 1749 tarihleri verilmektedir. Bölgede kuvvetli bir nüfuza sahip olan İranlılar’a karşı Türk tarafını tutan İmam Ahmed b. Saîd, 1775 yılında Basra’nın muhasarası sırasında İran kuvvetlerine karşı savunmada Osmanlılar’a yardımcı oldu. Bu devirde Uman, ticaretinin çoğunu Osmanlılar’la yapmaktaydı. Ahmed b. Saîd’in ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekte, ancak bazı araştırmalar bu tarihi 1783 olarak göstermektedir. Ondan sonra oğlu Saîd b. Ahmed Uman hâkimi oldu. Saîd, halk tarafından pek sevilmediği gerekçesiyle idareyi oğlu Hâmid’e bırakarak Rustak bölgesine çekildiyse de imamlık makamı kendisinde kaldı. Fakat bu sıfatı kendisinden sonra Bû Saîd hânedanından kimse kullanmadı. Daha sonra gelen Uman hâkimleri sultan veya seyyid sıfatını aldılar.

İmam Saîd b. Ahmed 1811 dolaylarında vefat etti. Oğlu Seyyid Hâmid 1792’de ölünce yerine, Bû Saîd hânedanının önemli isimlerinden ve ülkeye Şehbâr, Hürmüz, Kişm, Benderabbas ve Bahreyn’i de katacak olan amcası Seyyid Sultan geçti (1792-1804). Seyyid Sultan zamanında Necid bölgesinden gelen Vehhâbî akımına karşı mücadele edildi. 20 Kasım 1804’te bir deniz muharebesinde Seyyid Sultan korsanlar tarafından öldürülünce idareyi eline alan oğlu Seyyid Saîd b. Sultân, Uman Sultanlığı’nı kardeşi Sâlim ile birlikte yönetti. Devamlı şekilde Vehhâbî tehdidinden rahatsız olan Seyyid Saîd zaman zaman Maskat’ı bırakarak Suhâr bölgesine çekildi. Onun devrinde köle ticareti sınırlandırılırken 1847’den itibaren de Afrika’dan köle getirilmesi

yasaklandı. Yine onun zamanında Bû Saîd hânedanı sınırlarını Afrika'ya kadar genişletmiş, bu kıtada Zengibar'ı ve Pemba'nın bir kısmını idaresi altında bulundurmuştur. Kilve, Mafya ve Lamu adaları da zaman zaman Uman idaresine girmiş olan Afrika topraklarıdır. Seyyid Saîd b. Sultân zamanında, bugün Somali'nin başşehri olan Mogadişu'dan Kap Delgado'ya kadar uzanan bölgedeki Arap kabileleri ve sahillerde yaşayan diğer kabileler üzerinde Uman Devleti'nin kuvvetli bir nüfuzu vardı. 1856 yılında vefat ettiğinde Seyyid Saîd'in üç hanımı ve yetmiş beş kadar câriyesinden doğma 120 çocuğu bulunuyordu. Çocuklarından altısı kendisinden sonra devlet idaresine geçmiş, ikisi Maskat'ta, dördü Zengibar'da hüküm sürmüştür.

Bû Saîd hânedanının en güçlü simalarından olan Seyyid Saîd'in vefatı üzerine oğlu Süveynî (ثويني) Maskat'ta hüküm sürerken kardeşi Mecîd Zengibar'da idareyi eline aldı. Süveynî 1820'de Habeşistanlı bir câriyeden doğmuş ve Zengibar'a hiç gitmemişti. Seyyid Saîd'in üçüncü oğlu olan Süveynî en büyük oğlu Sâlim tarafından 14 Şubat 1866'da öldürüldü. Maskat'ta hâkim olan Seyyid Sâlim b. Süveynî de iki yıl sekiz ay kadar yönetimde kaldıktan sonra 1868'de Azzân b. Kays tarafından öldürüldü. Seyyid Saîd'in beşinci oğlu Seyyid Türkî babası hayatta iken Suhâr'a vali tayin edilmişti (1851), daha sonra Uman'a sultan oldu (1871-1888). Ölümünden sonra küçük oğlu Seyyid Faysal idareyi eline aldı.

Bû Saîd hânedanının iki taraftaki hükümdarları arasında önceleri güzel bir âhenk vardı. Zengibar'daki Seyyid Mecîd b. Saîd Maskat'taki kardeşi Süveynî b. Saîd'e vergi ödüyordu. Ancak Zengibar'da 1870 yılında başa geçen Seyyid Bergaş, Maskat'a da hâkim olmak istedi. Bu arada Afrika'da nüfuz sahalarını genişletmeye çalışan Avrupalı sömürgeci ülkelerden İngiltere, Fransa ve Almanya, Bû Saîd hânedanının idaresi altındaki bölgeleri tesbit etmek için bir heyet kurdular. Bu heyetin çalışmaları ile Bergaş Zengibar'ın hâkimi olarak kabul edildi ve nüfuz dairesine Baraja, Mogadişu, Lamu takımadaları, Tungi ile Kipini arasındaki sahil ilâve edildi. Sonradan Lamu İngilizler'e ait British East Africa Company'ye, Somali limanları da İtalya'ya verildi. 1890'da yine bir İngiliz-Alman anlaşması sonucunda Bû Saîd hânedanının mülkiyetinde bulunan Umba nehrinin kuzey bölgesi Almanya tarafından satın alındı. Ancak geri kalan bölgelerin hemen tamamı İngiliz nüfuz bölgesine dahil edildi. Zengibar adaları ve

Pemba 1890'da İngiliz himayesine girdi. Zengibar Sultanlığı 1963 Aralığında bağımsızlığını ilân etti, ancak 1964'te bir ihtilâl ile sultanın idaresine son verildi.

Hânedanın Uman tarafı, 1901 yılından itibaren iç bölgelerde başlayan muhalif bir hareketle karşı karşıya kaldı. Seyyid Faysal İngilizler'le olan iyi ilişkileri sayesinde yönetimi elinde tutmakla birlikte mücadelelerini sürdüren isyancılar 1913'te kendileri için ayrı bir imam seçtiler. Aynı yıl Faysal öldü. Yerine geçen oğlu Teymûr, 1920 yılında İngilizler'in aracılığıyla isyancıların iç kesimde özerk bir yönetim kurmasını kabul ederek hânedanı bu tehditten kurtardı. 1932 yılına kadar Maskat Sultanlığı'nı elinde tutan Teymûr aynı yıl yönetimi oğlu Saîd'e devrederek sultanlıktan çekildi. Kendisi 1965'te Bombay'da öldü. Saîd b. Teymûr, 1970'te oğlu Kabûs'un yaptığı bir saray darbesiyle yönetimden uzaklaştırıldı. Bugün Sultan Kabûs b. Saîd, başşehri Maskat olan Uman Sultanlığı'nın devlet başkanıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Delîlü'l-Ḫalîc (Tarih), II, 648, 652, 663, 689, 701, 803, 900, 1108; R. Said-Ruete, Said b. Sultan, London 1929; a.mlf., "The Al-Bu-Said Dynasty in Arabia and East Africa", JCAS, XVI (1929), s. 417-432; W. Phillips, Oman: A History, Beyrut 1971, s. 62, 83; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 99-102; P. Bonnenfant, La Péninsule Arabique d'Aujourd'hui, Paris 1982, s. 261 vd.; B. Thomas, Arab Rule under the Al Bû Saʿid Dynasty of Oman (nşr. British Academy), London, ts., XXIV; R. J. Gavin, "Sayyid Sa'id", Tarikh, I/1, Nigeria 1965, s. 16-29; "Muslim in Zanzibar", Muslim World, I/ 20, Karachi 1963, s. 6-7; C. H. Becker [C. F. Beckingham], "Barghash", EI² (İng.), I, 1043; C. F. Beckingham, "Bū Saʿīd", a.e., I, 1281-1283.

Mustafa L. Bilge

BUÂS

بعاث

Medine’nin güneydoğusunda bulunan bir vahanın ve burada meydana gelen savaşın adı.

Medineli Evs ve Hazrec kabileleri arasında 120 yıl devam eden savaşların sonuncusunun vuku bulduğu Buâs mevkii, İslâmiyet’ten önce Yesrib adıyla bilinen Medine’ye 2 fersah uzaklıkta ve Benî Kurayza toprakları üzerinde bulunmakta idi. Hicretten beş veya altı yıl önce (617) cereyan eden ve “Yevmü Buâs” diye bilinen bu savaş, Evs kabilesinden bir kişinin Hazrec’e sığınan bir yabancıyı öldürmesi üzerine başlamıştır. Evs kabilesinin başında Hudayr el-Ketâib, Hazrecliler’in başında ise Amr b. Nu‘mân el-Beyâzî bulunuyordu. Her iki kabilenin ileri gelenlerinden pek çok kimsenin hayatını kaybettiği savaş Hazrec lideri Amr’ın bir okla öldürülmesi ve Evsliler’in zaferiyle sonuçlandı. Buâs Savaşı’nın hâtırasına birçok şiir söylenmiştir.

İslâmiyet’in Medine’de yayılmasında ve Hz. Peygamber ile müslümanların oraya hicret etmesinde Buâs Savaşı’nın müsbet tesirleri olmuştur. Savaşı kaybeden Hazrecliler’den altı kişi daha sonra Mekkeliler’le anlaşma yapmak istemişler, Ebû Cehil’in buna engel olması üzerine bi‘setin on birinci yılına (620) rastlayan hac mevsiminde Hz. Peygamber ile Akabe’de görüşerek İslâmiyet’i kabul etmişlerdir. Hz. Peygamber onlardan kendisini Yesrib’e götürüp himaye etmelerini ve İslâmiyet’in orada yayılmasına yardımcı olmalarını istedi. Onlar da Evs kabilesiyle aralarında yıllardır süren savaşların sebep olduğu düşmanlığın bu yeni din sayesinde ortadan kalkacağını umduklarını söylediler ve Yesrib’e dönünce İslâmiyet’in yayılmasına çalıştılar. Bi‘setin on ikinci yılında (621) onu Hazrecli, ikisi Evsli on iki kişilik bir müslüman grup Mekke’ye giderek Akabe’de Hz. Peygamber ile görüştü ve ona biat etti. Hz. Âişe’nin, “Buâs Allah’ın Resûlullah için hazırlamış olduğu bir gündü...” (Buhârî, “Menâkıbü’l-ensâr”, 1, 27) sözü bu tarihî gerçeği ifade etmektedir. Böylece birbirine düşman olan Evs ve Hazrec kabileleri İslâm kardeşliğinde birleşmişler ve

Medine’de İslâm’ın gelişip yayılmasına uygun bir zemin hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Menâkıbü’l-ensâr”, 1, 27; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, I, 218-219; III, 604; IV, 384-385; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, Beyrut 1962, III, 39-41; XVII, 67-75; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, I, 451-452; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 671, 677-678, 683; II, 95; İbn Hacer, Fethu’l-bârî, Kahire 1959, VIII, 111-112; Tecrid Tercemesi, X, 6-7; Semhûdî, Vefâʾü’l-vefâʾ, I, 166, 172, 195, 198, 208, 209, 215, 219; Diyârbekrî, Târîḫu’l-ḫamîs, I, 292; Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Kahire 1964, II, 159-160; Cevâd Ali, el-Mufassal, IV, 138-140; VI, 536; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 159-170; 198-199; Köksal, İslâm Târihi (Mekke), V, 143-144; Fr. Buhl, “Bu’âs”, İA, II, 742; C. E. Bosworth, “Buʿath”, EI² (Fr.), I, 1322.

Asri Çubukçu

BUCAK

Osmanlılar zamanında Besarabya'nın güneyinde yer alan siyasî ve idarî bölge.

Türkçe bir kelime olan bucak "uzak, sınırsız bölge, köşe, uç" gibi mânalara gelir. Ayrıca nehir boylarında uzanan çalılık, kumluk yerlere de bu isim verilir ki bu da bir dereceye kadar Bucak arazisini tasvir etmektedir. Padişah çocuklarının oturduğu daireye de bucak denildiği bilinmektedir; kelime Kuman Türkçesi'nde bucgak şeklinde geçer.

Rumenler'in Bugeac dedikleri Bucak, siyasî ve idarî bir bölge olarak Osmanlı Devleti'nin Kuzey Karadeniz hâkimiyetiyle ortaya çıkmış ve XIX. yüzyılın başlarında bu hâkimiyetin sona ermesiyle tarihe karışmıştır. Bugün Moldavya'da (Besarabya) Türk azınlığı Gagauzlar'ın merkezi sayılan Komrat kasabasına bağlı Bucak adlı bir de köy vardır.

XV-XIX. yüzyıllar arasında Bucak gerek Türk kavimlerinin yerleşme bölgesi olarak, gerekse Kırım yollarını kontrol etmesi bakımından Türk tarihinde önemli kültürel ve stratejik bir rol oynamıştır. Bucak bölgesi Boğdan (Moldavya) eyaletine dahil olup Prut ve Turla (Dinyestr) nehirlerinin arasında kalan toprakların güneyini teşkil etmekte ve yaklaşık 89000 km^2 kadar olan bu arazi Kuzey Karadeniz sahillerinde bulunan Kıtai, Katlabuk, Kahul, Alibey, Sagan göllerini içine almaktaydı. Tamamı 45.630 km^2 olan Besarabya'nın büyük bir kısmı (33.700 km^2) 1944 yılından sonra Moldavya Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti adı altında Sovyetler Birliği'ne dahil edilmiştir. Tarihî Bucak ise Ukrayna Cumhuriyeti'nde Odessa oblastının (vilâyet) bir parçası olarak varlığını sürdürmektedir.

Bucak oldukça kurak geçen yazları ve kumlu toprakları ile kendisinden iki misli daha fazla yağmur alan verimli kuzey arazisine göre daha fakir ve daha az nüfusa sahiptir. Bölgenin tarih içinde taşıdığı stratejik önem, Kuzey Karadeniz sahili boyunca Kırım'a, Kafkasya'ya ve Hazar denizine giden en kısa kara yollarının buradan geçmesinden doğmuştur. Bunun için İstanbul'dan kara yoluyla Kırım'a, İdil (Volga) boylarına, Hazar denizine ve

hatta Batı Kazakistan'a gitmek isteyenler Bucak yolunu tercih etmişlerdir. Kırım-İstanbul yolu Bucak-Dobruca-Doğu Trakya hattını takip etmekteydi. Nisbeten kolay geçit veren Balkan dağlarının doğu bölgesinden geçen bu yolun Kili Kalesi'nden İstanbul'a olan uzaklığı yaklaşık 1000 km. civarındadır. Bunun için de Hunlar, Avarlar, Bulgarlar gibi doğudan gelen ilk kavimler bu yolu kullanmışlardı. Sonraları Kumanlar ve Peçenekler yine bu yoldan Balkanlar'a inmişler ve hatta bir süre Bucak'ta yerleşmişlerdir. 1241'den sonra Moğollar ve onların halefleri olan Altın Orda Hanlığı Bucak'a hâkim olmuşlardır. Tuna ve Tuna'nın güneyinde bulunan Dobruca gibi önemli bölgelerin müdafaası da geniş çapta Bucak'ın elde tutulmasıyla mümkündü. Nitekim Bucak'ın 1812 Bükreş Antlaşması ile Rus idaresine girmesi üzerine çarın orduları Tuna'yı rahat biçimde geçerek 1853-1855 ve 1877-1878 savaşlarında olduğu gibi Dobruca ve Balkanlar'ı kolayca istilâ etmek imkânını bulabilmişlerdir.

Bucak'ın siyasî ve idarî bir bölge olarak ayrı bir kimlik ve isim altında ortaya çıkması Osmanlılar devrinde gerçekleşti. II. Bayezid 1484'te, Tuna'nın kuzey kolu üzerinde kurulan ve Boğdan-Lehistan yollarını kontrol eden Kili Kalesi'ni, yine aynı yıl Mengli Giray kumandasındaki Kırım ordusunun yardımı ile de Turla nehrinin Karadeniz'e döküldüğü yerde kurulan Akkirman'ı ele geçirdi. Osmanlılar'ın Boğdan'ı almak istemelerinin asıl amacı Karadeniz ticaretini kontrol etmek, Dobruca ve Doğu Balkanlar'ın emniyetini sağlamaktı ki bunun için de bu kaleleri ele geçirmek şarttı. Daha sonra ise fethedilen bu iki kaleyi savunmak ve yollarını güven altına almak için bütün bölgeyi kontrol etme ihtiyacı belirdi. Böylece Bucak bu ticarî ve stratejik ihtiyaçlardan dolayı idarî, askerî ve ticarî bir bölge olarak ortaya çıkmış oldu.

Bucak'ın kuzey sınırları Kanûnî Sultan Süleyman zamanında çizilmiştir. Osmanlılar'a hücum eden Petru Rares 1538'de yenilgiye uğratılmış ve güneyde Prut ile Turla arasında bulunan bir kısım kara parçası Bucak adı altında idarî bir bölge olarak teşkilâtlandırılmıştır. Kanûnî, Bucak'ın kuzeydoğu sınırını Bender'in (Tigina) kuzeyinden geçirmiş ve burada bir kale inşa ettirerek Osmanlı idaresini bölgede kökleştirmiştir. Bu tarihlerden sonra Bucak, kısmen Dobruca'da yaşayan Türk halkı, özellikle de Turla-Özi (Dinyepr) arasında ve Kırım'ın kuzeyinde önemli bir kısmı göçebe olarak yaşayan Nogaylar'la Tatarlar gibi Türk boyları tarafından daha kesif

bir şekilde iskân edilmeye başlanmıştır. Aslında bu iskân, II. Bayezid'in Kırım hanından gördüğü yardıma karşılık olarak 40.000 kadar Tatar'ı Akkirman civarına yerleştirip vergiden muaf tutmasıyla daha önce ve sınırlı biçimde başlamıştı. Bucak ilk defa sancak hüviyetiyle Akkirman'a bağlanmış, Tatarlar da Kırım hanının yönetimine verilmişlerdir. Evliya Çelebi'nin Kırım Tatarları'ndan ayrı gördüğü Bucak Tatarları atalıklara, mirzalara ve yetmiş dört adet ot ağasına sahip olup sefer zamanında Silistre vezirinin bir ağası ile yalı ağasının kumandasında hareket etmekteydiler. 1620'lerde Nogay Beyi Kantemir, Osmanlı desteğiyle Kırım hanına olan tâbiyetine son vermek için uğraşmış ve hatta Özi beylerbeyiliğini ele geçirmiştir. Bucak arazisi üzerine kurulmuş köy ve küçük kasabalarda Nogay ve Tatarlar'ın hâkimiyette olmalarına karşılık Akkirman, İsmâil, Kili gibi idarî-ticarî merkezlerde Anadolu lehçesini konuşan Türkler çoğunluktaydı ve bunların önemli bir bölümü Anadolu ve Rumeli'den gelmişlerdi.

Bucak Tatarları 1812'den sonra Dobruca'ya göç ettiklerinde de eski askerî geleneklerini koruyarak yine Osmanlı Devleti'nin en uzak bölgelerinde süvari hizmeti görmüşlerdir. Modern zamanların ilk Osmanlı nüfus sayımı (1831), Bucak ahalisinden Babadağı Tatarları'nı ayrı bir bölüm altında göstermektedir. Dobruca'da Bucak Tatarları'nın ayrı bir kaymakamı olmuştur. Ayrıca 1856-1870 arasında Kırım'dan buraya pek çok muhacir gelmiş ve bunlar Mecidiye şehri başta olmak üzere oturdukları yerlerde çoğunluğu teşkil etmişlerdir. Bucak'tan gelenler ise Kuzey Dobruca'da bulunan Tolci (Tulca) şehriyle Mahmudiye'de halen mevcudiyetlerini muhafaza etmektedirler. Bütün bu gelişmeler Bucak'ın Osmanlı hâkimiyetinden çıkmasından sonra meydana gelmiş, böylece Bucak, adının tarihten silinmesine rağmen demografik ve kültürel alanlarda varlık göstermeye devam etmiştir.

Kanûnî'nin bölgede Osmanlı hâkimiyetini sağlamlaştırmasından sonra Bucak zaman zaman Boğdan voyvoda ve boyarlarının hücumlarına mâruz kalmışsa da esas itibariyle 1806-1812'ye kadar Osmanlı topraklarının bir parçası olarak idare edilmiştir. Başlangıçta Akkirman sancağı olarak Rumeli beylerbeyiliğine, XVI. yüzyılın sonlarında ise Özi eyaletine bağlanan Bucak'ın XVII. yüzyıldaki durumu hakkında en etraflı bilgiyi, bölgeyi ziyaret eden ve Lehistan seferi

sırasında da Melek Ahmed Paşa ile buradan geçen Evliya Çelebi vermektedir. Ünlü seyyah, İsmâil Kalesi çevresinde çeşitli Tatar köylerinin bulunduğunu, ancak Bucak Tatar vilâyetinden sayıldığı için bu köylerin İsmâil şehri mütevellisinin hükmüne girmediklerini ve Özi'ye bağlı olduklarını anlatır. Akkirman hakkında da geniş bilgi veren Evliya Çelebi sadece varoşun on üç mahalleden oluştuğunu, şehirde hem Osmanlı padişahlarının hem Kırım hanlarının yaptırdıkları camiler ve on yedi sıbyan mektebi bulunduğunu yazar. Ayn Ali Efendi ise 1607'de Akkirman'da 914 timar* olduğunu bildirmektedir. İsmâil Kalesi'nden başlayarak Akkirman'a kadar uzanan bölgedeki iskân yerlerinin Bucak Tatarları'na ait köylerden ibaret olduğunu anlatan Evliya Çelebi, kuzeye çıktıkça halkın din ve dil bakımından karışık bir şekil aldığını belirtmekte, Bucak'ın diğer önemli kalesi Bender hakkında da burasının 150 akçe pâyesiyle "şerif kaza" olduğunu söyledikten sonra kırk nahiyesi, 312 timarı, kırk zeâmet*i bulunduğu ve kuşatma halinde toplam 12.000 müslüman asker çıkardığı, beyinin has gelirlerinin de 340.000 akçe olduğu yolunda ayrıntılı bilgiler vermektedir. Evliya Çelebi'nin verdiği bu bilgiler dolaylı biçimde, Bender'in XVII. yüzyılın ortalarında Bucak'ın önemli bir şehri olduğuna işaret etmekle birlikte buranın yine de bir serhat kalesi olarak kaldığını göstermektedir. Akkirman'ın bahçeli güzel evlere, 600'den fazla dükkâna ve birçok sıbyan mektebine sahip olmasına karşılık Bender'de iki sıbyan mektebi ve 200 küçük dükkân bulunuyordu.

1672'de Bucas Antlaşması'yla sınırı 10 km. kadar kuzeye kaydırılan Bucak'ın tarihi XVIII. yüzyılın başından itibaren Osmanlı-Rus münasebetlerine bağlı olarak sık sık değişikliklere uğramıştır. Çar I. Petro burasını 1711'de kısa bir süre işgal ettikten sonra boşaltmak zorunda kaldı. 1768-1774 savaşı sırasında bütün Bucak kaleleri (Akkirman, Bender, Kili, İsmâil) Ruslar tarafından işgal edildilerse de Küçük Kaynarca Antlaşması ile (1774) tekrar Osmanlı idaresine geçtiler. Bu antlaşma ile Bucak Tatarları'na bir çeşit muhtariyet verilmesi ve onların Osmanlı otoritesinin dışında bırakılması amaçlanmıştır. 1787-1792 Osmanlı-Rus savaşında İsmâil Kalesi'nin bütün müslüman halkı General Suvarov'un ordusu tarafından kılıçtan geçirildi. Bu savaş sonunda imzalanan Yaş Antlaşması ile Turla nehrinin doğusunda kalan topraklar Rusya'ya bırakıldı ve böylece Rusya, Osmanlı Devleti'ne bağlı Boğdan beylerinin yardımından da faydalanarak Bucak kapılarına kadar dayandı. Kısa bir süre sonra Rusya,

kendisine sorulmadan Boğdan ve Eflak voyvodalarının değiştirilmesini bahane ederek Bucak'ı işgal etti (1806). Ruslar'ın amacı Eflak ve Boğdan'ı tamamen ele geçirerek Tuna'ya ulaşmak ve oradan da ilk fırsatta İstanbul'a inmekti. Bu saldırı üzerine III. Selim Rusya'ya karşı savaş ilân etmek zorunda kaldı. Altı yıl süren savaş Napolyon'un Moskova seferine çıkmasıyla son buldu. Bütün kuvvetlerini Fransızlar'a karşı kullanmak zorunda kalan Rusya, Bükreş'te 28 Mayıs 1812'de Osmanlı Devleti ile bir barış antlaşması imzaladı. Fransız tehdidi Rusya'yı o derecede korkutmuştu ki Çar toprak vermek pahasına da olsa Osmanlılar'la barış yapmaya hazırdı. Ancak Osmanlı diplomasisinin iyi çalışmaması ve tercüme işlerinde görevli Rum tercümanların ihaneti yüzünden Bükreş Antlaşması Osmanlılar'ın aleyhine sonuçlandı. Cevdet Paşa'ya göre, Osmanlı Devleti Fransızlar'a asla güvenmediği gibi Napolyon'un Rusya'yı mağlûp ettikten sonra İstanbul'a saldıracağını düşündüğü için Ruslar'ın Anadolu toprakları hakkındaki isteklerinden vazgeçmesi üzerine hemen barışa razı olmuştur. Bükreş Antlaşması'na göre Prut nehrinin doğusunda kalan bütün arazi Bucak dahil Rusya'ya teslim edildi ve buralarda yaşayan müslüman halkın mallarıyla birlikte Osmanlı topraklarına göç etmelerine izin verildi. Esasen Rusya savaşın başında Bucak'a girdiğinde burada yaşayan müslüman halkı yerlerinden çıkararak Kırım dolaylarına sürgün etmiş, ayrıca idarî işlerde çalışan tüccar, asker ve sivil Osmanlı Türkleri'ni savaş esiri ilân ederek Rusya içlerine göndermişti. Böylece Bucak'ta yaşayan müslüman halk yerinden edildi ve sahip olduğu araziler Rusya'nın malı sayıldı. Yerlerinden çıkarılan müslümanların evlerine ve topraklarına iskân edilmek üzere de Tuna'nın güneyinde bulunan hıristiyanlara çağrıda bulunuldu. Bunun üzerine Osmanlı idaresindeki birçok Bulgar ve Gagauz, Bulgaristan ve Dobruca'dan Besarabya'ya göç ederek oraya ve bu arada Bucak'a yerleşti. Rakamlar Bucak'ın nüfus değişmelerini açık olarak göstermektedir. Jewsbury'nin verdiği bilgiye göre 1812 yılında, yani müslümanların Bucak'tan çıkarılmasından sonra Bender, Akkirman, İsmâil, Kili ve Bucak'a dahil olmayan Hotin'in sahip bulunduğu köy sayısı 683'tü; ancak buralarda yaşayan erkek nüfus 43.160 kişiden ibaretti. Aynı zamanda bölgenin arazisi nüfusa göre çok genişti ve erkek başına düşen arazi miktarı 10.000 dönüm gibi büyük bir rakama ulaşıyordu. 1812'den sonra bölgeye Bulgar ve Gagauzlar'dan başka çok sayıda Rus, Ukraynalı, Alman ve başka milletlerden de göçmenler geldi ve 1812'de 240.000 olan Besarabya'nın nüfusu (Bucak nüfusu bunun beşte biriydi) 1823'te 550.000'e yükseldi. Bu

göçmenlerin önemli bir kısmı Bucak’ta müslümanlardan boşalan yerlere iskân edilmişlerdir.

Eski Bucak XIX ve XX. yüzyıllarda devamlı surette değişikliğe uğramıştır. Kırım Savaşı’nda yenilen Rusya, Paris Antlaşması (1856) gereğince, Bucak’ın güneybatısını teşkil eden İsmâil ile Kahul ve Bolgrad arazilerini, Eflak’la birleştikten sonra (1859) Romanya adını alan Boğdan-Moldavya’ya bıraktı; böylece dil ve etnik köken bakımından çok karışık bir halka sahip olan eski Bucak’ın önemli bir kısmı Romanya’ya verilmiş oldu. Buna karşılık Rumenler’in çoğunlukta bulunduğu Besarabya’nın kuzey bölgesi ise Rusya’da kaldı. Daha sonra 1878 Berlin Antlaşması ile Güney Besarabya’nın (eski Bucak) 1856’da Romanya’ya bırakılan kısmı tekrar Rusya’ya verildi; karşılığında da önemsiz sayıda Rumen nüfusun yaşadığı, Yıldırım Bayezid zamanından beri Türk ve müslümanlarla meskûn olan Orta ve Kuzey Dobruca Romanya’ya bırakıldı. Bolşevik İhtilâli sonunda Federal Moldavya Demokrat Cumhuriyeti adını alan Besarabya, 21 Aralık 1917’de Rumen ordusu tarafından işgal edildi; 24 Ocak 1918 tarihli “Memleket Konseyi” kararıyla da Romanya’ya katıldı. 1918’den 1940’a kadar Besarabya Rumen idaresinde kalmış, eski Bucak arazisi ise İsmâil, Cetatea Alba (Akkirman), Tigina (Bender) ve Kahul adlarıyla dört vilâyete bölünmüştür. Daha sonra 1940’ta Hitler ve Stalin’in Viyana’da vardıkları anlaşmanın sonucu olarak Sovyetler Birliği’ne verildiyse de 1941’de Almanya ile Romanya’nın saldırısına uğrayarak Ukrayna ile birlikte işgal edildi; işgalin ardından da Dinyestr nehrinin doğusunda kalan Tiraspol bölgesiyle birlikte Romanya’ya katıldı. Besarabya 1944’te Alman ve Rumen ordularının mağlûbiyetinden sonra Moldavya adıyla federal bir cumhuriyet olarak Sovyetler Birliği

içinde yer aldı. Eski Akkirman, Kili ve İsmâil vilâyetleri, yani tarihî Bucak’ın ana bölümü ise Moldavya’dan ayrılarak Ukrayna Cumhuriyeti’ne bağlandı ve Odessa oblastının bir parçası haline getirildi; böylece Bucak coğrafî, tarihî ve kültürel özelliğini korumaya devam etmiş oldu.

Halen Moldavya’da kendini Rumen sayan ve nüfusun % 65’ini oluşturan bir kitle siyasî bakımdan hâkim durumdadır. Moldavya 1991’de Sovyetler Birliği’nden ayrılma kararı mânasına gelen bağımsızlığını ilân etti ve Romanya’ya katılma kararı aldı. Moldavya (Besarabya) ile Romanya

arasında sınır kısmen kalkmış olup iki bölge halkı yalnız kimlik cüzdanı ile bir bölgeden diğerine seyahat edebilmektedirler. Bu arada Moldavya sınırları içinde kalan ve sayıları 170.000 civarında olan Türk asıllı Gagauzlar da yaşadıkları Komrat bölgesini muhtar ilân ettiler. Ukrayna Cumhuriyeti'ne bağlı tarihî Bucak bölgesinde ise Rumen nüfusu azınlıktadır. Bu bölgede Osmanlı devrinde olduğu gibi dinleri, dilleri ve milliyetleri farklı bir halk yaşamakta ve bu halkı çok sayıda Ukraynalı, Besarabyalı, Rumen, Bulgar, Gagauz, Rum, Yahudi, Arnavut ve çeşitli Orta Asya cumhuriyetlerinden gelmiş Türkler oluşturmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 212; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 106-121; Cevdet, Târih, X, 2975; N. Iorga, Studii Istorice asupra Chiliei Şi Cetatii Albe, Bucureşti 1899; D. V. Ivanov, Bulgarska Basarabya, Sofia 1918; A. Boldur, La Bessarabie, Paris 1927; I. Nistor, La Bessarabie et la Bucovine, Bucarest 1937; J. Becker, Bessarabien und sein Deitschtum, Bietigheim, Wurt 1966; G. F. Jewsbury, The Russian Annexation of Bessarabia: 1774-1828, New York 1976; N. Dima, Bessarabia and Bukovina, New York 1982; A. Gonta, Romanii Şi Hoarda de Aur: 1241-1502, München 1983; Kemal H. Karpat, Ottoman Population 1830-1914, Madison 1985; a.mlf., "Ottoman Urbanism: The Crimena Emigration to Dobruca and the Foundation of Medcidiye", IJTS, III/1 (1984-85), s. 1-37; R. Dankoff, The Intimate Life of an Ottoman Statesmen. Melek Ahmed Paşa 1588-1662, Albany 1991; Aurel Decei, "Bucak", İA, II, 742-747; F. A. Grekul, "Bessarabia", GSE, III, 229-230.

Kemal Karpat

BUCU

Cezayir’de çıkarılmış olan gümüş bir sikke.

12,40 gr. 38 mm. ağırlığında olup en önemli parçalar 1808-1839 yılları arasında basılanlardır. Ön yüzünde Sultan II. Mahmud’un isim ve unvanı (Sultânü’l-berreyn ve hâkānü’l-bahreyn es-Sultân Mahmud Han azze nasruhû), arka yüzünde ise yer ve tarih yazılıdır.

Tunus’un sikkelerinden daha güzel ve daha dikkatlice darbedilmişlerdir. Başlıca çeşitleri şunlardır: 3 batak şık (yahut pataka=riyal dirhem), 6 nısıf batak şık (nısıf riyal dirhem), 4 rub‘iye bucu, 8 semen bucu, 24 mevzûne (bucu yahut riyal bucu), 48 harrûbe.

Bunlardan alışverişte en çok kullanılanları 4 rub‘iye ve 8 semen bucudur.

Para birimi olan bucu veya riyal bucunun çiftesi de vardır ki buna zevc bucu denilmektedir.

Mevzûne ise Cezayir parası olmayıp Merakeş’te darbedilmiştir. Oval biçimde, üzeri yazısız bir gümüş parçadır. Cezayir’de kullanılmayan bu parça bucunun 24’te biridir.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, Kostantiniye 1307, s. 420 vd.; Schrötter, Wörterbuch der Münzkunde, Leipzig 1930, s. 86; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, II, 687; Nuri Pere, Osmanlılarda Madenî Paralar, İstanbul 1968, s. 248.

İbrahim Artuk

BUÇUKTEPE VAK‘ASI

1446’da Edirne’de vuku bulan ve II. Mehmed’in birinci saltanatından uzaklaştırılmasına sebep olan ilk yeniçeri ayaklanması.

II. Murad 1444’te Macarlar’la ve Karamanoğulları ile barış antlaşmaları imzalamış, böylece devleti batıda ve doğuda emniyete aldıktan sonra hayatta kalan tek oğlu Şehzade Mehmed lehine tahttan feragat etmiş ve Manisa’ya çekilmişti. II. Mehmed o sırada henüz on iki yaşlarında idi. Dîvân-ı Hümâyun ise Vezîriâzam Çandarlı Halil Paşa, Rumeli Beylerbeyi Hadım Şehâbeddin Paşa, Zağanos Mehmed Paşa, Saruca Paşa ve Kazasker Molla Hüsrev’den teşekkül ediyordu. Fakat II. Murad’ın bu inziva hayatı çok sürmedi. Macarlar Osmanlı tahtına çocuk denecek yaşta birinin geçmesini fırsat bilerek, Karamanoğlu’nun da tahrikiyle, on yıllığına imzalanmış Szegedin Antlaşması’nı (12 Temmuz 1444) bozarak Osmanlı Devleti’ne savaş açtılar (1 Eylül 1444). Macarlar’a başta papalık olmak üzere Eflak ve Sırp prenslikleriyle Alman ve İtalyanlar da katıldı ve böylece Avrupa’da büyük bir Haçlı kuvveti toplandı. Haçlılar’ın Bulgar topraklarını yağmalayarak Varna’ya kadar gelmeleri üzerine Osmanlı vezirleri II. Mehmed’in başkanlığında toplanıp Sultan Murad’ı tekrar iş başına getirmeye karar verdiler. Sultan Murad bir rivayete göre Edirne’de tahta çıkmış, daha doğru olan bir başka rivayete göre ise sadece Osmanlı ordusuna kumanda etmiş, II. Mehmed Varna Savaşı sırasında padişahlığını korumuş ve Halil Paşa ile birlikte Edirne muhafazasında kalmıştır. Haçlı kuvvetlerine karşı kazanılan Varna Zaferi’nden (10 Kasım 1445) sonra Sultan Murad bir süre Edirne’de kalmışsa da tahta geçmediği anlaşılmaktadır. Çünkü bu sırada İslâm ülkelerine gönderilen bazı fetihnâmeler II. Mehmed adına yazılmış, gelen cevapnâmeler de yine onun adına gelmiştir.

O sıralarda Edirne’de II. Murad ile oğlu Sultan Mehmed’i tutan devlet adamları arasında büyük bir anlaşmazlık vardı. Vezîriâzam Çandarlı Halil Paşa ve yeniçeriler Osmanlı tahtında Sultan Murad’ı görmek isterken Şehâbeddin, Zağanos ve Saruca Paşa gibi vezirler II. Mehmed’i tutuyorlardı. Çandarlı’nın barışçı politikasına karşılık rakipleri genç

padişahı fetihlere, özellikle İstanbul'un fethine teşvik ediyorlardı. Bu sebeple II. Murad oğluna ve onu teşvik eden vezirlere bir ihtarda bulunmak zorunda bile kalmıştı. Bu arada Halil Paşa II. Murad'ı tekrar Osmanlı tahtına geçirmek için planlar yapıyordu. Hatta vezîriâzamın genç hükümdarı kolayca kandırarak Varna Zaferi'nin ardından nezaketen babasına taht teklifinde bulundurduğundan bile söz edilir. Güya II. Murad bu teklifi nasıl olsa kabul etmeyecek ve yine II. Mehmed Osmanlı tahtında kalacaktı. Bir başka rivayete göre ise II. Murad Varna Seferi'nden veya bir avdan dönerken askerle görüşmüş ve onların kendisini istediklerinden emin olduktan sonra ikinci defa saltanatı kabul etmiştir.

II. Mehmed'in birinci saltanatından çekilmesinin asıl sebebi olan ve tarihlere Buçuktepe Vak'ası olarak geçen olay da yine bu sırada Edirne'de çıkmıştır. Osmanlı tarihinde görülen bu ilk yeniçeri ayaklanmasının zâhirî sebebi, Osmanlı para birimi olan akçenin ayarının düşürülmesidir. Çünkü bu ilk para ayarlaması askeri ve piyasayı zarara sokmuştu. Kaynakların bildirdiğine göre aylardır maaşlarını alamayan yeniçeriler paranın değerinin düşürülmesinden rahatsız olmuşlar ve isyan çıkarmışlardır. Rumeli Beylerbeyi Hadım Şehâbeddin Paşa'nın evini yağmalamışlar, bu arada Şehâbeddin

Paşa II. Mehmed'in sarayına sığınarak canını zor kurtarabilmiştir. Yeniçeriler daha sonra şehrin doğusundaki tepeye çekilmişlerdir. İsyan, yeniçeri maaşlarına yarım (buçuk) akçe zam yapılarak yatıştırılmış ve o zamandan beri bu tepe Buçuktepe adıyla anılmıştır. İsyancılar bu şekilde yatıştırılmışsa da asker artık genç padişahtan yüz çevirip babasının hükümdar olmasını istemiştir.

Öte yandan Buçuktepe Vak'ası'nın II. Mehmed'i tahttan uzaklaştırmak için Çandarlı Halil Paşa tarafından tertiplenmiş olduğu yolunda kuvvetli deliller vardır. Çünkü bu olayda doğrudan Çandarlı'nın baş rakibi ve genç padişahın birinci adamı Şehâbeddin Paşa hedef alınmış, böylece Sultan II. Mehmed'in tahtı tehlikeye düşmüş ve Edirne'de bir iktidar boşluğu doğmuştur. Bunun üzerine Çandarlı'nın gizlice gönderdiği haberle 1446'da Edirne'ye gelen II. Murad yeniden Osmanlı tahtına çıkmış, Şehzade Mehmed de yanında güvenilir adamları olduğu halde Manisa'ya dönmüştür.

Osmanlı tarihinde Buçuktepe Vak‘ası ile asker ilk defa politikaya alet edilmiş ve bundan böyle yeniçerilerin nüfuzu sürekli artmıştır.

Edirne’de halen aynı adı taşıyan mahallenin biraz dışında kalan Buçuktepe mevkiinde şehir mezarlığı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul’un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1984, s. 47; Die altosmanischen anonymen chroniken (nşr. F. Giese), I, Breslau 1922, s. 70, 205; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 58-59; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 647-657; XVI. Yüzyılda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi (haz. Şerif Baştav), Ankara 1973, s. 134-135; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, I, 375-387; Solakzâde, Târih, s. 173-179; Hüseyin, Bedâyiu’l-vekāyi‘ (nşr. A. S. Tveritinovoy), Moskova 1961, I, 373-381; Dimitri Kantemir, Osmanlı İmparatorluğu’nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1979, I, 99-100; Hammer (Atâ Bey), II, 224-225; Cevad Paşa, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1299, I, 219-220; Danişmend, Kronoloji, I, 212-218; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 439-440; Fr. Babinger, Mahomet II le Conquérant et son Temps (1432-1481), Paris 1954, tür.yer.; Mustafa Akdağ, Türkiye’nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1979, I, 383-385, 421-422; S. Shaw – E. K. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1982-83, I, 84-87; Halil İncalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1987, s. 69-109; E. Verner, Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar, Halk Ayaklanmaları ve Askerî Feodalizm (trc. Yılmaz Öner), İstanbul 1988, II, 100-105; Ali, “Murâd-ı Sâni Sikkeleri”, TTEM, XIV/14 (91) (1926), s. 82.

Abdülkadir Özcan

BU‘D

البعد

Hak’tan uzak kalma anlamına gelen bir tasavvuf terimi, kurbun karşıtı.

(bk. KURB).

BU‘D

البعد

Cismin boyutlarından her birini ifade eden klasik felsefe terimi.

Bu‘d genel olarak “iki şey arasındaki en kısa mesafe” (boyut, imtidâd) diye tarif edilir. Kelâm ilminde bu‘d, halâ* ile aynı mânada olmak üzere, gerçek varlığı olmamakla birlikte, cisimde bulunduğu veya kendi başına var olduğu farzedilen ve cismin kendisine bürünmesine elverişli olduğu düşünülen itibarî bir boyuttur.

Klasik felsefede boşluğun (halâ) gerçek varlığı olduğunu düşünen atomist filozoflara göre bu‘d, ya maddeye nüfuz edip cisimle birlikte bir araz olur ki buna “ta‘lîmî cisim” denir; veya kendi başına varlığını sürdüren maddeden bağımsız soyut (mücerred) bir cevher olur, buna da “meftûr bu‘d” denir. Bu görüşte olanlar akıl, nefis, cisim, madde ve sûretten ibaret beş cevhere altıncı cevher olarak “mücerred bu‘d”u ilâve ederler. Boşluğun gerçek varlığı olmadığını savunan filozoflar ise mücerred bu‘d görüşünü reddetmişler ve “cisimle kaim olan uzantı” anlamında bir tek bu‘d kabul etmişlerdir.

Cisimlerin boyutlarını teşkil eden üç bu‘ddan yükseklik (tûl), iki nokta arasındaki tek boyutlu mesafedir; buna çizgi de denir. Genişlik (arz), ilk bu‘du dik olarak kesen ve onunla birlikte yüzeyi (satıh) oluşturan ikinci mesafe, derinlikse (umk), diğer iki bu‘du dik olarak kesen üçüncü mesafedir. Böylece bu üç bu‘d bir yerde birleşerek hacmi meydana getirir. Bununla birlikte İbn Sînâ’ya göre her cismin bu üç bu‘du birden taşıması ve üç yüzeyli olması gerekmez. Zira yükseklik, genişlik ve derinlikten her biri çizgiyi hatırlatır. Oysa meselâ kürede çizgi yoktur ve tek yüzeyi vardır. Aynı şekilde üç bu‘d birbirinden uzun ve kısa oluşlarına göre ayırt edilir. Halbuki küpte bütün boyutlar birbirine eşit olduğundan farklı üç bu‘ddan söz edilemez. Esasen cismin kendisi cevher olup ondaki bu‘dlar, şekiller vb., cismin mahiyetinde bulunmayan ve ona sonradan katılmış olan arazlardır.

Astronomide bu‘d, “yıldızla felek-i a‘zam arasındaki mesafe” anlamında kullanılır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Lalande, Vocabulaire Technique et Qritique de la Philosophie, Paris 1976, s. 236; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, I, 213-214; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ, s. 61-64; Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkıf, I, 485, 489-490; Tehânevî, Keşşâf, I, 115-116.

M. Naci Bolay

BUDAPEŞTE

(bk. BUDİN).

BUDİN

Bugünkü Macaristan'ın başşehri Budapeşte'nin bir kısmı olan Buda'nın Osmanlılar dönemindeki adı ve eyalet merkezi.

Macarca Buda adıyla anılmakta olup Macaristan'ın kuzeyinde Tuna ırmağının sağ yakasında yer alır. Nehrin sol kıyısındaki Peşte, Buda'nın kuzeyindeki Obuda (Eski Buda) ile birlikte bugünkü Budapeşte şehrini teşkil eder. Macaristan'ın

başşehri olan Budapeşte (Budapest) ise Orta Avrupa'nın en büyük şehirlerinden olup bugün nüfusu 2 milyonu geçmiştir.

Tarih. Şehrin bugün bulunduğu Tuna'nın sağ yakası eski çağlardan beri sürekli bir yerleşim yeri olmuştur. Romalılar zamanında Buda'nın kuzeyindeki bölgelerde sivil ve askerî birer yerleşim merkezi kurulmuştu. Macarlar Karpat havzasına geldiklerinde önce burayı merkez yapmadılar. 1241-1242'deki Moğol istilâsı sonrası ülkenin imarına çalışan IV. Béla (1235-1270) burada taştan bir kale inşa ettirdi. Zamanla bu yeni kale Zsigmond (1387-1437) ve bilhassa Mátyás'ın (1458-1490) krallığı sırasında giderek gelişme gösterdi ve bir hükümdarlık merkezi haline geldi. Mátyás devrinde Rönesans sanatı tarzında binalar vücuda getirildi; ayrıca daha sonra bir kısmı Osmanlılar'ın eline geçen ve II. Abdülhamid tarafından iade edilen değerli yazmaların yer aldığı meşhur Corvina Kütüphanesi kuruldu.

Mátyás'tan sonra oldukça zayıflayan Ortaçağ Macar Krallığı, 1520'lerde büyük bir dünya imparatorluğu haline gelmiş olan Osmanlılar'a karşı başarılı bir savaş sürdürecek durumda değildi. Buna rağmen II. Lajos Osmanlılar'la savaşmaktan kaçınmadı. Mohaç (Mohács) Muharebesi'nde yenilgiye uğrayan Macarlar'ın ülkesi ve başşehri Kanûnî Sultan Süleyman'a tamamıyla açılmıştı. Lajos'un ölüm haberini alan Budalı Alman ve Macar nüfusun çoğu kaçmış, geri kalan yahudiler ise şehrin anahtarlarını sultana takdim etmişlerdi. Sultan Süleyman, kısa bir müddet Buda'da kaldı ve sarayın bazı kıymetli eşyalarını İstanbul'a naklettirdi. Bu arada asilzadelerden bir kısmı Macar Krallığı'na Szapolyai János'u (10

Kasım 1526), diğer kısmı ise Macar tahtında hak iddia eden Habsburg hânedanına mensup İmparator V. Karl'ın (Charles Quint) kardeşi Ferdinand'ı (17 Aralık 1526) seçmişti. 1527 Ağustosunda Buda'yı ele geçiren Ferdinand'a karşı Szapolyai János Sultan Süleyman'dan yardım istedi. Bunun üzerine Viyana'ya karşı ilerleyen padişah önce Buda'yı kuşattı, kısa bir mücadeleden sonra burayı aldı, kale ile şehri Szapolyai'ya bıraktı. Ancak Szapolyai'nın geride henüz bir yaşını bile doldurmamış bir erkek çocuk bırakarak 1540'ta ölümü üzerine mücadele yeniden alevlendi. Ferdinand'ın şehri muhasara altına alması, Osmanlı kuvvetlerinin Buda üzerine yürümesine yol açtı. Değişen siyasî şartlar karşısında Sultan Süleyman himaye politikasından vazgeçip Macaristan'ın merkezini kalıcı bir şekilde kendine bağlamaya karar verdi. Veliahdı, başta gelen asilzadelerle surların dışında kurulan otağına davet ettiği sırada yeniçeriler şehrin stratejik noktalarını kontrol altına aldılar. Sultan Süleyman Budin'i sadece veliahdın erginlik çağına gelişine kadar elinde tutacağını bildirmekle beraber buraya hemen bir beylerbeyi tayin edip yeni bir vilâyet kurdu.

Daha sonraki dönemlerde Avusturya kral ve imparatorları çeşitli tarihlerde Budin'i zaptetmeye çalıştılar. 1542'de oldukça büyük bir ordunun denemesi başarısız kaldı. Ümitleri kesilen Habsburglar Onbeşyıl savaşları veya Uzun Harb'e (1593-1606) kadar yeni bir teşebbüste bulunmadılar. Bu dönemde karşılıklı hücumlar sırasında Budin üç defa kuşatıldı (1598, 1602, 1603), fakat alınamadı. Bunun ardından seksen yıl süren olaysız bir dönem yaşandı. Viyana'ya karşı 1683'te yöneltilen neticesiz Osmanlı seferi, eski dengelerin artık Osmanlılar'ın aleyhine değişmiş olduğunu gösterdi. Böylelikle Budin ile Macaristan'ın geri alınması için Mukaddes Lig akdedildi ve 1686'da muazzam bir ordu kalenin muhasarasına başlayıp şiddetli savaşlardan sonra 2 Eylül'de yapılan genel hücum sonunda Budin zaptedildi ve Osmanlı hâkimiyeti sona erdi.

Nüfus, Fizikî ve İktisadî Yapı. Budin'in nüfusu Osmanlı döneminden önce tam olarak bilinmemektedir. Ancak 1494-1495 yıllarına ait bir tahmine göre şehirde çoğunluğunu Almanlar'ın teşkil ettiği 8000 kişi yaşıyordu. Şehrin ilk iki Türk fethi münasebetiyle en azından geçici olarak ahalinin çoğunun kaçtığı rivayet edilmektedir.

XVI. yüzyıl boyunca Osmanlılar tarafından hazırlanan Budin'e ait altı tahrir

defterlerinden 1546, 1559, 1562, 1580 ve 1590 tarihli olanları Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunmaktadır. Bunlara göre Budin'de aile reisi olarak kayıtlı şahısların sayıları şöyle idi:

Bu rakamlardan anlaşılacağı gibi şehirde yaşayan hıristiyanların sayısı devamlı olarak azalmış, kırk beş yıl zarfında hemen hemen yarıya inmişti. Söz konusu gruba ait olan kişilerin soyadlarının tetkiki bunların Macar asıllı olduklarını gösterir. İlk iki defter (1546 ve 1559) eski sokak sistemine göre hazırlandığından, surların içinde oturanlar ayrı ayrı incelendiğinde, buradaki sivil ahalinin daha önceki dönemlerin aksine tamamıyla Macar asıllılar olduğu görülür. Ayrıca kalenin dışında da küçük bir Macar topluluğu vardı. Daha sonra mahalle bölümü yerine cemaat başlığı altında kaydedildiklerinden, sur içi ve varoş ayırımı yapılmadığından Macarlar'ın büyük ölçüde hangi semtte kaldıklarını tesbit etmek güçtür; bununla birlikte yeni hâkimlerin en çok kalede yerleşmeye çalıştıkları sanılmaktadır.

Şehirdeki yahudilerin nüfusu kısa süren bir gerilemeden sonra özellikle 1580 ve 1590 arasında oldukça hızlı bir şekilde arttı. Bunların bir kısmı imparatorluğun başka bölgelerinden meselâ Selânik'ten geldiler. Kıptîler ise Slav kişi adlarını

taşıyan Çingeneler olup bir kısmı 1546'ya kadar İslâmiyet'i kabul etti ve bu eğilim daha sonraki dönemlerde de sürdü. Nitekim 1580'de hâlâ Kıptî olarak gösterilen bu kitle içinde bir tek hıristiyan kalmadı. Macarlar ve yahudiler arasında ise ihtida edenlere rastlanmamaktadır. Bu üç grup göz önünde tutulacak olursa, değişik sebeplerle yazılmamış olanlar da hesaba katılarak, bunların toplam nüfusunun 1546'da 3200-4000, 1590'da ise 2800-3400 kişi olduğu tahmin edilebilir.

Kıptîler'den başka şehirde oturan müslümanlar hakkındaki bilgiler kısıtlıdır, çünkü askerî* olmayan unsurlar hiç kaydedilmemiştir. Kalede hizmet görenlerin mevâcib* defterlerine göre Budin'de 1543'te 2965, 1549'da 1898, 1568'de ise 1636 Osmanlı muhafızı vardı. Bunlara sipahileri, devlet dairelerinde görev yapanları, beylerbeyinin cebelü* ve adamlarını, tüccarları, esnaf grubuna mensup olanları ve başka sivilleri de eklemek gerekir. Askerlerin azalmasına paralel olarak öteki gruplar muhtemelen devamlı bir artış göstermiştir. Bütün bunları hesaba katarak

şehrin toplam nüfusunda 1546 ile 1590 arasında belirgin bir farkın meydana gelmediği, ahali sayısının ufak dalgalanmalarla 7000-7500 civarında olduğu söylenebilir. Fakat gayri müslimlerin bu nüfus içindeki oranı hissedilir derecede gerileme göstermiş, 1546'da yarı yarıya iken 1590'da üçte bire yakın bir nisbete düşmüştür.

XVII. yüzyılda Osmanlı tahrir sisteminin değişmesi, bu döneme ait nüfus tahminlerini engellemektedir. Bir iki cizye defterinde Budin'e rastlanmakla birlikte bunlarda çok az sayıda hıristiyan aile kaydedilmiştir. Bir kısım tarihçiler bu rakamları gerçek sanıp Macarlar'ın birkaç düzineye indiğini sanmışlardır. Son zamanlarda bu görüşlerin doğru olmadığını gösteren, 1686 yılı civarında ve ondan önceki onlu yıllarda nisbeten geniş toplulukların mevcut olduğunu dolaylı olarak ispatlayan bazı yeni kaynaklar bulunmuştur. Meselâ 1685'te Budin'in Katolik hâkimi ve konseyinin Habsburg idaresine gönderdiği bir mektup dolayısıyla birkaç yüz Macar hıristiyanın XVII. yüzyıl boyunca Budin'de yaşadığı rahatlıkla söylenebilir. Diğer gayri müslimlerden yahudilerin de bazı dalgalanmalara rağmen devamlı olarak şehirde yaşadıkları bilinmektedir.

Bu yüzyıl için daha müsbet rakamlara evlerle ilgili kayıtlar vasıtasıyla ulaşılabilir. Surların çevirdiği bölgede, 1696'da Avusturyalılar tarafından hazırlanan çok ayrıntılı bir ev sayımına göre, az çok harap halde bulunan veya tamamen yok olan, ancak yeri bilinen evlerin sayısı 290 idi. Aynı sahada 1437'de 322 ev tesbit edilmiş olması, bu azalmanın kısmen arsa birleştirilmesi sonucu meydana geldiğini düşündürmektedir. Adı geçen kadastro kitabının Víziváros'a ait olan cildinde 284 ev ve arsa zikredilmektedir. Oldukça gerçekçi gözüken bir gravürde ise Tabán olarak adlandırılan mahallede birkaç sokakta 150'den fazla ev tesbit edilmektedir. Bütün bunlar, şehrin çeşitli semtlerinde 1686 öncesinde en azından 720-750 evin mevcudiyetine delâlet eder. Ev başına sekiz on kişi hesap edilirse sivil nüfusunun 6500-7500 dolayında olduğu anlaşılır. Bunlara kale içinde hizmet gören ve en azından 1000 civarında olan askerler de eklenmelidir. Şu halde Budin'in nüfusu XVII. yüzyıl boyunca genel hatlarıyla XVI. yüzyıldaki seyrini korumuştur.

Nüfus dengesinin yavaş yavaş müslümanların lehine kayması, şehrin genel görünümünde önemli değişikliklere yol açtı. Kiliselerin camiye çevrilmesi

bu istikamette ilk adımdı. Bunlara daha sonra minareler eklenerek İslâmî karakterleri daha da belirgin hale getirildi. Fethiye, Sultan Süleyman ve Orta Cami kiliseden çevrilmişti ve bunlar yukarı şehir de denen sur içinde yer alıyordu. Zamanla vakıflar kurularak yeni cami, mescid, medrese ve türbeler inşa edildi. İnce uzun minareler ve kubbeli camilerle şehir yeni bir görünüm kazandı. Yukarı şehirde mevcut olan medreselerin en önemlisi Sokullu Mustafa Paşa tarafından yaptırılmıştı. Varoş kesiminde bulunan camilerin en önemlileri ise Hacı Safer, Toygun Paşa, Osman Bey, Sokullu Mustafa Paşa camileriydi. Ayrıca şehirde meşhur Gülbaba Tekkesi ve Türbesi yanında Miftah Baba, Velî Bey, Hızır Baba, Gürz İlyas, Hindî Baba, Muhtar Baba adlı tekkeler yer alıyor, birçok ılıca hamamları da bulunuyordu. Ticarî binaların bir kısmı herhalde daha önce mevcut olan yapıların geliştirilmiş şekliydi. Macar sokak adlarının yerini yavaş yavaş Türk mahalle isimleri aldı. Kalenin surlarına da Osmanlı tarzında bazı burçlar ilâve edildi. Evler ise İslâm aile hayatının gerektirdiği şekilde içeriye dönük bir görünüm aldılar; sokağa bakan pencerelerin çoğu örtüldü, sıvalamaya ise pek fazla önem verilmedi. Dolayısıyla Batı'dan peşin hükümlerle gelen elçi ve seyyahlara göre bu manzara çöküşün belirtisiydi. Halbuki aynı şehir Osmanlılar'ın gözünde imparatorluğun en güzel şehirlerinden biriydi; hatta şair Vücûdî burayı İstanbul'dan daha mükemmel bulmaktaydı.

Budin'in surlarla çevrili kısmında ziraat için kullanılabilecek yer pek yoktu. Gellért tepesinin yamaçları bağların kurulmasına elverişliydi ve burada üzüm yetiştiriliyordu. Ayrıca Margit adasında da bağlar mevcuttu. Yine 1562 tahririnde anılan Örs (bugünkü Budaörs) köyünde Budinliler'in elde ettikleri şıra miktarı aşağı yukarı 100.000 litreyi buluyordu.

Şehrin sınırlarında dış kesiminde hububat ve daha başka ziraî ürünlerin elde edildiği söylenebilir. Ancak Budin halkının vergileri ayrıntılı olarak belirtilmediği için hangi cins ziraî mahsulün ön planda geldiğini söylemek imkânsızdır. Hububat ile şıra öşrü, çayır resmi, müslümanların elinde bulunan bağlardan alınan

dönüm resmi, bostan resmi ve bâd-ı hevâ* vergi ünitesinin miktarı 1562'de 190.000, 1580'de ise 200.000 akçe idi. Bu miktar nüfusa göre taksim edildiğinde, yahudiler ve Kıptîler de dahil, bir aile reisine 603 ile 585

akçelik bir vergi dilimi düşmektedir. Bu da nisbeten yüksek bir rakam olup o sıralarda iki öküzün fiyatına eşitti. 1550'lerde buradan geçen seyyah Hans Dernschwam daha fazla bakım isteyen bitkilerin de ekildiğine temas eder ve surlardan yola ve Logod köyüne kadar her yerde, içinde yemiş, soğan, sarımsak, lahana, salatalık ve başka bitkilerin yetiştirildiği bostanlar ve bahçeler bulunduğunu yazar (Babinger, s. 270). Ziraî ürünlerin bu yıllarda halkın ihtiyaçlarını karşıladığı, hatta bir miktarının satıldığı söylenebilir.

Aynı dönemde ticaretin en azından bu kadar büyük bir öneme sahip olduğu yine Türk kaynaklarından anlaşılmaktadır. Transit ticareti biraz daha geniş kapsamlı iken yerli pazar ve panayırların hacmi de küçümsenmemelidir. Meselâ 1562'de dükkânlar, ticarî binalar ve mahzenlerin kira gelirleri 69.618 akçe olup bunlar 310 adet (bâb) olarak gösterildi; bu da ev sayısına göre yüksek bir rakamdır. Surların içinde dört çarşı ile bir bedestenin bulunması canlı bir alışverişe işaret eder. XVI. yüzyıldan kalma bazı Osmanlı gümrük listeleri, girip çıkan ticarî mallar hakkında bilgi verir. İthal mallarından en çok aranılanlar çeşitli kumaşlardı. Budin ahalisi en üstün kalitede olan cinsleri değil orta seviyedekileri tercih ederdi. Büyük miktarlarda ithal edilen başlık ve bıçakların bir kısmı da vilâyet merkezinde piyasaya sürülürdü. İç ticarette Balkanlar'dan gelen giyim eşyasının ve baharatın büyük rolü vardı. Sirem sancağından ara sıra önemli miktarda buğday gemilerle Budin'e ve Viyana'ya naklediliyordu. İhraç edilen sığırın bir kısmı yine Budin yoluyla sınırlara götürülüyordu.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında Budin'in ticaret hacminde Macarlar'ın ve yahudilerin payı, aşağı yukarı aynı, yani toplam olarak % 60 civarında idi. Müslüman tüccarların katkısı ise % 40'a yakındı. Fakat Budin'de gümrük ödeyen Macarlar'ın önemli bir kısmı başka yerlerde oturmalarına karşılık yahudilerin hemen hepsi vilâyet merkezinde yerleşmiş durumdaydı. Ayrıca yahudilerin gümrük listelerinde hiç rastlanmayan para işlemleriyle uğraştıkları düşünülürse ekonomik bakımdan Budin'de en büyük rolü onların oynadıkları kabul edilebilir.

Bunlara karşılık zenaat dallarının dağılımını ve XVII. yüzyılda ekonomik hayatın ne istikamet aldığını kestirmek mümkün değildir. Genel olarak ilk dönemde Macarlar'ın el sanatı faaliyetlerinin biraz zayıflamakla birlikte eskisi gibi sürdüğü sanılmaktadır. Zaman geçtikçe Müslüman-Türk menşeli

sanat kolları kuvvetlenip yavaş yavaş hâkim olmaya başlamıştır.

Budin'de İslâmiyet Osmanlı döneminde ilk sırada yer alıyordu. Hıristiyanların üç mezhebinden (Katolik, Kalvenist ve Lüteryenler) hangisinin ağır bastığı ise bilinmemektedir. Kiliseler camiye çevrildiği için hıristiyan cemaati geri kalan ibadet yerlerini paylaşmak zorunda kaldılar. Ayrıca şehirde Ortodokslar'la ilgili bazı kayıtlara da rastlanmakta, yer yer Ermeniler'in de bulunduğu görülmektedir. XVI. yüzyılın sonuna kadar Katolik mezhebine bağlı birkaç Ragusalı "Latin" de kaynaklarda geçmektedir. Bütün bunlar Budin'in sosyal yönden ve dinî bakımdan oldukça renkli bir yapıya sahip bulunduğuna işaret eder.

İdarî Teşkilât. 145 yıl bir Osmanlı eyaleti ve merkezi olan Budin'e başlangıçta sadece güneyde bulunan sancaklar (Semendire/Szendro, Alacahisar, Vulçitrin, İzvornik, Pojega/Pozsega) bağlıydı. Fethedilen bölgeler genişleyince bunlara yenileri ilâve edildi. 1568'de yani sınırların nisbeten sabitleşmiş olduğu bir dönemde Budin vilâyeti Budin, Semendire, İzvornik, Vulçitrin, Pojega, Peçuy (Pécs), İstolni Belgrad (Székes-fehérvár), Östörgon (Esztergom), Segedin (Szeged), Sirem (Szerém), Hatvan, Şimontorna (Simontornya), Kopan (Koppány), Filek (Fülek), Seksar (Szekszárd), Sigetvar (Szigetvár), Seçen (Szécsény), Novigrad (Nógrád), Solnık (Szolnok), Sekçöy (Szekcso) sancaklarından ibaretti (Kunt, s. 134-135). Bu taksimat daha sonra bazı değişikliklere uğradı. Meselâ 1596'da yeni kurulan Eğri (Eger) beylerbeyiliğine Solnık, Hatvan, Segedin, Filek sancakları aktarıldı. Kanije (Kanizsa) 1600'de alındığında bir eyalet teşkil edilerek Sigetvar, Pojega ve Peçuy sancakları buraya bağlandı. Böylelikle Budin vilâyeti hissedilir derecede küçültüldü. Buna rağmen bölgedeki önemi giderek arttı. Buradaki beylerbeyilere 1623'ten başlayarak devamlı şekilde vezirlik pâyesi verildi. Öte yandan komşu idarî birimler, meselâ Kanije eyaleti idarî veya askerî bakımlardan zaman zaman Budin'in kontrolü altında bulunuyordu (BA, KK, nr. 71, s. 156).

Osmanlı hâkimiyeti döneminde Budin'e yetmiş beş kişi beylerbeyi olarak tayin edildi. Bunlar arasında Sokullu Mustafa Paşa en uzun süre beylerbeyilik yapan idarecidir (1566-1578). 1595'te Sûfî Sinan, 1622'de Deli Derviş, 1623'te Bebr Mehmed, 1631 ve 1634'te Hüseyin paşalar ise ancak birkaç gün bu vazifede kalabilmişlerdir. Beylerbeyilerin sık sık

değiştirilmesi on beş yıllık uzun savaş dönemine rastlamaktadır.

Budin beylerbeyilerinin has*ları hakkında sadece XVI. yüzyıla ait bazı bilgiler vardır. Buna göre 800.000 akçe (1563'te Zal Mahmud Paşa) ile 1.200.000 akçe (1574'te Sokullu Mustafa Paşa) arasında değişen gelirlerinin tamamı önceleri, bulundukları paşa sancağı dışındaki kaynaklardan temin edilirken daha sonra yerli gelirlerin katkısı gittikçe yükselmeye başlamış, fakat yüzde ellinin üstüne pek çıkmamıştı. XVI. yüzyıl boyunca kendi sancaklarından ancak üç şehir (Buda, Pest, Obuda) ve beş köyün gelirleri kesintisiz olarak bunların tasarrufunda kalmıştı. Aynı bölgede 1546 ve 1580 arasında geçici olarak onlara tahsis edilen köylerin sayısı ise ancak elli kadardı, bu da haslarında büyük bir istikrarsızlık olduğunu gösterir.

Budin'de görev yapan beylerbeyilerin faaliyetleri ve siyasî rolleri hakkında Habsburg hükümdarları, onların adamları ve Erdel voyvodalarıyla olan mektuplaşmaları dolayısıyla ayrıntılı bilgi edinilebilmektedir. Bu belgelerden anlaşıldığına göre serhad beylerbeyileri diplomatik bakımdan çok yönlü faaliyette bulunmakta, barışın ihlâline dair suçlamaların yanı sıra elçilerin kabulü, esirlerin salıverilmesi, Habsburglar'ın geciktirdikleri yıllık vergilerinin bir an önce gönderilmesi, sınır tesbiti gibi konularla uğraşmaktaydılar. Ayrıca Osmanlılar'ın tarafına geçmek isteyenleri desteklemek, halktan tahsil edilecek vergileri bazı bakımlardan düzenlemek, ticaretle ilgili problemleri halletmek, timar sahibinin değiştirilmiş olduğunu bildirmek gibi meseleler üzerinde de durdular. Merkezden gelen hükümlerden anlaşıldığına göre bunların yanında casusluk faaliyetlerini düzenlemek, asayişi sağlamak, askerî faaliyetlere katılmak ve iaşe temin etmek serhadlerin idarî ve malî problemlerini çözmek başta gelen vazifelerindendi.

Osmanlı Devri Sonrası. Kuşatma sırasında (1686) büyük zararlar gören şehirdeki müslüman cemaat kısmen ortadan kaldırılarak, kısmen kaçarak, kısmen de Avusturyalılar tarafından sürülerek tamamıyla yok edildi ve onların yerlerine Almanlar geldiler. Surların içine yerleşme izni uzun zaman Macarlar'a tanınmadı ve Buda tekrar yabancı bir karakter kazandı. Daha sonra bu kısıtlamalar kaldırılıp şehir her bakımdan hızlı bir gelişme gösterdi. 1873'te Buda, Pest ve Obuda birleştirilerek bir başşehir ve

metropol haline getirildi.

Nüfusu bugün 2 milyonu aşan ve yirmi iki mahalleden oluşan, ülkenin en önemli siyasî, idarî, sınaî, ticarî ve kültürel merkezi olan Budapeşte'de Osmanlı dönemini hatırlatan bazı yapılar vardır. Bunlardan dört ılıca hâlâ işletilmektedir. Gülbaba Türbesi 1950'lere kadar Macaristan'daki müslümanların ziyaretgâhı olup sonra müzeye çevrilmiştir. Bir caminin kalıntıları da ortaya çıkarılıp onarılmıştır. Kale burçları eskisi gibi sağlam durmaktadır. Son Budin beylerbeyi Abdurrahman Abdi Paşa'nın mezar taşı, onun 1686'da şehid düştüğü yere dikilmiş ve üzerine "kahraman düşman" ibaresi yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 71, s. 156; Kanuni Devri Budin Tahrir Defteri (1546-1562) (nşr. G. Káldy-Nagy), Ankara 1971; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 229 vd.; A. Gévay, A'budai pasák, Bécs 1841 (Almancası: "Versuch eines chronologischen verzeichnisses der Türkischen Statthalter von Ofen", Der Österreichische Geschichtsforscher, II [1841], s. 56-90); A budai basák magyar nyelvü levelezése (nşr. S. Takáts – F. Eckhart – G. Szekfü), Budapest 1915; Fr. Babinger, Hans Dernschwam's Tagebuch, Leipzig 1923, s. 270; G. Jacob, Deutsche Übersetzungen türkischer Urkenden, Kiel 1919-20, heft 1-4; W. Björkman, Ofen zur Türkenzeit, Hamburg 1920; L. Fekete, Budapest a törökkorban, Budapest 1944; a.mlf., Buda and Pest under Turkish Rule, Budapest 1976; a.mlf., "Budin", EI² (İng.), I, 1284-1286; a.mlf. – L. Nagy, Budapest története a török korban, Budapest 1973, s. 335-436; L. Fekete – G. Kaldy-Nagy, Budai török számadáskönyvek, Budapest 1962; G. Kaldy-Nagy, Macaristan'da 16. Yüzyılda Türk Yönetimi, Budapest 1974, s. 24-38; a.mlf., A Budai Szandzsák 1559. évi összeirásai, Budapest 1977; a.mlf., A Budai szandzsák 1546-1590. évi összeirásai Demográfiai és gazdaságtörténeti adatok, Budapest 1985; G. Gerö, Buda török müemlékei, Budapest 1957; G. Bayerle, Ottoman Diplomacy in Hungary, Bloomington 1972; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyalete (1550-1650), İstanbul 1978, s. 134-135, 186; M. Cavid Baysun, "Budin", İA, II,

748-760 (Budin'e ait sayısız eserden sadece Osmanlı dönemini ele alan ve Osmanlı kaynaklarının neşrine dayanan eserlerden başta gelenleri belirtilmiştir).

Geza David

Budin'de Türk Eserleri.

Kanûnî Sultan Süleyman tarafından ilk olarak 1526'da fethedilen Budin ve onun karşısındaki Peşte, bir buçuk asırlık bir Türk hâkimiyetinden sonra 1686'da elden çıkmıştı. Osmanlı Devleti'nin en batıda ve Avrupa'nın ortasındaki bu büyük şehri Türk idaresi sırasında, Karadeniz üzerinden Tuna yoluyla İstanbul'dan nisbeten kolay ulaşılan bir beylerbeyilik merkezi olduğundan kolayca Türkleşmişti. Ticaret yollarının birleştiği bir yerde bulunan Budin ve Peşte bir taraftan zengin bir ticaret şehri görünümü alırken burada kurulan çeşitli vakıflar bu Orta Avrupa merkezine bir Osmanlı-Türk yerleşim merkezi manzarası vermişti. 1073 (1662-63) yılında burayı ziyaret eden Evliya Çelebi'nin seyahatnâmesinde Budin ve Peşte'nin etraflı bir tasviri bulunmaktadır. Budin Kalesi'nin biçimi ve ölçüleri hakkında bilgi veren Evliya Çelebi, tabyaların Ali Paşa, Karakaş Paşa, Bâlî Paşa, Süleyman Paşa, Sarı Kenan Paşa, Siyavuş Paşa, Kara Murad Paşa'nın adlarıyla anıldıklarını yazar. Kapıların adlarını ve özelliklerini de anlattıktan sonra orta hisarın kuzeyinde, kale bedeni üzerinde Tuna'ya, Peşte ve Keşgemed'e nâzır bir yerde kurulmuş ve anlaşıldığı kadarıyla bir Macar yapısı olan saraydan bahseder. Küçük bir divanhânesi, hamamı ve dar bir avlusu olan saray yeterli olmadığından Kara Murad Paşa tarafından 1065'te (1654-55) ihya edilmiş ve genişletilmiştir. Paşa Sarayı'nın ilerisinde büyük bir tophâne bulunuyordu. İç kalede ise Macar krallarının, Evliya Çelebi'nin "Kızılelma Sarayı" olarak adlandırdığı büyük sarayı vardı. Burada ayrıca küçük bir yapı olan Murad Paşa Camii inşa edilmişti.

Evliya Çelebi orta hisarda yirmi bir cami olduğunu bildirir. Bunlardan Süleyman Han Camii şehrin eski kiliselerinden biri iken camiye çevrilmiştir. Bu Gotik üslûbundaki yapı Budin elden çıktıktan sonra tekrar kiliseye dönüştürülmüş ve dolayısıyla binaya Türk döneminde yapılan bütün eklemeler kaldırılmıştır. Fethiye Camii de anlaşıldığına göre yine eski bir kilise olup çan kulesinde bir saat vardır. Çarşı içinde olan Orta Cami ise kalabalık cemaate sahip, sakıflı, kiremit örtülü bir ibadet yeriydi. Osmanlı tarzında bir minaresi olan Paşa Sarayı yakınındaki Saray Camii de eski bir kilisedir. Avlu kapısı yanında üzeri kurşun kaplı kubbe ile örtülü Gazi Ahmed Bey Türbesi bulunur.

Evliya Çelebi Budin'de on altı mescid olduğunu yazar ve sadece yeniçeri odaları yakınındaki Ağa Mescidi'nin adını verir. Yedi medresesinden de yalnız Makbul Mustafa Paşa Medresesi'ni anarken burada altı sıbyan mektebi bulunduğunu bildirerek bunlardan Fethiye ve Orta Cami mekteplerinin adlarını verir. Ayrıca Süleyman Han, Ulama Paşa, Arslan Paşa, Ağa, Koca Mûsâ sebillerinden de bahseder. Şehrin suyu evvelce Macarlar'ın yapmış olduğu hidrolik bir dolap sistemiyle Tuna'dan yukarıya çekilmekteydi.

Tabakhâne varoşunda on bir mihrap (cami ve mescid), üç han, üç tekke, üç ılıca, dört sıbyan mektebinden söz eden Evliya Çelebi, büyük varoşta ise son derece sağlam Ali Paşa tabyasında sülüs hatla yazılmış bir dörtlükte Seyyid Ali Paşa'nın adını okuduğuna göre, "serhadlerde başka bir benzeri olmayan" bu tabya bir Türk eseri olmalıdır. Bu varoşta yirmisi taş, dördü ahşap minareli yirmi dört cami ve mescid olup bunlardan dördü kurşun kaplıdır. Toygun Paşa, Hacı Safer, Osman Bey, Makbul Mustafa Paşa camileri en sanatlı yapılardır. Beş medresesinden biri olan Toygun Paşa Medresesi anılmaya değer bir diğer yapıdır. Civarında bir han ile bir de Toygun Paşa Hamamı vardır. Evliya Çelebi ünlü ılıcalar hakkında da bilgi vererek Yeşildirekli, Tabakhâne, kitâbesine göre Mustafa Paşa tarafından yaptırıldığını belirttiği Horozkapısı, Velî Bey, Baruthâne ılıcalarını ve bunların sularının evsafını belirtir.

Evliya Çelebi'ye göre Budin'de yedi tekke vardır. Bunların en ünlüsü, Gazi

Mihal oğullarının hayratı olan Gülbaba Bektaşî Tekkesi'dir. Merzifonlu Gülbaba çiçekli bahçe içinde kubbeli bir türbede yatar. Tuna kenarında Miftah Baba Tekkesi ve Türbesi, Ovakapısı dışında Hızır Baba Türbesi ve Tekkesi, Gürz İlyas Gazi Tekkesi'nin yanında da bir mücahid olan bu velînin türbesi vardır. Bu tekkenin bulunduğu yerdeki tepeye Gürz İlyas tepesi denilir; burada ayrıca etrafa hâkim küçük bir de kale yapılmıştır.

Budin'in karşısındaki Peşte de bir surla korunmuştur. Burada da beş cami ve altı mescid vardır. Pek az talebesi olan iki medreseye, üç sıbyan mektebine, iki tekke ve iki hamama sahiptir. Eski gravürlerde Peşte'deki camilerden dördünün minaresi açık şekilde gösterilmektedir.

Evliya Çelebi'nin verdiği sayıları toplayan E. Hakkı Ayverdi, Yukarı Hisar, Debbağhâne varoşu ve Büyük varoşta toplam yirmi beş cami, kırk yedi mescid, on iki medrese, on altı sıbyan mektebi, on tekke ve onların eki olan velî türbeleri, iki hamam, dokuz han, sekiz ılıca, bir çeşme, bir baruthâne bulunduğunu ortaya koymuştur. Camilerden bazısı Türk yapısı olmamakla beraber birkaç istisna ile eserlerin çoğu Budin ve Peşte'nin Türk hâkimiyetinde olduğu yıllarda inşa edilmiştir.

Bu büyük ve önemli serhad şehrinin Türk dönemindeki görünümü ve belli başlı eserlerin yerleri, günümüze kadar gelmiş gravürlerle bazı planlardan açık şekilde öğrenilmektedir. Budapeşte Şehir Kütüphanesi tarafından düzenlenen bir katalogda bütün bu resimlerin çok etraflı bir listesiyle bazılarının reprodüksiyonları bulunduğu gibi Wellner tarafından da bu tür resimler sonraları ayrıca yayımlanmıştır. Türk dönemindeki Budin ve Peşte'nin belli başlı yapılarının yerleri, 1686'da şehir elden çıktıktan sonra yağmalandığından, Avusturya hizmetinde bulunan İtalyan Kont Marsigli (ö. 1730) tarafından bulunan planlarda gösterilmiştir. Budapeşte Şehir Müzesi'nde olan J. D. Fontana imzalı, 1686 kuşatmasını tasvir eden resim de mükemmel bir belgedir. Burada Türk mimari özellikleri taşıyan sekiz cami, Gülbaba Türbesi, Bektaşî tekkesi harabesi ve mezarlık farkedilmektedir.

Viyana'da Hof-Bibliothek'te muhafaza edilen (bk. Flügel, II, nr. 1306, 1401, 1406), 1567, 1601 ve 1630-1631 tarihlerine ait üç defterde Budin camileri görevlilerinin listeleri ve bu görevlilerin tahsisatları gösterilmiştir.

Evliya Çelebi'nin verdiği bilgileri eski resimler, planlar ve Kont Marsigli'nin notlarından faydalanarak değerlendiren W. Björkman, Budin'deki Türk eserlerinin yeni bir listesini ortaya koymuştur. Kanûnî Sultan Süleyman'ın adıyla anılan ve kiliseden çevrilen caminin kapısı üstünde ejderha ile çarpışan İlyas (Georg) kabartması bulunuyordu. Padişah üzerine şalını örterek bu mermer levhayı tahripten kurtarmışsa da 1666 yılında parçalanması önlenememiştir. Çan kulesi minare olan bu cami 1686'dan önce harap bir durumda idi. Paşa Sarayı'na komşu olan Paşa Camii'nin de esasında Meryem adına bir kilise olduğu iddia edilirse de 1686 kuşatmasını tasvir eden gravürde görülen kubbeli cami eğer o ise kilise mimarisine benzediği pek söylenemez. Bu yapıya Türk üslûbunda bir minare ilâve edilmişti. Evvelce Magdalene Kilisesi olan ve bir minare ilâvesiyle camiye çevrilen Orta Cami çarşı içinde bulunuyordu. Franzisken rahiplerinin kilisesi olup camiye dönüştürülen Fethiye Camii 1686'daki kuşatma sırasında büyük ölçüde hasar görmüştü. Günümüze minberinin küçük bir parçası kalmıştır. Büyük Cami ise şehrin baş kilisesi (katedrali) idi. 1686'da harap olmuşsa da tamir edilerek kilise yapılmıştır. Çan kulesi minare yapılan bir kilisenin resmi eski bir gravürde açık şekilde görülür. İç kaledeki küçük fakat sanatlı Murad Paşa Camii temelden bir Türk yapısı idi. Saray şapeli de tahrir defterlerine göre mescide çevrilmişti. Daha başka camilere dair kaynaklarda bilgiler varsa da bunların kurucuları ve yerleri belli değildir. Nitekim 1559 tarihli defterde bir Hüsrev Paşa Camii adına rastlanır. Bunun da evvelce bir Dominiken kilisesi olduğu söylenir. Fakat kilisenin olduğu gibi mi camiye çevrildiği, yoksa yıkılıp yerine mi bir cami inşa edildiği bilinmemektedir. Budin'in kaybından duyulan üzüntüyü dile getiren bir destanın ikinci dörtlüğünde, "Budin içinde uzun çarşısı *Orta yerde Sultan Mehmed Camisi* Kâbe sûretine benzer yapısı / Aldı Nemçe bizim nazlı Budin'i" ifadesiyle anılan Sultan Mehmed Camii (III. Mehmed olmalı) hakkında hiçbir bilgi yoktur. Bu belki de kaynaklara başka adla geçmiş olan bir caminin sonraki adıdır.

Budin'de önemli bir ibadethâne de Mustafa Paşa Camii idi. Mimar Sinan'ın eserlerinin adlarını veren Tezkiretü'l-ebniye'den öğrenildiğine göre bu kubbeli cami Sinan'ın eseridir. Tuna üzerindeki köprünün başında Köprübaşı Camii vardı. Varoşta Hacı Safer Camii, Osman Bey, Rüstem Paşa ve Hacı Ahmed Ağa camilerinin de adları bilinir. En büyük Türk

kabristanı ise eski gravürlerde görüldüğü gibi Gülbaba Türbesi etrafında bulunuyordu.

Osmanlı hâkimiyeti sırasında burada inşa edilen ilk eser, 1526'da on gün içinde yapılan Tuna üzerindeki köprüdür. Budin'i

Peşte'ye bağlayan bu köprü başlangıçta geçici olarak kayıklar (tonbaz) üzerinde kurulmuştu. Tuna köprüsü sık sık yenilenmiş, tamir edilmiş, 1598'de tahrip edilmiş, 1602'de Tuna akıntısına bırakılan bir ateş kayığı ile yakılmaya çalışılmış, nihayet 1686'da Budin düşerken Türkler bu köprüden çekilmişler ve arkalarından bunu yakmışlardır. Yetmiş kadar kayık üzerinde kurulu olan köprünün ortasında ikişerden dört kayık zincirlerle bağlı olarak gerektiğinde açılıyordu. Köprünün muhafazası bir ağa ve kethüdâ idaresindeki köprücülere emanet edilmişti.

Budapeşte camilerinden günümüze hiçbir şey kalmamıştır. Yalnız ünlü Avusturyalı mimar Fischer von Erlach'ın (ö. 1723), mimarlık tarihi kitabında (Entwurff einer historischen Architectur, Wien 1721, lv. 85) Peşte'deki bir caminin resmi vardır. Sağ tarafında ince ve uzun gövdeli bir minaresi olan cami, klasik dönem Osmanlı-Türk mimarisindeki kare mekân üstünde sekizgen bir alt kasnağı örten tek kubbeli yapılar tipindedir. Budin kaybedildikten çok sonra 1770'e doğru çizilen bir resim ise Osman Bey Camii olarak teşhis edilmiştir. Desen Türk mimarisini tanımayan acemi bir elden çıkmış olmakla beraber bunun da kare mekân üstünde sekizgen kasnaklı ve kubbeli bir cami olduğu, sağında ince, uzun bir minarenin yükseldiği görülmektedir. Yıllardan beri metrûk ve bakımsız kalan cami, o tarihlerde otlar bürümüş bir harabe durumundaydı. Kuşatma sırasında 1686'da çizilen ve üzerinde L. N. de Hallart ile M. Wening'in imzaları bulunan güzel bir gravürde ise eski kral sarayı harabesinin hemen yanında enlemesine dikdörtgen planlı ve minareli bir cami resmedilmiştir. Evvelce üstünün ahşap sakıflı olduğu anlaşılan bu cami top atışları sebebiyle yandığından üstü açık dört duvar halinde görülmektedir. Mimarisi klasik sakıflı camiler tipine tamamen uygun olan bu ibadet yerinin Murad Paşa Camii olması kuvvetle muhtemeldir. Böylece önceden bir kilise olması ihtimali ortadan kalkar. Aynı gravürün en ön planında başka bir caminin sadece minaresinin şerefeden yukarısı görülmektedir. Bunun da Mimar Sinan'ın eseri olan Mustafa Paşa Camii'ne ait olduğunu sanıyoruz. Bu

camiye ait bir Kur'ân-ı Kerîm Almanya'da Leipzig'de bulunmuştur. Cami 1749'da yıktırılarak yerine bir kilise yapılmıştır. Aynı resmin en sağ kenarında görülen, binası ve minare külâhı yanmış cami ise Hacı Safer Camii'dir. Daha yukarıda Tuna kıyısında sağlam kalmış durumda kubbeli bir cami daha vardır (Paşa Camii ?). Budin camilerinden yalnız bir tanesinin, Toygun Paşa Camii'nin bazı izleri 1972'de meydana çıkarılmıştır. 1686'da sağlam halde Avusturyalılar'ın eline geçen cami Kapuzin rahiplerine verilerek kiliseye çevrilmiş, 1770'te ise kısmen yıkılarak şimdiki kilise inşa edilmiştir. Ancak duvarların bütünüyle yıkılmadığı, kıble cephesinin çok ufak bir parçasının kilisenin duvarları içinde gizlendiği son yıllarda anlaşılmıştır. Burada mihrabın mukarnaslı bir parçası, kaş kemerli alt ve üstteki küçük pencere ile minberinin duvarda bıraktığı iz meydana çıkarılmıştır. Kesme taştan inşa edilmiş oldukça büyük bir cami olduğu anlaşılan Toygun Paşa Camii'nin evvelce kare bir plana sahip olduğu ve üstünün kubbe ile örtülü bulunduğu anlaşılmaktadır.

Budin'deki türbelerin adları bilinmekle beraber bir tanesi dışında bunlardan hiçbir şey kalmamıştır. Kalede Siyavuş Paşa burcu üstünde son Budin beylerbeyi Abdurrahman Paşa'nın sembolik kabri, kahramanca dövüşerek şehid olan bu yaşlı vezire Macarlar'ın gösterdiği saygının işareti olarak yakın tarihlerde yapılmıştır. Ahmed Bey, Arslan Bey, Bâlî Paşa, Gürz İlyas Baba, Hızır Baba, Hindî Baba, Kalaylıkoz Ali Paşa, Miftah Baba, Muhtar Baba, Mimar Sinan'ın eseri Sokullu Mustafa Paşa, Velî Bey kabir ve türbeleri de hiçbir iz bırakmadan kaybolmuştur. Kral sarayındaki Frenk Kulesi'nden aşağıya uzanan yamaçta, son yıllarda, çeşitli yerlerde bulunan Türk kabir taşlarının yalnız kavukları sunî bir mezarlık şeklinde düzenlenerek dikilmiştir. Bu on dokuz kavuk işçilik bakımından oldukça kaba olup bilinen Osmanlı mezar kavuklarına nisbetle hayli sadedir. Türbe ve kabirleri olan velîlerin hepsinin çevrelerinde onların adlarına kurulan tekkelerden de bir iz bırakılmamıştır. Budin'de bugün duran tek türbe, Türk şehrinin mânevî koruyucusu olduğuna inanılan Gülbaba'ya aittir (bk. GÜLBABA TEKKESİ ve TÜRBESİ). Türbe Rozsadómb (Gül tepesi) denilen yüksekçe bir yerde 1543-1548 yılları arasında Mehmed Paşa tarafından inşa ettirilmişti. Budin'de kılınan ilk cuma namazının ardından vefat ettiği bildirilen Gülbaba'nın türbesinin yanında büyük ve zengin vakıflı bir de Bektaşî tekkesi vardı. Şehrin Türk kabristanı da çevrede uzanıyordu. 1686'da Budin elden çıktıktan sonra tekke ve türbe 1690'da

Cizvitler'e verilmiş, onlar da tekkeyi yok edip türbeyi mimarisini bozacak şekilde değiştirerek kilise yapmışlardır. Geçen yüzyıl içlerinde türbe ve etrafı özel mülkiyete geçmiş, Sultan Abdülaziz Avrupa seyahati dönüşünde 31 Temmuz 1867 günü

türbeyi ziyaret ettiği gibi, 1877'de başlarında Mustafa Tâhir Bey, Şeyh Süleyman Efendi, Hoca Mehmed Efendi, Çaylak lakabı ile tanınan Mehmed Tevfik Efendi'nin bulunduğu kalabalık bir Türk heyeti de burayı ziyaret etmiştir. Bu vesile ile çizilen gravürde türbenin içinin tamamen çıplak olduğu görülmektedir. 1885'te Osmanlı Devleti türbeyi bir dereceye kadar tamir ettirmiş, fakat yüzyılın sonlarına doğru Wagner adında biri türbenin etrafına Neo-Rönesans üslûbunda bir galeri yaptırarak binayı avluda bırakmıştır. I. Dünya Savaşı yıllarında 1916'da İstván Möller tarafından tekrar tamir edilen türbe, 1965'ten sonra daha ciddi şekilde restore edilerek Türk hükümetinin gönderdiği bazı eşya ile döşenmiş ve ortaya bir de sanduka konulmuştur. Wagner Galerisi yıkılıp kaldırılarak türbe küçük bir parkla çevrilmiştir. Bu arada esas mimarisine aykırı düşen bazı unsurlar da yok edilmiştir.

Önemli bir serhad kalesi olan Budin tahkimatının kalan parçalarında Türk dönemine ait bölümlerin tesbiti oldukça zor bir çalışma gerektirir. Yalnız bazı burçların Türk devrindeki adları bilinmektedir (Karakaş Paşa, Kızılelma, Kasım Paşa, Ekşiaş, Velî Bey, Toprak Kule, Siyavuş Paşa, Mahmud Paşa, Murad Paşa burçları). Surların (veya kulelerin) üzerlerinde evvelce mevcut olan Türk devrine ait kitâbelerden iki tanesi yerlerinden sökülmüş olup şimdi Macar Millî Müzesi ile Şehir Müzesi'nde muhafaza edilmektedir. Bunlardan 1078 (1667-68) tarihli olanı Beylerbeyi Kasım Paşa adınadır ve Sıdkı mahlaslı bir şair tarafından düzenlenmiştir. Ortasından kırık olan bu kitâbenin alt kısmı önceden beri biliniyordu. Üst parçası ise sonraları bir evde bulunarak tamamlanmıştır. Diğer kitâbe 1079 (1668-69) tarihli olup Mahmud Paşa Kulesi'nden sökülmüştür (metinleri E. H. Ayverdi tarafından neşredilmiştir). Tuna kıyısında 1566-1578 yılları arasındaki beylerbeyiliği sırasında Sokullu Mustafa Paşa tarafından bir bent ile birlikte yaptırılan baruthâne ise Budin elden çıktıktan sonra "Kral değirmeni" adıyla geçen yüzyıl içlerine kadar kullanılmıştır. Eski gravürlerden, bunun dört köşesinde dört kulesi olan kare planlı hisar görünümünde bir yapı olduğu anlaşılır. Evliya Çelebi'nin buraya geldiğinde

harapça bir halde gördüğü bedesten, tahminimize göre Rodos ve Kıbrıs'ta da olduğu gibi bedestene çevrilmiş eski bir bina olmalıdır. Bugün yeri bilinmediği gibi izi de yoktur.

Budin'de Toygun Paşa Camii yanında aynı kişinin vakfı olan hamamdan başka Orta Hisar'da da suyu Tuna'dan sakalarla taşınan (?) küçük bir hamamın varlığının bilinmesine karşılık çok sayıda ılıca bulunmaktadır. Roma devrinden beri bilinen sıcak su kaynakları Osmanlı idaresi sırasında mükemmel ılıca tesisleri haline getirilerek kullanılmıştır. Evliya Çelebi sekiz ılıcadan bahseder. Bunlardan dört tanesi sonraları çok değişikliğe uğramakla beraber Türk mimari karakterindeki özlerini muhafaza etmektedir. Horozkapısı, Mustafa Paşa, Debbağhâne ve Velî Bey ılıcaları bugün mevcuttur. Baruthâne yakınında olan Baruthâne ılıcasından ise görünürde bir iz kalmamıştır. Evliya Çelebi'nin "... ol kadar tekellüflü değildir..." diyerek bahsettiği bu ılıca Lukács adıyla anılmakta ve sıcak suyu kullanılmaktadır. Türk devrine ait olan, fakat kaynaklarda geçen adlarının teşhisi hususunda tereddütler bulunan, mimarileri bugün görülebilen dört büyük ılıcadan Debbağhâne ılıcası günümüzde Rács kaplıcası olarak tanınır. Etrafı XIX. yüzyıl mimari üslûbunda bölümlerle sarılan tesisin tam ortasında kalan esas sıcak suyun toplandığı Türk yapısı kısım kare planlıdır. Bunun içi sekizgen şeklinde düzenlenerek dikdörtgen şeklinde sekiz niş ortaya çıkmıştır. Bunların kemerleri sivri Türk kemerleridir. Üstünü ise 10,50 m. kadar çapında bir kubbe örter. Ortada yine sekizgen, mermer döşeli tamamen modern bir havuz vardır. E. Hakkı Ayverdi'nin tesbitine göre girişin önünde esas mimariye ait beşik tonozlu bir ılıklık mekânı vardır. Bunların dışındaki bütün aksam moderndir. Horozkapısı ılıcasının Király ılıcası adıyla anıldığı söylenmektedir. Bunun da etrafı modern eklerle sarılmış olmakla beraber iki duvarı ile kubbeleri açıkta olduğundan görülebilir. Bu kısımlar Türk mimarisine bir dereceye kadar uygun biçimde 1958-1960 yıllarında restore edilmiştir. Bu yapı da kare planlı ve içinde sivri kemerli nişler olan bir ana mekâna sahiptir. Giriş kısmında tonozlu ılıklık bölümleri bulunur. Ana kubbe 10 m. kadar bir çapa sahiptir. Havuzlu mekânın sonunda, ortada aynalı tonozlu bir eyvan ile yanlardaki kubbeli iki küçük halvet vardır. Böylece önceki yapıdan farklı bir plan gösterir. Bazılarına göre bu ılıca Yahyâ Paşa oğlu Mehmed Paşa tarafından yaptırılmıştır. Fakat yaygın görüş, Sokullu Mustafa Paşa'nın eseri olduğu yolundadır. Bu görüş doğru olduğu takdirde 1566-1578 tarihleri arasında,

onun beylerbeyilik makamında iken inşa edilmiş olması gerekir. Ilıca 1686'dan sonra birkaç defa sahip değiştirmesinin ardından Király ailesinin mülkiyetine geçmiş ve çeşitli ilâvelerle etrafı sarılmıştır. 1958-1960 yıllarındaki tamirde şimdiki görünümünü almıştır. Ayrıca ılıcanın yakınında evvelce Osman Bey Camii'nin bulunduğu tesbit edilmiştir.

Budin'in en önemli kaplıca yapısı ise Sokullu Mustafa Paşa tarafından yaptırıldığı kabul edilen Yeşildirekli ılıcadır. Evliya Çelebi'nin oldukça etraflı şekilde tarif ettiği bu bina Rudasa kaplıcası olarak adlandırılmaktadır. Burada da kare ana mekân, içeride havuzun etrafında sekiz taş pâyenin taşıdığı kesme taştan sekiz sivri kemerle sınırlanmış ve bunun üstü büyük bir kubbe ile örtülmüştür. Dolayısıyla burada duvarlarda nişler yoktur. Ortadaki sütunlu halka ile dış duvarlar arasında bir çevre dehlizi dolaşır. Köşelerde Türk yapı sanatının başta gelen unsurlarından olan mukarnaslı pandantifler işlenmiştir. Ilıcanın bir tarafında modern ekler olmakla beraber dış duvar tekniği iki cephede görülebilmektedir. Evvelce binanın önünde bir soyunma yeri (camekân) bulunduğuna ihtimal verilir. Ana mekânın iki ucunda da bir tarafta beşik tonozlu, diğer tarafta kubbeli bölümler olduğu E. Hakkı Ayverdi tarafından ileri sürülmüştür.

Budin'de bugün işler durumdaki dördüncü eser Velî Bey ılıcası denilen tesis olup şimdi Czasar ılıcası olarak tanınır. Evvelce içinde olan kırmızı renkte bir taş levhaya işlenmiş uzun kitâbesi, bunun Budin Beylerbeyi Sokullu Mustafa Paşa tarafından 977'de (1569-70) yaptırıldığını bildirir. Buraya Velî Bey'in adının niçin

verildiği ise bilinmemektedir. Âşık Mehmed Menâzırü'l-avâlim adlı eserinde (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2421, vr. 103, Ayverdi'den naklen) bu ılıcayı, "Medîne-i Budin'in bir kenarındadır ki Velî Bey kaplıcası demekle müteâriftir, âbı mu'tedilü's-suhûnedir... ve bu germâbın dahi menbaında kârgir kubbe-i kebîre ile bir camekân ve kârgir kubbe-i kebîre ile bir dârü'l-gusl mebnîdir ve dârü'l-guslün içinde bir havz-ı kebîr ve etrâf-ı havzda on altı adet hucerât ve her birinde lâ-yenkatı' mâ-i cârî kurnalar bina olunmuştur" cümleleriyle anlatır. Viyanalı mimar Fischer von Erlach da 1721'de basılan kitabında bu ılıcayı planı, kesiti ve dış görünüşü bakımından "Arap mimarisinin (!) mükemmel bir eseri" olarak nitelendirmiştir. Kaplıcanın bitişiğine sadece iki cephesi açıkta bırakılarak

1860’ta inşa edilen yeni ekler yapılmış ve esas dış mimarisi görülemez hale getirilmiştir. Evvelce önünde normal hamamlardaki gibi bir soyunma yeri-soğukluk ile tonozlu üç bölümlü bir ılıklık bölümü olduğu anlaşılan ana mekân, her bir kenarı dıştan 22 m. kadar olan bir kare biçimindedir. Bunun ortasında 11 m. çapındaki kubbeyi taşıyan sekizgen kasnak yapılmıştır. Sekizgen, uçlarında pilasterler bulunan duvarlar halinde olup dört eyvan ile dikdörtgen şeklindeki beşik tonozlu çevre mekânlarına açılır. Sekizgenin diğer dört yüzünde ancak 1,10 m. derinliğinde nişler bulunur. Başlıkları mukarnas biçiminde işlenen köşe pâyelerinin üzerlerinde kesme taştan sivri kemerler kubbeyi taşır. Dört köşede ise kubbeli dört halvet hücresi vardır. Eyvanların arkasındaki dört mekânın köşelerinde zengin mukarnaslar bulunur. Bunların yarım kubbeleri dilimlidir. Bütün değişikliklere rağmen kalan izler, Velî Bey ılıcası denilen bu yapının bir vakitler zengin bir süslemeye sahip olduğunu gösterdiği gibi bina, merkezî planın en mükemmel biçimde uygulandığı bir örnek olarak hamam-kaplıca mimarisinde özel bir yere sahiptir. Budin’deki Türk mimarisinin diğer özelliklerini tesbit etmek imkânı artık kalmamıştır. Fakat ana mekânlarında Türk dönemine ait havuzlu kısımları günümüze kadar gelebilen dört ılıca, Türk su mimarisinin bu önemli çeşidinin birbirinden az veya çok değişik örneklerini ortaya koyması bakımından dikkate değer. Bu bakımdan Türk ılıca ve hamamları incelendiğinde Budin’deki eserler ihmal edilmemelidir.

0

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 214-251; Fischer von Erlach, Entwurff einer historischen Architectur, Wien 1721, lv. 85; Flügel, Handschriften, II, nr. 1306, 1401, 1406; A. Veress – V. Kuzsinsky, Grôf Marsigli olasz hadi mérnök jelentései Zs térképei Budavár 1684-1686-iki astoromairoàl, Visszafoglalásáról és helyrajzáról..., Budapest 1906 (şehrin Marsigli tarafından elde edilen planları Veress, başlıca eserleri ise Kuzsinsky tarafından işlenmiştir. Bunların arasındaki iki Türk planını da E. Karácson açıklamıştır. krş. Halil Edhem [Eldem], TOEM, V/26 (1914), s. 118 vd.); E. Foerk, Török Emlékek Magyarországban, Budapest 1918; W. Björkman,

Ofen zur Türkenzeit, Hamburg 1920; Türk-Macar Kılavuzu (nşr. Macar Turizm İşleri Müşavirliği ve Budapeşte Turizm Dairesi), Budapest 1933; B. von Timon v.dğr., Törökhoàdoltság-Korabeli okmányok a Magy. kir. Hadılevéetarban, Budapest 1936; A. Medriczky, Les bains de Budapest à travers les âges, Budapest 1942; G. Gerö, Buda, Török Müemlékei, Budapest 1957; a.mlf., Az OszmánTörök építészet Magyarországon, Budapest 1980; L. Gerö, A Budai Vár, Budapest 1962; J. Molnár, Macaristan'daki Türk Anıtları, Ankara 1973, s. 14, 17-19, 47-48; a.mlf., "XVI. ve XVII. Yüzyılda Budin Şehrindeki Gemili Köprü", Ön Asya, VI/70-71, Ankara 1971, s. 11-12, 22; Tayyib Gökbilgin, "Türk İdaresinde Budin", Atatürk Konferansları, Ankara 1975, V, 163-178; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'marî Eserleri I, s. 78-150; Pars Tuğlacı, Osmanlı Şehirleri, İstanbul 1985, s. 329-332; Rumbeyoğlu Fahrettin, "Gül Baba", TOEM, III/15 (1912), s. 962-965; L. Fekete, "Souvenirs Turcs en Hongrie", Nouvelle Revue de Hongrie, Budapest 1943; a.mlf., "Gül Baba et le Bektaši derk'âh de Buda", Acta Orientalia, IV, Budapest 1955, s. 1-3; a.mlf., "La vie à Budapest sous la domination turque, 1541-1686", Journal of World History, VIII, London 1964, s. 525-547; Cavid Baysun, "Budin", İA, II, 755-757.

Semavi Eyice

BUDİZM

Buda'nın milâttan önce VI. yüzyılda Hindistan'da kurduğu din ve felsefe sistemi.

Budizm kelimesi Batı dillerinde Buda'nın kurduğu dinin adı olarak kullanılmaktadır. Asya'da Budistler'in yaşadığı ülkelerde bu din Buda-Sasana (Buda şâkirdliği, Buda disiplini) diye adlandırılır. Milâttan önce VI. yüzyılda Hindistan'ın kuzeydoğusunda doğan, Brahman şekilciliğine ve kast sistemine karşı çıkan, soyut metafizik tartışmaları bir yana bırakarak duyguları dizginleme, ahlâken temizlenme, insanları eşit görme, insanlara ve diğer canlılara sevgi ve şefkat duyma gibi ilkelere dayanan Budizm'e felsefî-teolojik bir hareket, mezhep veya tarikat olarak bakanlar varsa da onda bu belirtilen hususları destekleyen özellikler bulunmakla birlikte kurucusu, kutsal metinleri, inanç esasları, cemaati, mâbedleri ve diğer özellikleriyle bu sistem daha çok bir din olarak nitelendirilmektedir. Nitekim hızla yayılması onun bir din olmasının sonucudur. Günümüzde Hindistan, Çin, Mançurya, Moğolistan, Seylan, Tayland, Burma, Kamboçya, Laos, Doğu Bengal, Vietnam, Bhutan, Birmanya, Singapur, Malezya, Tayvan, Kore ve Japonya gibi Asya ülkelerinde Budistler'in sayısı büyük bir yekün tutar. Ayrıca özellikle Zen Budizm denilen yeni bir Budist mezhep bazı Avrupa ülkelerinde taraftarlar kazanmaktadır.

Buda'nın Hayatı ve Doktrini. Budizm'in kurucusunun asıl adı Siddhartha Gotama'dır. "Aydınlanan, uyanan" anlamındaki Buda (Buddha) onun lakabı olup bu lakap gerçeği bulduğu ve aydınlandığına inanıldığı için ona verilmiştir. Hindistan'ın kuzeydoğusunda, şimdiki Nepal'in bulunduğu bölgedeki Sakya kabilesi yöneticisinin çocuğu olarak milâttan önce 563'te doğan Prens Gotama saray eğlenceleri içinde yaşarken yirmi dokuz yaşına geldiğinde acılar karşısında ruh sükûnetini yitirmeyen bir keşişten etkilenerek gerçek hayatın saraydakinden farklı olduğunu anladı. Sarayı, karısını ve oğlunu terkederek altı yıl süren ağır bir zühd hayatı yaşadı. Sonunda, önceki aşırı zevk düşkünlüğü gibi şimdiki aşırı zühdün de insanı gerçeğe ulaştıramayacağını anladı. Bu sırada mayıs ayının dolunay gecesinde Ganj'ın bir kolu olan Neranjara nehri kıyısında, şimdiki Gaya'da

Bodhi veya Bo ağacı denilen bir tür incir ağacının altında murakabe halinde iken aydınlanmaya erişti. Bulunduğu yer daha sonra kutsal ziyaret makamı sayıldı.

Buda gerçeğe ulaştıktan sonraki ilk vaazını Benâres (bugünkü Vârânasi) şehri yakınlarındaki geyik parkında beş eski arkadaşına verdi. Onun iki aşırılıktan da uzak durmaya çağıran bu ilk vaazı “doktrinin tekerleğini döndürmek” şeklinde telakki edildiğinden tekerlek Budizm’in sembolü olmuştur. Buda’nın bu vaazları devam etti ve her meslekten insanlar ona intisap ettiler. Bunlardan bazıları Sangha denilen cemaate keşiş olarak kabul edildi. Buda onları dünyayı dolaşarak barış, sevgi ve hikmeti yaymakla görevlendirdi. Magadha Krallığı sınırları içinde, özellikle Rajagaha ve Sravasti çevrelerinde, Pencap’a kadar uzandığı söylenen alanda kırk yıl dolaştı. Vaazları genellikle büyük bir kabul gördü.

Geleneğe göre Buda seksen yaşını geçtiğinde öleceğini anlayınca yeğeni ve gözde şâkirdi Ananda ile birlikte kuzeyde Utar Pradeş yöresinde Mallalılar’ın ikamet ettiği Kusinara (bugünkü Kuşinagara) şehrine gitti. Keşişlerine son öğütlerini verdikten sonra bir kanepenin üzerinde kendisini ölüme terketti. Bir hafta sonra cesedi yakıldı. Külleri on parçaya ayrıldı; bir parçası orada kurulan stupada, diğer parçalar da başka stupalarda koruma altına alındı.

İnsanla gerçek arasında hayatın ıstıraplarla dolu olduğu şeklindeki kötümser anlayış Buda telkininin temelini oluşturur. Buda’nın kurtuluş öğretisinin özü şu dört kutsal gerçekten meydana gelir: 1. İnsanın varlığı kötülük, tatminsizlik, hastalık, yaşlılık, ölüm vb. ıstıraplarla yoğrulmuştur. 2. Istırabın sebebi arzu ve ihtirastır. Bu da yeni karma ve sudûra, yeni tenâsüh ve ölüme yol açar. 3. Istıraba son vermek için arzulardan, fâni işlerden sıyrılmak gerekir. Bu sürekli tekrarlanan devrelerden kurtulmanın yolu Nirvana’dır (aş.bk.). 4. Bu hürriyete, yeni hayata, Nirvana’ya ulaşabilmek ancak Buda’nın sekiz dilimli yolu ile mümkündür. Bu sekiz dilimli yol ilk kutsal gerçeğin kavranılmasını, ikincisinin anlaşılmasını, üçüncüsünün de gerçekleşmesini sağlar. Maha Parinibbana Sutta’da geçen sila (ahlâk), samdhi (meditasyon) ve panna (hikmet) şeklindeki üç ana maddenin sonradan geliştirilmiş şekli olan sekiz dilimli yolun üç maddesi (doğru söz, doğru davranış, doğru geçim) silaya, iki maddesi (doğru muhakeme, doğru

murakabe) samdhiye, üç maddesi de (doğru anlayış, doğru düşünce, doğru niyet) pannaya girer.

Buda, Vedalar'ın otoritesini ve Vedik kurban sistemini, kişinin yoga vb. yollarla kendine eziyet vermesini, ferdî ruhu, manastır düzeninde kast ayrımını reddetti; Brahmanlar'ın ilgi duyduğu metafizik meselelerden kaçındı. Ancak genel Hint inançları olan karma-tenâsüh ve feragat yoluyla tenâsühten kurtulmayı muhafaza etti. Bir yaratıcı tanrıya, Brahman âyin ve kurallarına yer vermemiş olduğu gerekçesiyle Buda'nın doktrini Brahmanlar'ca küfür sayıldı. Gerçekten Brahman kültür merkezinden uzak bir bölgede doğmuş olan Budizm, Brahmanizm'deki antropomorfist tanrı anlayışından uzak olmakla birlikte Buda'nın Tanrı'yı inkâr eden bir ifadesi de yoktur.

Buda'dan Sonra Budizm. 1. İlk Konsiller. Buda'nın ölümünden hemen sonra Kasyapa başkanlığında Buda'nın önemli konuşmalarıyla Sangha kurallarının tekrarlandığı Rajagaha (Magadha Krallığı'nın başşehri) konsili toplandı. Bu konsile 500 rahip katıldı. Yaklaşık bir asır sonra keşişler arasındaki fikir ayrılığı dolayısıyla Vesali'de ikinci bir konsil toplandı. 700 rahibin katıldığı bu konsilde ihtilâflar giderildi. Sutta ve Vinaya'nın yeni düzenlemesi yapıldı. Üçüncü konsil milâttan önce III. yüzyılda doktrinde çıkan bir ihtilâf üzerine, kendisi de bir Budist olan İmparator Aşoka (m.ö. 273-236) zamanında toplandı. Aşoka'nın, tebaası arasında inanç birliğini ve sükûneti sağlamak amacıyla desteklediği bu konsil 1000 keşişin katılmasıyla yeni başşehir Pataliputta'da (Patna) gerçekleşti. Konsil sonunda Sthavira denilen eskilerin geleneksel görüşü tercih edildi. Bunun üzerine Sarvastivadinler, Aşağı Ganj ovasının kuzeybatısından Madhura'ya doğru çekildiler. Bu konsil sonrasında Budizm o günün Hindistan'ındaki dört krallıktan birisi olan Magadha'dan Hindistan'a yayıldı.

Hindistan'ın tamamına yakın kısmına hükmeden güçlü Aşoka'nın himayesine kavuşmak, Budizm'e diğer din ve mezheplere göre bir devlet dini olma avantajı sağladı. Hindistan dışına taşan propaganda faaliyetlerinin ilk sonucu Seylan'ın Budizm'e kazandırılması oldu. Bunun üzerine Gandhara, Keşmir ve Mysore'ye, daha sonra Suriye ve Mısır gibi Ön Asya ve Kuzey Afrika'ya özel görevli keşişler gönderildi. Budizm'in Türkistan'a girmesinin de Aşoka zamanında olduğunu ileri sürenler vardır.

Dördüncü bir konsil, 120'lerde tahta çıkan ve Budizm'i kabul edip destekleyen Kuşan İmparatoru Kanişka zamanında toplandı. Jalandhar'da (veya Keşmir'de) toplanan bu konsili muhafazakâr Theravadinler kabul etmediler. Halbuki Theravadin keşişlerinin bu konsile katılmadığı yolunda kesin bilgi yoktur (bütün Budist mezhepleri ilk üç konsili kabul ederler, sonraki konsiller ihtilâflıdır). Mahayana'nın kopmasıyla Budizm'in ikiye ayrılması bu konsil sonrasında olmuştur. Artık Pali metinlerine dayanan eski tarz Budizm I. yüzyıldan itibaren Hindistan'da gözükmedi. Önceleri Buda'nın resminin ve heykelinin yapılmasına izin verilmediği halde daha sonra bazı dış dinî tesirlerle bu yasak kalktı. Kanişka, üzerinde Buda'nın kabartmaları bulunan paralar bastırdı. Bu şekilde Buda, eski Brahman inançlarındaki Rama ve Krişna gibi insan biçiminde dünyaya gelmiş bir tanrıya dönüştürüldü.

2. Mezhepler. Aşoka'dan sonra Budizm'in yayılması devam etmekle birlikte imparatorluk küçük hükümdarlıklara bölündü. Aynı şekilde Budizm'de de ciddi bölünmeler ortaya çıkmış ve sonunda gelenekçi Budizm on sekiz mezhebe ayrılmıştı. Bu arada cihanşümul kurtuluşa götürdüğü için kendisine Mahayana (büyük araba) adını veren ayrı bir Budist mezhep doğdu. Ne zaman doğduğu tam olarak bilinemeyen (tahminen m.ö. I. yüzyıl – m.s. I. yüzyıl arası) bu mezhebin mensupları, içinde Theravadin, Sarvastivadin vb. on sekiz mezhebi bulunduran eski muhafazakâr kanada Hinayana (küçük araba) adını verdiler.

Mahayana'nın cihanşümul ideali onun yayıldığı yerlerdeki yerli dinlerden inanç ve uygulamalar almasına yol açtı. Bu etkilenmelerin ilki, Hindistan'ın kuzeybatısında ve kuzeyinde İskitler (m.ö. 130'larda), daha sonra Yüe-ciler'le geldi. Yüeciler Kuşan Krallığı'nı kurdular ve önce Pencap'ı, sonra Kuzey Hindistan'ı ele geçirdiler. Böylece Budizm Zerdüştî, Hıristiyan, Roma ve Yunan tesirlerine açıldı.

Mahayana Budizmi'nin yazılı metinleri Sanskritçe düzenlendi. Hem Mahayanacılar hem de Hinayanacılar ne zaman düzenlendiği tam olarak bilinmeyen, ancak milâttan önce I. yüzyıla kadar Seylan'da yazılı hale getirildiği anlaşılan eski kutsal metinlerin mevsukiyetini kabul etmekteydiler. Ancak Hinayanacılar Mahayanacılar'ın kutsal metinlerini

kabul etmiyorlardı. Mahayanacılar da buna, kendi kutsal kitaplarındaki Nirvana'ya ulaştıracak doktrin yorumuyla ilgili açıklamaların karşı tarafça anlaşılamadığını söyleyerek cevap veriyorlardı (tartışmanın tafsilâtı için bk. ERE, VIII, 335).

Mahayana Budizmi I. yüzyıldan başlayarak bir koldan Kuşan İmparatorluğu'nun sınırları içinde kalmış olan Batı Türkistan'a, diğer koldan da Çin'e sızdı. Hindistan'da II. yüzyılda, Budist düşüncenin analitik prensiplerinin Mahayana içinde geliştirilmiş bir şekli olan Madhyamika mezhebi ortaya çıktı. Bu mezhepte Budist mantık analizi en yüksek seviyesine ulaştı. Bu aşırı zihinci mezhebe karşı, şuuru gerçek bilip onu temizleme ve aydınlatma yoluyla mânevî hakikati doğrudan doğruya kavramaya dayanan Yogacara (Vijnanavada) ekolü de aynı yüzyılda ortaya çıktı. Mahayana'nın Hindistan'da son gelişme merhalesi, VIII. yüzyılda Mantrayana ve daha sonra Vajrayana kollarının teşekkülüyle oldu.

Kısmen karşılaştığı kuvvetli muhalefet, kısmen de bozulmaya yüz tutması sonucu Budizm Hindistan'da gittikçe artan bir şekilde Hinduizm'e yaklaşmaya ve itibarını kaybetmeye başladı. 712'de Sind'in müslümanlarca alınışı bu gidişi hızlandırdı. Bu sırada uzak Nirvana hedefinden ziyade zihnî tecrübeyi yoğunlaştırmayı esas alan ve Doğu Hindistan'da (şimdiki Bihar, Orissa, Bengal) gelişen Vajrayana (veya Tantra) mezhebi ortaya çıktı. Bu Tantrik Hinduizm'in bir kopyası idi. Bu sebeple XII. yüzyıldan itibaren ortadan kayboldu. Budizm 1200'de Magadha'nın müslümanların eline geçmesiyle Hindistan'dan silinmeye başladı.

3. Budizm'in Yayılışı. Mahayana mezhebi Çin'e Chen-yen, Japonya'ya Shingon adlarıyla intikal etti. Tibet'e VII. yüzyılda giren Budizm IX-XI. yüzyıllar arasında bugünkü şeklini aldı. O sırada Budizm misyoner keşişler vasıtasıyla Deken ve Hint yarımadasının batısında yayılmaktaydı. Doğuda Aşoka zamanında Seylan'a girmişti. Bengal körfezi karşısındaki Burma'ya ve Tayland'a girmesi milâdın ilk yüzyıllarında Mahayana şekliyle oldu. Daha sonra Seylan'dan gelen Theravada Budizmi buralarda hâkim oldu; ardından da Kamboçya ve Laos'a yayıldı. Theravada Budizmi, Hinayana'nın on sekiz kolundan günümüze gelen tek eski Budizm şeklidir.

Mahayana Budizmi'nin Çin'den Vietnam'a girmesi XIII-XIV. yüzyıllarda

oldu. Bu ülkelerde ve diğerlerinde Budizm tarihî, coğrafî, millî ve mahallî şartlara göre şekillendiği gibi iki önemli Budist mezhep elemanlarının yer yer kaynaştığı da gözden kaçmamaktadır. Hindistan'da Budizm'in Tantrik veya Vajrayana şekli yerini Hindû Bhakti ve Tantrik kültlerine bıraktı; manastırlar ortadan kalktı, artık kuzeydoğudaki küçük bir topluluk dışında XIII. yüzyıldan itibaren Hindistan'da Budizm gözükmez oldu.

a) Çin'de. I. yüzyıldan itibaren merkezî Asya İpek yolu boyunca Çin'e kadar gelen Budizm'in II. yüzyılın ortalarında saray çevrelerini etkilediği ve daha çok Taoist bilginlerin yaptığı tercümelerle Budist fikirlerin giderek yayıldığı görülür. Özellikle Kumarajiva'nın (ö. 413) başkanlığında başşehir Ch'ang-an'da yapılan tercüme çalışmalarıyla Çin bilginleri irşad edilmeye başlandı. Bir etkili gelişme de Fa Hsien adlı meşhur Çin seyyahının 399'da Hindistan'a yaptığı seyahattir. Bu kişi altı yıllık yolculuktan sonra altı yıl da Hindistan'da gezdi; çeşitli mezheplerin kutsal kitaplarını topladı ve kopya etti. 414'te dönüşünde Budist kutsal kitaplarını tercümeye başladı; ayrıca hâtıralarını kaleme aldı. Tahsilli ve zengin kimseler tercüme masraflarını üstlendiler, manastır ve mâbedler kurdular.

Güney Çin'de iki temayül gelişti. Bunlardan biri zihni kontrol etmeyi ve ihtirası bastırmayı esas edinen özde Hinayanist Dhyana mezhebi, diğeri ise nihaî hakikat meseleleriyle ilgilenen, Mahayana sutralarına dayanan, Sangha ile aydınlar arasındaki irtibatı sağlayan Prajna mezhebidir. IV. yüzyıl ve sonrasında Çin'de büyük manastırlar yapıldı, Vinaya kuralları tercüme edildi ve Mahayana'nın spekülatif fikirleri yayıldı. Konfüçyüsçü ve Taoist klasiklerle Mahayanist eserlerdeki fikir ve telkinler birleşince ortaya ayrı bir Çin Budist geleneği çıktı. Bu gelenek içinde T'ien T'ai, Ching T'u, Hua Yen ve Ch'an ekolleri gelişti.

IX. yüzyılda zirveye ulaşan Çin Budizmi bu yüzyılın ortasında İmparator WuTsung'un görülmedik zulüm ve baskısına mâruz kaldı. Tang hânedanı zamanında sekiz on Budist ekol parlamıştı; Sung hânedanı zamanında ise ancak Ching T'u ve Ch'an ekolleri faaliyetlerini devam ettirebildiler.

Çin'de son yedi yüzyılda Budizm, içinde Budist ve Taoist elemanlar birbirine karışmış bir halk dini tarafından yutulmuştur. Aydınlar halk kitlelerinin bu dinî telakkilerine pek karışmadılar, ancak onları bir hurafe

yığını olarak hakir gördüler. XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında özellikle T'ai Hsü (ö. 1947) ile Çin Budizmi bir zihnî uyanış ve ahlâkî diriliş yaşadı. Fakat komünizm ve Mao Tse Tsung ile yine gerilemek durumunda kaldı.

b) Burma'da. Budizm Burma'ya III. yüzyılda geldi. Burma'da VII. yüzyıldan itibaren hem Theravada hem de Sarvastivada mensuplarının bulunduğu Çinli seyyahların kayıtlarından anlaşılmaktadır. Aşağı Burma'da VIII-IX. yüzyıllarda Mahayana Budizmi'nin varlığı görülmektedir. Özellikle Prome'deki bu tip Budizm buraya Kuzeydoğu Hindistan'daki Bengal'den gelmiştir. Monlar ise Güneydoğu Burma'ya yerleştiklerinde günümüze kadar gelecek olan Theravada Budizmi'ni getirdiler. Hinayana'nın bir kolu olan bu Theravada mezhebiyle yerli mahallî inançların zaman içindeki karışımı sonucu Burma Budizmi oluşmuştur. XIX. yüzyılda İngilizler'in istilâsı Burma'daki Sangha teşkilâtının geleneksel yapısına zarar verdi. Burma 1947'de istiklâline kavuşunca Sangha eski itibarını kazandı. 1961'de Rangoon parlamentosunda Budizm'i resmî din haline getiren bir karar alındı. Bu karar 1962'de General Ne Win'in askerî hükümetince feshedilmişse de bu bağımsızlık devresinde Burma'da Budizm himaye edilmiştir.

c) Seylan'da. Seylan eski Budizm'in önemli bir merkezidir. V. yüzyılda Pali dilinde yazılmış bir vekāyi'nâmeye göre

Buda Seylan'a üç defa gelmiştir (DCR, s. 184). Sonraki yüzyıllarda Mahavihara, Theravada ve Abhayagiri adlı üç Budist mezhep Seylan'daki Sangha'nın temelini oluşturdu. Bu yüzyıllarda Güney Hindistan ve Hindû etkisi giderek artmış ve bu durum XI-XII. yüzyıllarda Vişnu, Şiva gibi Hint tanrılarına tapınaklar yapılmaya kadar varmışsa da XI. yüzyıldaki millî uyanış sonucu Budizm yeniden güç kazanmış, Theravada gelenekçiliği altında mezhepler birleştirilmiştir.

Portekiz, Hollanda ve İngiliz istilâsı sırasında Sangha geri planda kalmışken XIX. yüzyılın sonlarına doğru yeniden güç kazandı. Zamanla iki Budist üniversitesi (Vidyalankara, Vidyodaya) kuruldu. 1947'den bu yana Budizm'in gelişmesiyle millî kalkınma atbaşı gitmektedir.

d) Tayland'da. Tayland'da Budizm'in tarihçesi VI. yüzyılda başlar. Ülkenin güneyinde önce Hinayana mezhebi hâkimdi. Ancak VIII-XIII. yüzyıllar arasında Mahayana mezhebi öne geçti. XIV. yüzyılda Seylan'a giden Siyamlı keşişler dönüşlerinde Tayland'da kaldılar ve oradaki yeni Budist gelişmelere katkıda bulundular. Bundan sonra Tayland'da Theravada Budizmi hâkim oldu. 1851'de tahta çıkıp on yedi yıl hükümdarlık yapan Mongkut, bir Budist keşiş olarak modern Tayland'ın temellerini attı ve Sangha teşkilâtıyla ilgili Budizm'de reform sayılabilecek yenilikler yaptı. Oğlu da modernleştirme çabaları yanında Tipitaka'yı Tay nitelikleri içinde, fakat Avrupaî ciltler halinde bastırdı. Tayland'da Budizm'in hâkimiyeti II. Dünya Savaşı'ndan bu yana gittikçe artarak devam etmektedir. Halen nüfusun % 94'ü Budist'tir.

e) Japonya'da. VI. yüzyılda Çin yoluyla Japonya'ya ulaşan Budizm zamanla kozmoloji ve eskatolojisi, ayrıntılı mânevî disiplini, rahip teşekkülleriyle Japon halkının hayatında başlıca dinî güç haline geldi; felsefî düşünceyi canlandırdı, sanat ve edebiyatı, öğrenimi, estetik duyguları etkiledi. Öte yandan bir halk dini olarak Japonya'ya cenaze âyinleri getirmesi yanında dünyevî çıkarlar sağlamak için büyü uygulamalarına da yol açtı. Büyük Budist Jodo ve Shingon mezhepleri Japonya'da doğdu.

Japonya'da ortaya çıkan başlıca Budist mezheplerden Jodo, Honen tarafından 1175'te kuruldu, Shinran (ö. 1263 tah.) tarafından geliştirildi. Çinliler'in Ching T'u ekolünün Japonca karşılığı olan Jodo'da Buda ezelî nur, çok merhametli, hikmet ve sevgi sahibi bir varlık olarak sunuldu. Bu mezhep iman ve inâyet ile kuruluşu telkin ederek Japonya'da Budizm'in en popüler şekli haline geldi.

Jodo'dan daha da önce tahminen 806'da Kobo Daishi tarafından kurulan diğer bir Japon Budist mezhebi mistik ve uzlaştırmacı yapılı Shingon'dur (Çincesi Chen Yen, "doğru söz"). Birçok dinin tanrı ve melekleri, Shingon'da vücudu bütün âlemi kuşatan Buda'nın tezahürleri olarak görülür.

Hei devrinin diğer bir meşhur şahsiyeti de Dengyo Daishi'dir (ö. 822). Çin'de T'ien T'ai idealist telkinatını öğrendikten sonra Dengyo Daishi Japonya'ya döndü ve Japon Budizmi'nin birleştirici gücü olan Tendai

mezhebini kurdu.

Japonya'da Zen, Çin'de Ch'an adını alan mezhep diğerleri gibi sadece Japonya'da kalmayıp bütün dünyaya yayıldı. Zen Budizm kutsal metinlere, söz ve kavramlara, onlara dayanan yorumlamalara değil Budizm'in esas öz ve ruhunu aksettirdiğini iddia ettiği kendi telkinatına önem verir. Bu mezhebin Japonya'da birkaç kolu vardır. Bunlardan Soto, Çin'de Tung-shan (ö. 869) ve Ts'ao-shan (ö. 901) tarafından kuruldu. Başlıca felsefesi mutlak ile nisbînin fenomenal bakımdan birliği idi. Zen mezhebinin diğer bir kolu da Rinzai'dir. Bu mezhep Çin Budistleri'nden Lin Chi veya I-hsüan (ö. 867) tarafından kuruldu, Eisai (ö. 1215) tarafından Japonya'ya sokuldu. Rinzai Soto'dan âni aydınlanma kazanmada alışılmışın dışında vasıtalar kullanmasıyla ayrılır. Bu vasıtalar vurma ve haykırma, anlaşılmaz söz ve paradokslar kullanma, şâkirdlere egzersiz verme gibi pratiklerdi. Üçüncü bir Zen Budist kol olan Obaku da Çin kaynaklıdır. Altmış yaşını geçmişken yirmi şâkirdiyle birlikte Çin'den Japonya'ya gelen Ingen (ö. 1673) tarafından kurulmuştur.

Japonya'da Budist keşişlerin gayretiyle son 1000 yılı aşkın bir süre içinde eski yerli din Şinto Budizm'in içinde eriyerek kısmen yaşayabildi. Ancak önceleri karşılıklı hoşgörü içinde başlayan bu iki dinin ilişkileri XVII. yüzyıldan itibaren çatışmaya dönüştü; şövenizm ve yabancı düşmanlığı Şinto'yu yeniden canlandırdı ve onun millî inanç haline gelmesine yol açtı, Budizm baskı gördü. Bugün Japonya'da materyalist fikirler, din dışı hayat ve dinden uzaklaşma buradaki bütün dinlerin ortak problemidir. Budizm Japonya'da çeşitli mezhepleriyle gelenekleşmiş bir hayata sahipse de ilk canlılığını kaybetmiştir.

f) Tibet'te. Tibet'te Budizm'den önce Bon dini ve diğer Tibet mahallî inançları hâkimdi. VII. yüzyıldan itibaren Budist etkiler başladı; VIII. yüzyılda ilk Budist manastırı kuruldu. Saray çevresinden de destek alan yeni din giderek güçlendi; özellikle X-XI. yüzyıllardaki gelişmelerde Kulu ve Keşmir'in desteği etkili oldu. Hindistan'dan Tibet'e giden Hintli Budist mürşidlerin öncülüğünde bütün Budist literatür Sanskritçe'den Tibetçe'ye çevrildi. Ünlü bir Hintli mürşid olan Atisa'nın bir öğrencisinin 1053'te yeni bir dinî gelişmenin merkezi olma yolundaki Sa-skya Manastırı'nı kurması ve burada altı yerli mezhebin ortaya çıkmasıyla Tibet Budizmi şahsiyetini

bulmuş oldu. Artık tercümeler bitmiş, Hindistan önemini kaybetmişti. Nihayet XIII-XX. yüzyıllarda Budizm Tibet'te içtimaî ve siyasî hayatla bütünleşti.

4. Kutsal Metinler. Buda geride bir kitap bırakmadı, yerine geçecek bir kimseyi de belirlemedi. O herkesin kendi kendisine ışık tutmasını istedi. Ancak telkinini yaşatmayı kurduğu Sangha teşkilâtı üstlenmişti. Buda'nın cenaze töreninde onun sözleri ve işlerinin unutulmadan muhafaza edilmesi fikri ortaya atıldı. Böylece ilk konsil Buda'nın ölümünü takip eden ay içinde Rajagaha'da toplanıp daha sonra Pali dilinde yazıldığı için "Pali metni" denilecek kutsal kitabın ilk şifahî çalışmalarını başlattı. Bu çalışmalar Vesali'deki ikinci konsilde de devam etti. Kral Aşoka zamanındaki üçüncü konsilde Pali metninin üçüncü bölümü tamamlandı. En eski Budist Pali tarihî vekayi'nâmesi olan Dipavamsa'ya göre Pali metinlerinin yazılı hale intikali milâttan önce I. yüzyılın ikinci yarısında Seylan'da oldu.

Theravada Budistleri'nce sahih görülen Pali metinlerine Tipitaka (üç sepet) denir. En eski Budist kutsal kitabı olan Tipitaka üç bölüme ayrılır. 1. Vinaya-Pitaka (disiplin sepeti). Sangha ve keşişlerle ilgili usul ve kaideleri içine alır. 2. Sutta-Pitaka (vaazlar sepeti). Buda ve bazı şâkirdlerinin devirlerindeki kimselerle yapmış oldukları konuşmaları, onların vaaz ve hitabelerini ihtiva eder. Tipitaka'nın en önemli kısmı Buda'nın fikirlerini veren, bunun için "dhamma sepeti" de denilen bu kısımdır. 3. AbhidhammaPitaka (özel doktrin sepeti). Budizm'in felsefî ve psikolojik yorumlarını ihtiva eder.

Theravada kolundan olmayan Budist mezheplerin kutsal kitapları Tripitaka,

en başta Sanskritçe'den Çince'ye tercümelerle, ayrıca Tibetçe ve Budist melez Sanskritçe'siyle muhafaza edilmiştir. Çin Budist kutsal kitap metinleri (San Tsang), özellikle Çin ve Japon Mahayanası için en önemli kaynaktır. Budizm'in Çin'e girmesinden itibaren Sanskritçe metinlerin elde edilmesine ve tercümesine büyük ilgi gösterilmiş, zamanla bu tercümelerin kataloglarının yapılması gerekmiştir (eskilerin en meşhuru 730'da tamamlanan K'ai Yüan'dır). Çince Tripitaka, J. Takakusu tarafından 1924-1932 arasında seksen beş cilt halinde basıldı (bu geniş koleksiyonun az bir

kısmı İngilizce'ye çevrildi). Theravada dışındaki Budist mezheplerin kutsal kitapları da üç bölüm olmakla birlikte bu bölümlerin muhtevası ve yapılarında Theravada kutsal metnine göre farklılıklar vardır. Çin kutsal metnine ise birçok Çin Budist yazısı (Zen de dahil) alınarak dördüncü bir bölüm oluşturulmuştur. Ayrıca Çin metnindeki üç bölümde de hem Hinayana hem de Mahayana'nın kutsal yazıları bulunur. Aslında bu mezheplerin ikisi de ne zaman düzenlendiği tam olarak bilinmeyen, ancak milâttan önce I. yüzyıla kadar Seylan'da yazılı hale getirildiği anlaşılan eski kutsal metinlerin mevsukiyetini kabul etmişlerdir. Ancak Hinayana taraftarlarınca Mahayana'nın kutsal metinleri eski gelenekte bilinmediği gerekçesiyle reddedilmiştir. Mahayanacılar ise Hinayana'nın kutsal metinlerini güvenilir bulmakla beraber kendi kutsal kitaplarının da tarihî kökeni bulunduğunu ileri sürerler.

Budizm'de İnanç, İbadet, Ahlâk. Budizm'de, Pali metninde geçen ve "tri-ratna" (üç cevher) denilen iman ikrarı, "Buda'ya sığınırım, dhammaya (doktrin) sığınırım, Sangha'ya sığınırım" şeklinde ifade edilir. Suttalar'dan birinde Buda'nın, kim ki sımsıkı üç cevherin faziletlerine güvenirse onun karşıya geçmek üzere nehre girdiğini (sotapanna), yani aydınlanmaya kavuşma ve Nirvana'ya ulaşmaya namzet olduğunu söylediği anlatılır. Bu üç esastan birisini kabul etmeyen Budist olamaz. Rahip olsun olmasın bütün Güneydoğu Asya Budistleri üç esası ayrı bir ezgiyle okurlar.

Buda üç cevherin ilkidir. O dinin kurucusudur. Ancak Budist telakkiye göre gerçeği veya doktrini bilmesiyle diğerlerinden temayüz eden bu insan, zaman içinde dünyada gerçeği bilen kalmayınca gelmesi beklenen Buda'lardan birisidir. Bu anlamda daha önce yirmi dört Buda gelmiştir. Budizm'in kurucusu bunların yirmi beşincisidir. Theravada düşüncesine göre Buda nihaî duruma erişince bedeniyle birlikte ebedîleşmiştir, artık zaman-mekân boyutları içindeki âlemle bir ilişkisi kalmamıştır. Mahayana'ya göre Buda'lar, ölümlü insanların yardım için başvurdukları aşkın varlıklardır.

Dhamma, Buda'nın telkininin esasını, doktrini, cihanşümul hakikati ifade etmekle Hıristiyanlık'ta Hz. Îsâ, İslâm'da Kur'an'a benzer bir öneme sahiptir. Dhamma varlık olarak Buda'dan öncedir. Buda dhammanın ifadesi, tarihî tezahürüdür.

Sangha dünyanın en eski bekâr keşişler, rahipler topluluğudur. Rahipler manastırlarda topluca münzevi olarak yaşarlar. Ayrıca rahibeler topluluğu da vardır. Hiç rahip olmamış kimseler Nirvana'ya eremezler.

Hint geleneğinde monoteist, politeist, monist ve panteist tanrı anlayışları vardı. Fakat Buda'dan nakledilen iman ikrarı, üç cevher arasında veya sekiz dilimli yolla ilgili maddelerde tanrı ile ilgili bir anlatıma rastlanmaz. Ancak Buda'nın Tanrı'yı inkâr anlamında söylediği bir söz de günümüze intikal etmemiştir. Bu konudaki sessizliğin kutsal metinden kaynaklandığı dikkatten kaçmamaktadır. Buda'dan yaklaşık dört yüzyıl sonra yazıya intikal ettirilmiş olan Pali metninden önceki uzun şifahî devrede vuku bulan ihtilâflar vb. gelişmeler göz önünde bulundurulursa bu sessizlik pek de yadırganmaz. Öte yandan Budistler için kâinatın kimin tarafından yaratıldığından çok ıstıraptan ve tenâsüh çemberinden kurtulmak önemli görülmüş, Hıristiyanlık'taki Îsâ gibi Budizm'de de Buda'nın ilgi odağı haline gelmesi onun tanrılaştırılmasına yol açmıştır. Buda bütün putların kırılmasını emretmesine rağmen kendisinin heykelleri yapılarak zamanla tanrılaştırılması Budizm'de bir tanrı inancının bulunduğunu göstermektedir.

Budizm yayıldığı yerlerde birçok din, inanç ve kültlerle karışmış, böylece Mahayana'nın çeşitli ülkelerde ayrıntıda farklı bir tanrı anlayışı oluşmuştur. Bu anlayış, insanlığın kaderini elinde tutan bir yaratıcı Tanrı yerine ezelî Buda'yı koymakla gerçekleştirildi. Adi-Buda kavramı Nepal ve Tibet'ten Budist Asya ülkelerine yayıldı. Bu kavramın İslâm'ın Asya'da gelişmesi sonucu Budizm'de de İslâm'daki gibi bir tanrı kavramı bulunduğunu göstermek üzere geliştirildiği de ileri sürülmüştür (bk. DCR, s. 29).

Diğer Hint dinleri gibi Budizm de "karma" ve "tenâsüh" inançlarını benimsemiştir. Karma "iş, davranış" anlamına gelen, fakat çok defa "işleri yöneten, bu ve gelecek hayatta maddî etkileri bulunan kanun"u ifade eden, Upanişadlar'la ortaya çıkmış bir terimdir. Budizm'de anlaşılması zor bedenî bir güç olarak görülen karma, genellikle kişinin iradesiyle yaptığı işleri ve sonuçlarını kapsar. Budist görüşe göre hırs, kin ve hilenin aldattığı kimsenin karması kötü, bunun aksi de iyidir.

Tenâsüh ise (samsara: yeniden doğuş, tekrar tekrar gelme) bir hayattan

ötekine geçişi ifade eder. Bitmek bilmez bir yeniden doğuş silsilesi olan ve içinde bir eziyet ve çile unsuru taşıyan tenâsüh, yalnız insan şeklinde cereyan etmeyip en küçük sinekten insana kadar bütün canlı varlıklar kategorisini içine alan yeniden hayata dönüş şekilleri olarak sürer ve sadece insan olarak gelindiğinde tenâsühten kurtulup Nirvana'yı kazanmak mümkün olur. Bu arada ruhu kabul etmeyen Budistler için, "Tenâsühle yeniden doğan nedir?" sorusu çok büyük bir güçlük doğurmuştur.

Nirvana (Pali dilinde Nibbana), ilk Budist geleneğinde ideal adamı, "serinlemiş" yani arzu ve ihtirasların, kötülüklerin ateşinden kurtulmuş, sakinleşmiş kişiyi ifade eder; böyle bir insan aydınlanmaya kavuşmuş, Nirvana'ya ermiş olarak nitelendiriliyordu. Budizm böylece yeni bir insan tipi getirdi. Bu insan, ömrünün geri kalan kısmını "klesa" denilen mânevî kirlerden arınmış olarak tamamlayan bir kimse idi. Bazı Batılı bilginler Nirvana'yı "yok olma" şeklinde anlamışlarsa da bu görüş isabetli değildir. Buda insanî duygu ve arzuları bir ateşe benzetmiş, Nirvana'yı da bu ateşin sönmesi şeklinde açıklamıştır. Nitekim Buda'nın

baş şâkirdi Sariputta Upatissa da Nirvana'yı "istek ve tutkuların, kin ve nefretin yok olması, kişinin yanılarak yolunu şaşırmaktan kurtulması" şeklinde tarif etmiştir.

Budizm'de Nirvana'ya ulaşmış bir kimsenin ölüm sonrasındaki durumunun ne olacağı ile ilgili açık bir bilgi yoktur. Buda'nın öldükten sonra ne olduğu sorusu da Budizm'de cevaplanabilmiş değildir. Budizm'e göre, kötü amel işleyenler kötü karmalarıyla içinde bulundukları "kalpa"nın (devre) sonundaki cehennemde, iyiler de gökte, cennette tanrılarla birlikte (Mahayana'ya göre) ikamet ederler. Ancak bu cennet-cehennem devresi devamlı değildir. Gerçek saadet, yani tenâsühle tekrar tekrar ıstıraplı hayata gelmekten kurtulma ancak Nirvana'ya kavuşmakla mümkün olur.

Diğer dinlerde görüldüğü gibi Budizm'de de bir kurtarıcı inancı ve beklentisi vardır. Kurtarıcının sülâle adı Metteyya (Maitreya), esas adı Ajita'dır. Bu gelecek Buda inancı ile ilgili eskatolojik ümitler, bir kurtarıcı tasavvuru içinde, bir çeşit Budist mesihçiliği veya mehdîliği olarak Budist ülkelerde önemli bir konu oluşturur. Tibet ve Moğolistan dağlarındaki kayalara, "Gel Maitreya, gel!" yazısı kazılmıştır. Esasen bizzat Buda

kendisinin dini tamamlayamadığını, ondan sonra Metteyya adlı kimsenin gelip bu işi tamamlayacağını ifade etmiştir (Le Saint Coran [trc. Muhammed Hamîdullah], Paris 1989, s. 375; bk. BEŞÂİRÜ'n-NÜBÜVVE; MEHDÎ; MESÎH).

Bazı dinler tarihçileri Budizm için var saydıkları ateizme paralel olarak bu dinde dua ve ibadetin de bulunmadığını savunmuşlardır. Ancak Budistler'in dinlerine sıkı sıkıya bağlı oldukları inkâr edilemez. Buda sonrasında ondan kalanların korunduğu stupalarla heykellerinin konulduğu pagodalar ortaya çıktı. Buda devrinde gezici keşişler ve yardım toplayıcıların bir araya geldiği bahçeler (aramalar) daha sonra manastır (vihara) halini aldı; mağaradaki basit ikamet yerleri de zamanla muhteşem mağara manastırlarına dönüştü. Buda'dan sonra kutsal nesneler, yerler ve günler ortaya çıktı; dinî vesilelerle kutlanan şenlik günleri doğdu.

Keşiş veya rahip olan ve olmayan bütün Budistler "üç cevher" (Budist âmentüsü), "sekiz dilimli yol" ve "beş emir"e bağlıdırlar. Beş emir içinde en önemlisi "ahimsa" (öldürmemek, zarar vermemek), diğerleri ise çalmamak, duyuları yanlış yola çevirmemek, yalan ve yanlış konuşmamak, içki ve uyuşturucu kullanmamaktır. Budizm'de canlılar birbirinin akrabası sayıldığından hiçbir canlıyı incitmemek gerekir. Esasen tenâsüh inancının gereği olarak bir Budist için kan dökmemek, zarar vermemek büyük önem taşır.

Hindistan'da önceleri cetiya denilen tümseklerle ilgili halk kültü, Budizm'de Aşoka zamanından itibaren Buda ve önemli Budist erenlerinin hâtıralarının saklandığı ve halkın tâzimde bulunduğu stupalara dönüştü. İlk stupalar genellikle yarım küre veya kubbe şeklinde etrafı parmaklıklı taş yapılardı. Seylan'da stupadan geliştirilmiş Budist kutsal yapılarına dagaba denilmiştir. Muhtemelen bu kelimeden veya Farsça bütgede (put evi) kelimesinden gelen pagoda, Batılılar'ca Buda'nın heykellerinin bulunduğu yerin adı olarak kullanılmaktadır.

Buda ile ilgili olarak ondan sonra belirlenen kutsal nesneler şunlardır: Buda'nın heykelleri, Buda'nın külleri ve diğer hâtıraları, Bo veya Bodhi ağacı (Buda'nın ilk defa aydınlanmaya eriştiği zaman altında bağdaş kurup oturduğu incir ağacı). Buda heykelleri yaklaşık milâttan önce I. yüzyılda

kullanılmaya başlanmadan önce Buda'yı ondan kalan hâtıralarla Bo ağacı temsil etmekteydi. Buda heykelleri, çoğunlukla incir ağacı altında oturup bağdaş kurmuş, meditasyona dalmış halini tasvir eder. Ayakta ve yatan heykelleri de vardır. Buda heykelleri yanında Hıristiyanlık'ta Meryem, azizler ve meleklere tekabül eden bodisatvaların heykellerine de tâzim gösterilir. Buda'nın yakılmış cesedine ait bazı kalıntıların hâlâ büyük pagodalarda bulunduğuna inanılır.

Buda ile ilgili olarak ziyaret edilen Kuzeydoğu Hindistan'da dört kutsal yer vardır. Bunlar Buda'nın Nepal'deki doğum yeri olan Lumbini, Bihar'da şimdi Bodhi Gaya denilen aydınlanma yeri, ilk vaazını verdiği Benâres yakınındaki Sarnath'daki geyik parkı ve Utar Pradeş'te öldüğü yer olan Kuşinagara'dır. Bu dört yer adları verilmeksizin Pali metnindeki Maha-parinibbana Sutta'da geçmektedir.

Yine Buda ile ilgili aylık ve yıllık olarak iki çeşit kutsal gün vardır. Her ay mahallî manastırlarda Patimokkha kurallarının okunduğu dolunay ve yeni ay günleriyle ilk ve son dördün gününden oluşan dört Uposattha günü kutsal bilinir. Mayıs ayının dolunay günü de yıllık kutsal gün olup bu günde Buda'nın doğumu, aydınlanması ve ölümle nihaî Nirvana'ya kavuşması anılır ve kutlanır. Ayrıca şubat dolunay günü de kutlanan bir gündür. Muson yağmurları dolayısıyla manastırlara kapanan keşişler, temmuzun ilk günü ayın doğmasından aralık dolunayına kadarki sürede halkı vaazlarla eğitirler.

Budizm'de ahlâk, kişinin tutum ve davranışıyla aydınlanmaya ulaşması gayesine bağlıdır. Beş temel ahlâkî prensip keşiş olsun olmasın her Budist'i bağlar. Bunlara keşiş olmayanlar için üç, olanlar için beş emir daha eklenir. Sekiz dilimli yol da bütün Budistler içindir. Ayrıca keşişler için Patimokkha kuralları vardır. Kadınlarda da ahlâk-fazilet esastır. Bekâret ve keşişlik en yüksek idealdir. Budist felsefesi cinsî tatmini bütün kötülüklerin kaynağı olarak görür. Budizm'in ilk 1000 yıllık gelişmesinde evlenme tahkir edilmişse de zamanla bazı tavizler verilmiştir. Budist cömert olacak, maddî şeylere bağlanmayacaktır. Yeni pagoda ve manastır yaptırmak, keşiş adayına kefil olmak, hayır işlerine yardım etmek, keşişlere yiyecek sağlamak, misafir ağırlamak gibi yardım ve dayanışma faaliyetleri teşvik edilir.

Budist zihnini, nefsini, bedenini kontrol edecek; hareketlerini yavaşlatacak; kin, nefret, hırs, hile, şehvet vb. kötü huylardan uzaklaşacak; zihnî olgunluk ve parlaklığı, bedenî sükûneti kazanacaktır. Bir Budist'in gün boyunca yaptığı, söylediği ve düşündüğü her şeyin farkında olması istenir.

Budistler önemli kimselerin mezarına çiçek sunar, mum yakarlar. Ölüler yakılsa da bu genel bir uygulama değildir. Çocuklar, çok fakir kimseler gömülür. Yakılmayan cesetler açık alanlara konularak bunların vahşi hayvanlarca parçalanmasından veya bozulmasından keşişlerin ibret almaları istenir. Günümüzde ceset için uygulamalar farklıdır. Seylan'da ancak zengin aileler yakma yönüne giderler, büyük çoğunluk ölülerini gömer. Güneydoğu Asya'da hem yakma hem de gömme yoluna gidilir, ancak yakma daha alışılmış yoldur.

İslâmî Kaynaklarda Budizm ve Budistler. İslâmiyet ortaya çıktığında Budizm, dünyanın önemli büyük dinlerinden biri durumunda olmasına ve birtakım Budist tüccarların Arabistan'da kurulan fuarlara iştirak etmelerine rağmen gelenlerin azlığı, dillerinin farklılığı ve Budizm'in hâkim olduğu ülkelerinin uzak oluşu gibi sebeplerle bu din ve mensupları hakkında

çok az şey biliniyordu; Kur'ân-ı Kerîm ile hadislerde de Buda ve Budizm'le ilgili doğrudan bilgi yoktu. Bazı yazarlar, Kur'ân-ı Kerîm'de adı zikredilen peygamber Zülkifl'den maksadın Buda olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre Kifl, Buda'nın doğum yeri olan Kapilavastu'nun Arapçalaşmış şeklidir. Zülkifl ise Kapilavastulu demektir. Ayrıca Kifl, "besin, gıda" mânasına gelmektedir. Buda'nın babasının adı Suddhudâna'dır ve "temiz besin, besleyici" anlamındadır. Diğer taraftan yine Kur'ân-ı Kerîm'de Tîn sûresinde zikredilen incir ağacının, Buda'nın altında Nirvana'ya ulaştığı yabani incir ağacı (Bodhi) olduğu da belirtilmektedir (Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 649; Le Saint Coran, s. 329).

Kur'ân-ı Kerîm'deki bu telmihlerin dışında müslümanların Hint ülkesiyle ilk temasları Hz. Ömer döneminde Seyistan'ın (Sicistan) fethiyle başlamış, Emevî Halifesi Velîd döneminde, Haccâc'ın Irak ve Horasan valiliği sırasında, Muhammed b. Kasım es-Sekafî kumandasındaki İslâm ordusunun Sind'i kuşatıp 713'te Mültan'ı alarak buradan denize kadar olan bölgeyi (Sind) İslâm topraklarına katması ile devam etmiştir. 871'de de Ya'kub b.

Leys Kâbil'i almış ve Bâmiyân'a kadar ilerlemiştir. Bu askerî fetihlerin yanında Abbâsîler döneminde Bağdat'ta Beytülhikme'nin kurulması üzerine Grek ve Hint eserleri Arapça'ya çevrilmeye başlanmış, dolayısıyla Hintliler'in gerek düşünce gerekse yaşayış tarzlarına dair bilgiler artmıştır. Bu faaliyetler Hint dinleri hakkında bilgi edinme ihtiyacını da beraberinde getirmiş, ilk defa Abbâsî Veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî tarafından 800 yıllarında Hint dinlerine dair bilgi toplamak üzere bir heyet görevlendirilmiştir. Bu heyetin hazırladığı ve "Milelü'l-Hind ve edyânühâ" adı verilebilecek olan bir rapor (Monnot, XI, 16) daha sonra pek çok müslüman müellife kaynak teşkil etmiştir. Bu raporun 249'da (863) Yā'kub b. İshak el-Kindî tarafından istinsah edilen nüshasından İbnü'n-Nedîm, İbn Hurdâzbih, ondan Nevbahtî, Makdisî ve Ceyhânî, Ceyhânî'den de Gerdizî ve Mervezî faydalanmışlardır (Lawrence, s. 28).

Bunun dışında değişik türde birçok eser, IX ve X. yüzyıllardan itibaren, Buda ve Budizm de dahil olmak üzere Hint dinleri hakkında bilgi vermektedir ki bu eserleri şu şekilde gruplandırmak mümkündür: 1. "Acâib" türündeki eserler. Bunlara örnek olarak Sührâb'ın ʿAcâʾibü'l-ekālimi's-sebʿa'sı, İbrâhim b. Vâsıf Şah'ın Muḫtasarü'l-ʿAcâʾib'i ve özellikle Büzürg b. Şehriyâr'ın Kitâbü ʿAcâʾibi'l-Hind'i gösterilebilir. 2. Seyahatnâmeler. Seyyah Süleyman et-Tâcir'in 851'de tamamladığı ve daha sonra Ebû Zeyd es-Sîrâfî'nin 921'de ilâveler yaptığı Aḫbârü'ṣ-Ṣîn ve'l-Hind'i ile Ebû Dülef Mis'ar b. Mühelhil'in seyahat hâtıratları bu gruptandır. 3. Coğrafya eserleri. İbn Hurdâzbih'in Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik'i, İbnü'l-Fakıh'in Kitâbü'l-Büldân'ı, İstahrî ve İbn Havkal'in el-Mesâlik ve'l-memâlik adlı eserleriyle Mes'ûdî'nin Mürûcü'ẕ-ẕeheb'i bu gruba girer. 4. Tarih kitapları. Belâzürî'nin Fütûḥu'l-büldân'ı, Yā'kubî'nin Târîḫ'i, Makdisî'nin el-Bedʾ ve't-târîḫ'i Hind dinlerinden bahseden tarih kitapları arasındadır. Budizm'le ilgili en ayrıntılı bilgi, İranlı tarihçi Reşîdüddin Fazlullah'ın (ö. 718/1318) Câmiʿu't-tevârîḫ adlı eserinde yer alır. Buda'nın hayatını İslâm dünyasında ayrıntılı bir şekilde veren ve Moğol Budizmi'ni aksettiren eserde bu bilgilerin Keşmirli bir keşişten alındığı yazarınca açıklanmaktadır. 5. Ansiklopedik eserler. İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'i bu grubun en güzel örneğidir. 6. Dinler tarihi eserleri. Bîrûnî'nin Taḥḳīḳ mâ li'l-Hind ve el-Âs̱ârü'l-bâkıye gibi eserleri yanında çeşitli din ve mezheplerden bahseden ve dinler tarihi literatürünün ilk örneklerini teşkil eden "el-Milel ve'n-nihal" türünden eserler bu gruba dahildir. Bunların en

güzel örneği ve Ortaçağ İslâm dünyasında Budizm'le ilgili en iyi kaynak, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) el-Milel ve'n-nihal adlı eseridir.

İslâm dünyasında Şehristânî'ye kadar Buda ve Budizm hakkında bilinenler şöyle özetlenebilir: Müslüman yazarlarda genellikle Buda ve Budizm'le ilgili olarak "el-Büdd", "Budâsef" ve "Sümeniyye" kelimeleri kullanılmıştır. el-Büdd kelimesi Buda'nın, Budâsef ise Bodisatva'nın Arap fonetiğindeki şeklidir. İbnü'n-Nedîm'in dışında müslüman yazarlar bu iki ismi zikretmekle birlikte aynı şahsın adı olduğunu düşünmemişlerdir. Sadece İbnü'n-Nedîm bir Hint fırkasının, el-Büdd'ün, Tanrı tarafından kendilerine gönderilen bilge Budâsef'in sûreti olduğuna inandıklarını nakleder (el-Fihrist, s. 487).

Müslüman yazarların Büdd ile Budâsef arasında bağlantı kurmamalarının temel sebebi, "büdd" kelimesinin Arapça'da "put" anlamında bir cins ismi olmasıdır. Nitekim Câhiz, "Hindistanlılar Buda'lara (büdd, bedede) tapmaktadırlar ki büdd kelimesi put (sanem) anlamındadır" demektedir (bk. Gimaret, s. 274). İbnü'n-Nedîm de güvenilir bir kaynaktan, "Hintliler'in her bir mezhebinin taptıkları ve tâzimde bulundukları bir (Buda) tasviri vardır. Büdd kelimesi -onların çeşitli putları için-umumi bir isimdir. Putlar ise onun değişik türleridir" şeklinde bir bilgi nakletmekte ve Hindistan'daki mâbedlerle oralarda bulunan putları (bedede) tasvir etmektedir (el-Fihrist, s. 485-487).

Arapça'daki büdd kelimesinin Farsça asıllı büt olduğu kabul edilir. Buna göre Buddha Soğd diline pwt, oradan da Farsça'ya büt şeklinde geçmiştir ve put anlamındadır. Ancak büyük bir ihtimalle büdd kelimesi, müslümanlar tarafından Sind'in fethi sırasında Buddha kelimesinin doğrudan Arapça'ya geçmiş şeklidir ve o dönemlerde Buda'nın heykelleri bütün mâbedleri doldurduğu için müslüman müellifler büdd kelimesini bir şahsın adından çok maddî türden bir tapınma objesi olarak anlamışlardır.

Büdd kelimesi, genellikle Hintliler'in taptıkları putlar için kullanılan ortak bir isim olarak kabul edilmenin yanında belli bir ilâhın adı veya bir peygamber olarak da zikredilir. Makdisî, Ceyhânî'den naklen, Sümeniyye'nin iki gruba ayrıldığını, bir gruba göre Buda'nın peygamber, diğer gruba göre ise insanlara bu şekilde görünen yaratıcı olduğunu belirtir

(el-Bedʾ ve't-târîẖ, IV, 19). İbnü'n-Nedîm de Büdd'ün ne olduğu hususunda Hintliler'in ihtilâfa düştüklerini, bazılarına göre onun yaratıcının bir sûreti, bazılarına göre ise Tanrı'nın gönderdiği bir peygamber olduğunu söyler. Bazı Hintliler'e göre Büdd, Tanrı tarafından gönderilen bilge Budâsef'in bir tasviridir (el-Fihrist, s. 487).

Bodisatva'nın (Boddhisattva) değişik şekli olan Budâsef müslüman yazarlarda çeşitli şekillerde takdim edilmiştir. Tarihçilerden bazıları Budâsef'i insanlığın ilk dönemlerinde yaşamış efsanevî bir şahsiyet olarak gösterirken bir kısmı onun Hz. Âdem'den de önce yaşadığını, diğer bazıları ise eski Babilonya halkının filozofu veya eski Keldânîler'in astrologu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Tarihçilerin ekseriyeti onun, Tahmûras'ın saltanatının başında Hindistan'da ortaya çıkmış bir yalancı peygamber olduğu ve Sâbiîler'in inancını tebliğ ettiği görüşündedirler. Bunlardan İbn Hazm Budâsef'i Sâbiîler'in üstatları arasında sayar (el-Fasl, I, 35).

İbnü'n-Nedîm'e göre o Sümeniyye'nin peygamberidir; Mes'ûdî ise Budâsef'i Çin Sâbiîleri dediği Sümeniyye'nin peygamberi olarak tanıtmıştır. Diğer taraftan Budâsef ile Sümeniyye arasında ilgi kurulurken Budâsef ile Buda arasındaki ilgi gözden kaçırılmış, ikisinin aynı şahıs olduğu düşünülmemiştir.

Müslüman yazarların Budizm'le ilgili olarak kullandıkları bir diğer terim de Sümeniyye'dir. İslâmî gelenekte Sümeniyye Budizm'i ifade etmektedir. Nitekim Makdisî, Hintliler'in biri Berâhime, diğeri Sümeniyye olmak üzere iki mezhebe (nihle) ayrıldıklarını, Bîrûnî de Hindistan'da biri Hintliler, diğeri Sümeniyye olmak üzere iki tâife bulunduğunu söylemektedir. Buradaki Sümeniyye ile Budistler kastedilmekle birlikte müslüman yazarlar Sümeniyye'ye Budizm'e tamamen yabancı inançlar da nisbet etmişlerdir (bk. SÜMENİYYE).

Şehristânî'den önce Buda'nın hayatı en geniş şekliyle İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde anlatılmıştır. Makdisî'nin iki Budist grup hakkında yazdıkları aynen el-Fihrist'te de vardır. Ancak bu bilgi, bir mezhebin Buda'yı bir melek, diğerinin de insan olarak gördüğü, bu arada yine bir grubun onu ifrit olarak nitelendirirken başka bir kesimin Allah tarafından kendilerine gönderilmiş hakîm bir kimse sayıp tâzim göstererek Budâsef dediği ve her

mezhebin ona tâzim ve tapınma hususunda ayrı bir yol takip ettiği şeklinde genişletilmiştir.

İbnü'n-Nedîm bazı ileri gelen Budistler'den bilgi edinmiştir. Bu bilgilere göre her Budist topluluğun bir putu vardır; ona tapınır, tâzim gösterirler. Sanem gibi Buda (el-Büdd) adı da sadece bir put türünü ifade eden bir terimdir. Buda taht üzerinde oturmuş, başında saç, üzerinde elbise bulunmayan, çenesi ve ağzı birbirine yakın, sanki tebessüm eden, elinde otuz iki taneli tesbih tutan bir adam şeklinde tasvir edilir. Her evde de bir putu bulunur. Bunlar ev sahibinin malî durumuna göre çeşitli maddelerden yapılmıştır. Tâzimlerini çoğunlukla onun yüzünü doğudan batıya, bazan da batıdan doğuya döndürerek yaparlar. Buda'nın, yüzünü dört yöne döndürmüş putları da vardır. Bu ona nereden yaklaşılırsa yaklaşılsın onun görülmeyen bir tarafı kalmasın diye olmalıdır. Bu anlatılanlar İslâm dünyasında Budizm hakkında sadece İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgilerdir (bk. el-Fihrist, s. 478).

Hindistan ve Hinduizm-Brahmanizm hakkında çok önemli bilgiler veren Bîrûnî'nin, Budizm'le ilgili bir kitap bulamadığından, bilgi alabilecek kadar dinini iyi bilen bir Budist'le de karşılaşmadığından yakınması şaşırtıcıdır. Ancak Bîrûnî'nin Gazneli Mahmud'un Hint seferleri sırasında Gazne'de bulunduğu ve bu seferlerden bazılarına katıldığı göz önünde bulundurulursa bu durumun Hindistan'da Budizm'in zayıflamasından kaynaklandığı düşünülebilir. Zira o dönemlerde Hint Budizmi artık yaşamıyordu. Zaten Bîrûnî de Budizm'in eski yayılma alanlarını terkedip kendi devrinde Hindistan'ın belirli yerlerinde, Çin'de ve bazı Türk kabileleri arasında yaşamakta olduğunu belirtmektedir (Bîrûnî, Taḥḳīḳ mâ li'l-Hind, s. 15, 94, 206). Buna rağmen müslümanlar ilk fetihler döneminde Budist rahiplerle karşılaşmışlardı ve fethedilen yörelerde Budist mâbedleri mevcuttu.

Bîrûnî, Brahman-Budist mücadelesine de işaret ederek Brahmanlar'ın ötekilerden daha üstün tutulamayacağını, Budistler'in Brahmanlar'ı sevmemekle Hint halk kesimine daha yakın bir tavır ortaya koyduklarını açıklar (Kitâbü Bâtencel el-Hindî, s. 200). Bîrûnî'nin Budizm hakkında kaynağı, çağdaşı Ebü'l-Abbas el-Îrânşehrî idi. Eseri günümüze kadar gelmediği için onun bu konuda yazdıkları bilinmemektedir. Ancak Bîrûnî bu bilgilere fazla değer vermemiştir. Îrânşehrî'nin kitabındaki bilgilerin

kaynağı ise yine kitabı günümüze ulaşmamış olan Zurkan (Zarkan) idi. Îrânşehrî, Zurkan'dan almadığı bilgileri Budistler'in avam tabakasından alarak nakletmiş, fakat herhangi bir araştırma ve karşılaştırma yapmadığı gerekçesiyle Bîrûnî tarafından tenkit edilmiştir.

Bîrûnî, Muhammire (kırmızı giyenler), bazan da Sümeniyye diye adlandırdığı Budistler'in putperestliklerinden, Buda'nın putundan bahseder; Buda'yı bir yalancı peygamber olarak görür; Budistler'in üç cevherini üçlü tanrı inancına sahip bazı sistemlerle karşılaştırır. Dünya hayatının bir defada başlayıp bitmediğini, her kıyametten sonra yeni bir hayat devresinin başlayacağını kabul eden Budistler'in dünyanın sonunda devrenin büyük bir ateşle son bulacağına inandıklarını yazar. Bîrûnî Budistler'ce kutsal bilinen Meru dağından, Buda'nın âlemin sonunda gönderilen bir mehdî gibi nitelendirildiğinden de bahseder (el-Âs̱sârü'l-bâḳıye, s. 204-206; Taḥḳīḳ mâ li'l-Hind, s. 91, 93, 206, 276, 320, 479).

Bruce B. Lawrance, Gerdizî'nin Zeynü'l-aḫbâr adlı eserinde Budistler'i tanıttığı kısa bir bölümün daha ziyade Brahmanlar'la ilgili olduğunu belirtir (Sharastani on the Indian Religions, s. 22, 102-103). Bu konuda Makdisî ondan daha isabetli bilgiler vermiştir. Makdisî Budistler'in (Sümeniyye) hiçbir etkinliği olmayan tanrı anlayışını benimsediklerini (muattıla), Buda'yı bir peygamber veya bir tanrı olarak görmek bakımından iki gruba ayrıldıklarını belirtir (el-Bedʾ ve't-târîḫ, II, 9).

Şehristânî hem büdd hem de onun çoğulu bedede kelimelerini Buda'yı, "ashâbü'l-bedede" tabirini de Budistler'i ifade etmek üzere kullanmıştır. Şehristânî bir topluluk olarak Budistler'den bahsetmemiştir. Onun Buda'ya uyanları yanlışlıkla Brahmanlar'dan bir grup olarak göstermesini (Şehristânî, II, 252), her iki topluluğun da peygamberliği kabul etmemiş olmalarına bağlamak mümkünse de esas sebep bilinmemektedir. Şehristânî öncekiler gibi büdd kelimesinden bir put anlayışına gitmemiştir. O Budâsef kelimesini de bırakarak "bodisatva" anlamında "bûdîs'iyye" kelimesini kullanmış, ayrıca Sümeniyye yerine ashâbü'l-bedede tabirine yer vermiştir. Kelimelerden başlayan bu değiştirme işi Budizm'in muhtevasına da intikal etmiştir. Bûdîs'iyye için Şehristânî "doğru yola tâlip, gerçeği arayan insan" açıklamasını yapmaktadır ki bu onun haklı olarak bodisatvaları Buda'ların altında bir kol kabul ettiğini gösterir (Mahayana'nın ilk şeklinde de böyle

idi). Şehristânî, bir kimsenin bodisatva olabilmesi için birbiriyle yakından ilgili şu ahlâkî kaidelere uyması gerektiğini naklediyor: Sabır (ksanti) ve atiyye (dâna), yalnız elde edilmesi, takip edilmesi gerekeni yapmak, dünyadan, dünya arzu ve zevklerinden kaçınmak, yasaklardan kaçınmak, bütün yaratıklara şefkat, on suçu

işlememek. Şehristânî on suçu şöyle sıralıyor: Bir canlı varlığı öldürmek, insanların mallarını çalmak veya izinsiz almayı meşrû saymak, zina etmek, yalan söylemek, koğuculuk yapmak, müstehcen konuşmak, sövmek, kötü lakap takmak, kötü söz söylemek, öbür hayattaki mükâfatı inkâr etmek. Bu suçlar, Budist literatüründe "karma-pathah" hareket tarzı olarak geçen maddelerde zikredilenlere ikisi hariç büyük ölçüde uymaktadır.

Şehristânî on suça karşı on fazileti de şöyle sıralamaktadır: İyilik ve cömertlik, kabahat işleyeni bağışlamak ve öfkeyi sabırla yenmek, dünyevî arzulardan kaçınmak, ruhu bu geçici âlemden ebedî âleme tevdi etme yolunda tefekküre dalmak, ilim ve edeple zihni eğitmek ve dünyevî şeylerin sonuçlarını göz önünden uzak tutmamak, nefsi yüceliklere yöneltme yeteneği kazanmak, konuşurken herkese karşı yumuşak ve nazik olmak, diğer insanlarla münasebetlerde başkalarının arzusunu kendininkine tercih etmek, yaratılmışlardan tamamen yüz çevirip sadece gerçeğe yönelmek, nefsi şevkle gerçeği elde etme ve kazanmaya vakfetmek.

Bu on fazilet on suçun olumlu şekilleri değildir. Her iki liste arasında Budist ahlâkını hatıra getirebilecek tamamlayıcı bir örnek yoktur. Şehristânî'nin verdiği bu bilgilerin tarihî kaynaklarını bilmeksizin Budist metinlerinden farklı noktaları yorumlayabilmek mümkün görünmemektedir.

Şehristânî'nin verdiği bilgiler arasında, çok sayıda Buda bulunduğu, bunların hükümdar soyundan geldiği, Budistler'in âlemin sürekliliği ve görülecek mükâfat bakımından Buda'ların arasında fark bulunmadığını söyledikleri, Buda'ların yalnızca Hindistan'da ortaya çıktıkları gibi hususlar da vardır. Müellife göre Buda'ların Hindistan'da zuhur etmesinin sebebi bu ülkenin iklimi ve zâhidlerinin çokluğudur. Ayrıca o, müslümanlarca inanılan Hızır'dan başka Budistler'in nitelendirdiği şekilde Buda'ya benzeyen bir varlık bulunmadığını belirtir. Şehristânî'nin, el-Milel ve'n-niḥal'de (II, 252) Budistler'e göre Buda'nın "doğmayan, evlenmeyen,

yemeyen, içmeyen, yaşlanmayan, ölmeyen şahıs" anlamına geldiğini, ilk Buda Şâkemîn'in (Sakyamoni) hicretten 5000 yıl önce ortaya çıktığını söylemesi gibi yanlış bilgiler bir tarafa bırakılırsa onun burada verdiği diğer bilgilerin genellikle doğru olduğu kabul edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîẖ, II, 9; IV, 19; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 478, 485-487; Bîrûnî, Âsârü'l-bâkıye (nşr. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 204-206; a.mlf., Taḥḳīḳ mâ li'l-Hind, Beyrut 1403/1983, s. 15, 91, 93, 94, 206, 276, 320, 479; a.mlf., Kitâbü Bâtencel el-Hindî: "al-Bīrūnī's Ubersetzung des Yogasutra des Patanjali" (Patanjali'nin Yogasutra'sının çevirisi, nşr. H. Ritter), Oriens, IX/1, Leiden 1956, s. 165-200; İbn Hazm, el-Fasl, I, 35; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 252-253; Buddhism (ed. R. A. Gard), New York 1962; DCR, s. 19-20, 29, 75-76, 95, 110, 120, 127, 140, 144-145, 154-162, 165, 184, 185-186, 215, 220-221, 235-238, 244, 262, 265, 284, 290, 300, 317, 330, 334, 336, 339, 362, 370, 376, 390-392, 397-398, 402-403, 413, 416-418, 420-422, 433, 447-449, 465, 469, 477, 479, 484-486, 490, 517-518, 542-543, 553-556, 558-559, 574-575, 590-593, 597-598, 603, 607, 611, 613, 619, 623-624, 631, 634, 641-642, 653, 658, 661-662; E. J. Thomas, The History of Buddhist Thought, London 1971; a.mlf., The Life of Buddha, London 1975; G. Grimm, The Doctrine of the Buddha, Delhi 1973; C. Humphreys, Buddhism, London 1975; T. Ling, The Buddha, London 1976; Bruce B. Lawrence, Shahrastani on the Indian Religions, Mouton 1976, s. 22, 28, 41-43, 100-114, 268-272; D. T. Suzuki, An Introduction to Zen Buddhism, London 1977; E. Wood, Zen Dictionary, London 1977; Cenap Yakar, Pali Kaynaklarına Göre Budizm (doktora tezi, 1981), AÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp.; Le Saint Coran (trc. Muhammed Hamîdullah), Paris 1989, s. 329, 375; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 649; S. M. Yusuf, "The Early Contacts Between Islam and Buddhism", University of Ceylon Review, XII (1955), s. 1-28; D. Gimaret, "Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane", JA, sy. 257 (1969), s. 273-316; G. Monnot, "Les Zcrits musulmans sur les religions non-bibliques", MIDEO, XI (1972), s. 16; Carra de Vaux, "Budda", İA, II, 747-748; a.mlf.,

“Budd”, EI^2 (Fr.), I, 1323; A. S. Geden, “Buddha”, ERE, II, 881-885; T. W. Rhys Davids, “Hinayana”, a.e., VI, 684-686; A. A. Macdonell, “Indian Buddhism”, a.e., VII, 209-216; L. de La Vallée Poussin, “Mahayana”, a.e., VIII, 330-336; F. E. Reynolds – Ch. Hallisey, “Buddha”, ER, II, 319-332; a.mlf.ler v.dğr., “Buddhism”, a.e., II, 334-498; F. E. Reynolds – R. Campany, “Buddhist Ethics”, a.e., II, 498-504; L. R. Lancaster – H. Akira, “Buddhist Literature”, a.e., II, 504-540.

Günay Tümer

el-BUDÛRÜ’s-SÂFİRE

البدور السافرة

Süyûtî’nin (ö. 911/1505) âhiret hayatına dair eseri.

Tam adı el-Budûrü’s-sâfire fî umûri’l-âḫire’dir. Bazı yazma nüshalarda el-Budûrü’s-sâfire fî aḥvâli’l-âḫire (Süleymaniye Ktp., Yahyâ Tevfik, nr. 137/43) şeklinde de anılmıştır. Kitap 162 bölüm (bab) halinde düzenlenmiştir. Kıyametin kopmasından itibaren rü’yetullah*a varıncaya kadar âhirette vuku bulacağı sem‘iyyât*la ilgili kaynaklarda bildirilen olayları bütün ayrıntılarıyla ele alır ve bu konulardaki âyet, hadis, sahâbe ve tâbiîn sözü ile müellifin zamanına kadar gelen Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerini sıralar. Eserin başlıca konuları şunlardır: Birinci sûr ve bunun sonucu olarak kâinattaki nizamın bozuluşu, ikinci sûr ve yeniden dirilişin başlaması, mahşer yeri, güneşin dürülmesi, yeryüzünün başka bir şekle dönüşmesi, kabirden kalkış, haşir ve halleri, amellerin ve bazı zihnî kavramların cisme dönüştürülerek haşredilmesi, Kur’an’daki “Rabbin gelmesi” (el-Fecr 89/22) ifadesinin yorumu, mahşerde bekleyiş, hesap, amel defteri, hayvanların muhakemesi, şefaat, Allah’ın müminlerle konuşması, mîzan, sırat, â‘râf, cennet ve cehennemin yeri, cehennemin ve cehennemliklerin tavsifi, cehenneme atılmayı gerektiren ameller, cehennemin ebedîliği, “lâ ilâhe illellah” diyenin cehennemden çıkacağı konusu, cennetin ve cennet ehlinin tavsifi, ebediyeti, rü’yetullah ve müminlerle meleklerin rablerini ziyareti. Âhiret halleriyle ilgili geniş bilgiler veren el-Budûrü’s-sâfire, akaidin sem‘iyyât konularındaki naklî delillerini ve Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerini derlemesi bakımından önemli bir kitaptır. Kurtubî’nin aynı konu ile ilgili et-Teẕkire’sinde bulunmayan konuları da ihtiva eden eser, İslâmî literatürde sem‘iyyâta dair en geniş kitap özelliğini taşır. Süleymaniye Kütüphanesi’nde yazma nüshaları bulunan eser (Ayasofya, nr. 1676; Düğümlü Baba, nr. 92; İbrâhim Efendi, nr. 357) Lahor’da basılmıştır (1311). Süyûtî, el-Budûrü’s-sâfire’den el-Letâʾifü’l-fâḫire fî mevâḳıfi’l-âḫire (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2800), Risâle fî ẓılli’l-ʿarş fî yevmi’l-ḳıyâme ve Risâle fî aḥvâli’l-âḫire adlarıyla

üç ayrı muhtasar meydana getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, el-Budûrü’s-sâfire, Süleymaniye Ktp., Yahya Tevfik, nr. 137/43; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 231; Brockelmann, GAL, II, 184; Suppl., II, 182.

Yusuf Şevki Yavuz

BUGÜN

Yayımlandığı yıllarda Türkiye'de dinî duyarlılığın gelişmesinde önemli tesiri olan günlük siyasî gazete.

14 Aralık 1966'da Mehmet Şevket Eygi tarafından kurulmuştur. 6 Mayıs 1969'dan itibaren sahibi Hayrettin Bulut, umumi neşriyat müdürü İsmail Oğuz, yazı işleri

müdürü Hilmi Karabel olan gazete kapanıncaya kadar M. Şevket Eygi'nin belirlediği yayın politikasını takip etmiştir. Türkiye'de çok partili hayatın sonucu olarak ortaya çıkan yeni basın dönemi, özellikle 1960'tan sonra muhafazakâr-milliyetçi düşünceye sahip gazete sayısının artmasına da imkân vermiştir. Bu doğrultudaki gazeteler arasında en çok dikkat çekenlerden biri olan Bugün, beş yıla yaklaşan yayın hayatı boyunca yurt içi ve yurt dışında cereyan eden çeşitli olayları ele alışı ve değerlendirişiyle İslâmî bir hareketin sözcüsü olmaya çalışmış, yayımlandığı tarihlerde alternatif bir güç oluşturan Marksist düşünce ve hareketlere karşı dinî bir cephe meydana getirmeye gayret etmiştir. Tirajı o gün için yüksek sayılan 100.000 rakamına yaklaşan gazetenin başlatıp organize ettiği "toplu sabah namazları" da kamuoyunda yankılar uyandırmıştır. Bugün'ün fikrî muhtevasını da oluşturan M. Ş. Eygi'nin "Günlük" sütununda yayımlanan yazıları aynı zamanda dikkatleri de üzerine çekmiştir. Bu sütunda çıkan "Doğrusu" başlıklı yazıdan dolayı ağır cezada yargılanan M. Ş. Eygi, hakkında verilen mahkûmiyet kararı temyizde iken hac maksadıyla Mekke'ye gitmiş (Ocak 1969) ve birkaç ay kadar Suudi Arabistan, Ürdün ve Lübnan'da kaldıktan sonra Almanya'ya geçmiştir (1969). 1974 genel affına kadar orada oturan Eygi, Bugün'ün sıkıyönetim tarafından kapatıldığı tarihe kadar (1 Mayıs 1971, yıl 5, sayı 1497) yurt dışından yazılar yazmaya ve gazeteyi yönetmeye devam etmiştir. Bir müddet yayımlanamayan, isim hakkı devredildikten sonra ise yeni kadrosuyla çıkan ve yayını halen devam eden gazetenin eski Bugün'le hiçbir ilgisi kalmamıştır.

Bugün'de dikkati çeken bazı yazı serileri de yayımlanmış olup bunların en önemlileri şunlardır: Eşref Edip, "Mehmed Âkif'in Kur'an Tercümesi

Meselesinin İç Yüzü", "Mustafa Kemal Paşa'nın Gönderdiği Gizli Mektup"; Altan Deliorman, "Dün, Bugün, Yarın Bulgaristan Türkleri"; Nail Papatya, "Tarih Boyunca Büyük Zalimler"; Abdülhalim Akkul, "Hac ve Hacılar"; N. Nazif Tepedelenlioğlu, "Sultan Abdülhamid ve Kral Konstantin"; Hüseyin Hilmi Işık, "Ashâb-ı Kirâm"; Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu, "Manzum Mesnevi Tercümesi". Yayın hayatı boyunca Bugün'de yazı yazan başlıca köşe yazarları ise şunlardır: Necip Fazıl Kısakürek, Refik Özdek, İsmail Oğuz, Refik Şevki, Bülent Şeren, Sezgin Sezer, F. Cemal Oğuz Öcal, Ahmet Güner, Sinan Omur, A. Selâmi Tosçuoğlu ve İhsan Cemil Derbent. Ayrıca Ali Genceli "İslâm Âleminden" başlıklı köşesinde devamlı olarak İslâm ülkeleri ve meseleleri üzerine yazılar yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mâhir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 375-376; D. Mehmet Doğan, "Basın", TDEA, I, 329; "Eygi, Mehmed Şevket", a.e., III, 129.

Ekrem Bektaş

BUĞRA HAN

Bazı Karahanlı hükümdarlarının unvanı.

(bk. HÂRUN BUĞRA HAN; MUHAMMED BUĞRA HAN; SATUK BUĞRA HAN; TAVGAÇ ULUĞ BUĞRA HAN).

BUĞYETÜ'l-MÜLTEMİS

بغية الملتمس

Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed ed-Dabbî'nin (ö. 599/1203) Endülüs âlimlerine dair biyografik eseri.

(bk. DABBÎ, Ahmed b. Yahyâ).

BUĞYETÜ’t-TALEB

بغية الطلب

İbnü’l-Adîm’in (ö. 660/1262) Halep tarihi ve coğrafyasına, burada yaşayan meşhur şahısların biyografilerine dair eseri.

Tam adı Buġyetü’ṭ-ṭaleb fî târîḫi Ḥaleb’dir. İbnü’l-Adîm, İslâm dünyasında hicrî III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda başlayan mahallî tarih yazıcılığının en güzel örneklerinden biri olan bu eserini VII. (XIII.) yüzyılın ilk yarısında kaleme almıştır. Yaklaşık kırk cilt olduğu kaydedilen bu hacimli eserden günümüze ancak müsvedde halinde on cilt intikal edebilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî’nin Târîḫu Baġdâd ve İbn Asâkir’in Târîḫu Dımaşk, adlı eserlerini örnek alan müellif, İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî, Sem‘ânî, Garsünni‘me Muhammed b. Hilâl, Ali b. Nâsır el-Hüseynî, İbnü’l-Kalânisî ve Azîmî gibi kırk iki tarihçinin eserleriyle şifahî rivayetlerden faydalandığını belirtmektedir. İbnü’l-Adîm eserinde Halep ile civarındaki Menbic, Antakya, Tarsus ve Kınnesrîn gibi şehirlerin coğrafî durumlarını anlattıktan sonra Abbasî ve Fâtimî halifelerinin, sultan, vezir, emîr, kadı, edip, şair vb. şahısların doğum tarihleri, soy kütükleri, belli başlı faaliyetleri ve eserleri hakkında bilgiler verir ve büyük bir titizlikle tesbit ettiği ölüm tarihlerini zikreder. İbnü’l-Adîm’in bu bilgileri verirken hadis ilminde kullanılan isnad usulünü dikkatle uyguladığı görülmektedir. Buġyetü’ṭ-taleb, biyografileri zikredilen şahısların adlarına göre düzenlendiği gibi künye, lakap, baba adı, kabile, şehir ve mesleklerine göre de tasnif edilmiştir (bk. TSMK, III. Ahmed, nr. 2925).

İbnü’l-Adîm, işlerinin yoğunluğu yüzünden temize çekemediği Buġyetü’ṭ-taleb’den faydalanarak ayrıca Zübdetü’l-ḥaleb min târîḫi Haleb adıyla 641’e (1243) kadar gelen olayları ihtiva eden bir Halep tarihi yazmıştır. Daha önce kısmen neşredilmiş olan bu eserin tamamı Sâmî ed-Dehhân tarafından üç cilt halinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1951-1968). E. Blochet de eserin bazı bölümlerini Fransızca’ya tercüme etmiştir (“L’Histoire d’Alep de Kamâladdin”, Revue de l’Orient latin, Paris 1896, s. 509-565; [1897], s. 146-235; [1898], s. 37-107; [1899], s. 1-49).

Buġyetü’ṭ-taleb’e İbnü’l-Hatîb en-Nâsıriyye (ö. 843/1439) ed-Dürrü’l-münteḫab

fî Târîḫi Haleb, Sıbt İbnü’l-Acemî (ö. 884/1479) Künûzü’ẓẓzeheb ve İbnü’ş-Şıhne (ö. 890/1485) Nüzhetü’n-nevâẓır fî ravzi’l-menâẓır adlarıyla birer zeyil yazmışlardı (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 249; İA, VI, 570).

Buġyetü’ṭ-ṭaleb üzerinde çalışan Barbier de Meynard (“Extraits du Dictionnaire biographique de Kemal ed-Dın”, Recueil des Historiens des Croisades Historiens Orientaux, Paris 1884, III, 691-732), Hartwig Derenbourg (Ousâma b. Mounkıdh, la vie d’Ousâma Publications de L’Zcole des Langues Orientales vivantes, IIe Série-Vol. XII [Ire Partie] Paris 1889, 569-585), Sauvaget (“Extraits du Bugyat at Talab d’Ibn al-Adim”, RÉI, [1933], VII, 393-409), B. Lewis (“Three Biographies from Kamal Ad-Din”, Fuat Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 325-336), Süheyl Zekkâr (“Biographie de Nizam al-Mulk de Kamal al-Din Ibn al-Adim”, Bulletin d’Etudes Orientales, Damas 1971, XXIV, 227-248; Aḫbârü’l-Karâmita, Beyrut 1971), Ali Sevim (Bugyat At-Talab fî Târih Halab, Selçuklularla İlgili Hal Tercümeleri, Ankara 1976) ve İhsan Abbas (“Tercemetü Ebi’l-ʿ Atahiye”, Dirâsât, XV, Amman 1988, sy. VII/40-91) eserin çeşitli bölümlerini tercüme etmiş ve yayımlamışlardır.

Buġyetü’ṭ-ṭaleb’in bugün Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde sekiz (III. Ahmed, nr. 2925), Süleymaniye Kütüphanesi’nde bir (Ayasofya, nr. 3036), Millet Kütüphanesi’nde bir cilt (Feyzullah Efendi, nr. 1404) olmak üzere on cildinin müellif hattı; Paris Bibliothèque National (nr. 2183), British Museum (Add. nr. 23354) ve Musul el-Medresetü’l-Haseniyye Kütüphanesi’nde ise (nr. 8/9) birer cildinin istinsah edilmiş olarak bulunduğu bilinmektedir. İstanbul kütüphanelerinde mevcut on cilt Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır (Frankfurt 1986-1989).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, I, Mukaddime; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVI, 45; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 249, 291-292; Serkîs, Muʿcem, I, 135, 526; Brockelmann, GAL, I, 405; Suppl., I, 568-569, II, 30; a.mlf., "Kemâleddin", İA, VI, 569-570; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 197; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 275-276; Müneccid, Muʿcem, III, 31; IV, 32; V, 33; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 107, 443, 466-467; Ali Sevim, Selçuklular Tarihi, s. I-XLIII; Sami Dahhan, "The Origin and Development of the Local Histories of Syria", Historians of the Middle East (nşr. B. Lewis – P. M. Holt), London 1962, s. 111-113; M. Canard, "Quelques Observation sur L'Introduction Géographique de La Bughyat at-Talab de Kamâl ad-Dîn İbn al-Adim d'Alep", Annales de L'Institute d'Etudes Orientales Algier, XV (1957), s. 41-53; B. Lewis, "İbn al-ʿAdım", EI² (İng.), III, 695-696.

Ali Sevim

BUĞYETÜ’l-VUÂT

بغية الوعاة

Süyûtî’nin (ö. 911/1505) dil âlimlerinin biyografilerine dair eseri.

Tam adı Buġyetü’l-vuʿât fî ṭabaḳāti’l-luġaviyyîn ve’n-nuḥât’tır. Ṭabaḳātü’n-nuḥâti’ṣ-ṣuġrâ adıyla da anılır. Süyûtî eserinde, kendisinden önce dil âlimlerinin hayatına dair hacimli kitaplar yazılmakla beraber bunların bir kısmının lüzumsuz menkıbevî bilgilerle doldurulduğunu, hatta bazılarında doğum-ölüm tarihlerinin bile ihmal edildiğini söylemektedir. Müellif bu konuda doyurucu bir eser kaleme almak üzere 868’de (1463) araştırma yapmaya başlamış ve 300 cilde yakın eseri tarayıp inceleyerek meşhur olsun olmasın bütün dilcilerin hal tercümelerini yedi ciltte toplamıştır. 1464’te Mekke’de görüştüğü dostu Hâfız Necmeddin b. Fehd’in tavsiyesi üzerine sadece önemli şahsiyetleri bir araya getirerek bu çalışmasını Bugyetü’l-vuʿât adıyla özetlemiş (1466), geri kalan malzemeyi de el-Eşbâh ve’n-nezâʾir fi’n-nahv ve Tuhfetü’l-habîb bi-nuhâti Mugni’l-lebîb adlı eserlerinde kullanmıştır. Nahivci olmakla beraber bir başka ilim dalında daha fazla şöhret kazanan kimseleri Bugyetü’l-vuʿât’a almamıştır.

Süyûtî faydalandığı kaynakların önemli bir kısmını eserin hem önsözünde hem de sonunda zikretmiştir. Bugyetü’l-vuʿât alfabetik sıraya göre düzenlenmiş olmakla beraber Muhammed ve Ahmed ile başlayan isimleri öne almıştır. Eserin son kısmında ise aranan şahsın kolayca bulunabilmesi için bazı kişilerin meşhur künye, lakap ve nisbeleri yine alfabetik olarak sıralanmıştır. Daha sonra birer ikişer sayfa halinde müttefik ve müfterik*, mü’telif ve muhtelif* isimler, sonu “veyh” ile bitenler, baba, oğul, torun, kardeş ve akraba olanlar kısaca verilmiş ve nihayet senedinde nahivci ve dilcilerin bulunduğu seksen beş hadis eṭ-Ṭabaḳatü’l-kübrâ’dan seçilerek eserin sonuna bir bölüm halinde eklenmiştir.

Gramer ve sözlük çalışmalarının başlangıcından X. yüzyıla kadar 2209 dil âliminin hal tercümesini ihtiva eden Bugyetü’l-vuʿât sahasının en önemli eserlerinden biridir. Biyografilerde ayrıntıdan çok özlü bilgiler verilmekle

yetinilmiştir. Biyografi sahiplerinin belli başlı hocaları ve talebeleriyle doğum ve ölüm tarihleri ve şair olanların şiirlerinden örnekler verilmiş, ayrıca bazı ilgi çekici halleri de zikredilmiştir. Süyûtî bu eserinde, dilcilere dair kendisinden önce yazılan dağınık bilgileri bir araya toplamıştır; ayrıca, el-İtḳān ve el-Müzhir'de yaptığı gibi, günümüze ulaşmayan veya henüz neşredilmeyen birçok kitaptan çeşitli bölümler nakletmiştir ki bu da eserin bir başka önemli yönüdür.

Buġyetü'l-vuʿât, Muhammed b. Abdullah b. Humeyd (ö. 1295/1878) tarafından

Mülaḫḫasu Buġyeti'l-vuʿât adıyla ihtisar edilmiş olup müellif nüshası Haydarâbâd Âsafiye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 342). Birçok kütüphanede yazmaları bulunan Bugyetü'l-vuʿât'ı ilk defa 1839 yılında Hollandalı müsteşrik A. Meursinge Latince açıklamalarla Leiden'de neşretmiştir. Daha sonra Muhammed Emîn el-Hancî tarafından Kahire'de (1326), son olarak da Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim'in tahkikiyle iki cilt halinde yine Kahire'de (1384/1964) yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, Bugyetü'l-vuʿât, I, 1-6; II, 428-429; Serkîs, Muʿcem, I, 1076; Brockelmann, GAL, II, 201; Suppl., II, 195-196; Ahmed eş-Şarkāvî İkbâl, Mektebetü Celâl es-Süyûtî, Rabat 1397/ 1977, s. 107-109; C. Zeydan, Âdâb, II, 240-241; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-bahsi'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 537-538; Maʿa'l-Mektebe, s. 177; Abdülkadir Karahan, "Süyûtî", İA, XI, 262.

Mehmet Türkmen

BUHÂR

(bk. BAHÂR).

BUHARA

بخارى

Mâverâünnehir’de tarihî bir şehir.

Zerefşân ırmağının aşağı havzasındaki büyük vahada yer alır; bugün Özbekistan Cumhuriyeti sınırları içinde bulunmaktadır. Şehrin denizden yüksekliği 220 metredir. Kara ikliminin tesiri altında olup kışlar soğuk (ocak ortalaması-0,6 Cº), yazlar çok sıcaktır (temmuz ortalaması 29,5 Cº). Yıllık yağış tutarı ortalama 135 mm. kadardır. Bu bölgede çok eski devirlerden beri şehirler kurulmuş olmalıdır. Büyük İskender devrinde Semerkant’tan (Marakanda) başka Zerefşân ırmağının aşağı mecrası üzerinde başka bir şehir daha vardı. Bu şehrin Buhara olup olmadığı bilinmemektedir. Hicretin ilk asırlarında bölgede Buhara dışındaki yerleşim merkezlerinden biri de Râmîsen’dir (Reyâmîsen); Makdisî buranın eski Buhara’ya bağlı olduğunu söyler (Aḥsenü’t-tekāsîm, s. 282). V. yüzyıl Çin kaynaklarında Buhara’nın merkezi Nûmickes’ten (Bûmickes) Numi şeklinde söz edilir. Buhara adı ilk defa Pu-ha şeklinde 630 yılı civarında Çinli seyyah Hüang-Tsang tarafından kullanılır. Şehrin adının eski paralar üzerinde “Pwy’r ywB” şeklinde geçmesinden Buhara adının çok daha önceleri kullanılmakta olduğu sonucuna varılabilir. Bu kelimenin Sanskritçe vihara kelimesinin Türkçe’deki şekli buhardan türemiş olması da mümkündür. Belki de Nûmickes şehrinde kurulan bir “vihara” (manastır) dolayısıyla şehre bu ad verilmiştir.

Müslümanlar bu bölgeye geldikleri sırada şehrin hükümdarına Buharhudât (Buhar-hudah=Buhara sahibi) deniliyordu. Bir Çin kaynağına göre bu hânedanın beylerinden biri 627 yılında atalarının yirmi iki batından beri bu şehirde hüküm sürdüklerini söylemiştir. Paralar üzerindeki “Pwy’r ywB” ibaresinden yerli dilin Soğdca olduğu anlaşılmaktadır. İbn Havkal da Buhara halkının Soğdca ve Farsça konuştuğunu söyler (Sûretü’larz, s. 489). Bu da İranlılar’ın İslâm’dan önce bu bölgede koloniler kurmalarının bir sonucu olmalıdır.

Buhara'nın tarihi müslümanların bu bölgeye gelmeleriyle aydınlanmaya başlar. Yâkūt Hz. Peygamber'in bir hadiste Buhara'nın fethini müjdelediğini söyler (Muʿcemü'l-büldân, I, 354). Şehir 54 (674) yılında Muâviye'nin Horasan Valisi Ubeydullah b. Ziyâd tarafından fethedilmiştir. Bu sırada şehrin hükümdarı Bîdûn (Taberî'ye göre Kabac veya Kayığ) Hatun idi (Ya'kūbî, II, 236-237; Taberî, II, 169). Taberî bu kadının Türk hakanının karısı olduğunu söyler. Bîdûn Hatun yapılan antlaşmaya göre yıllık 1 milyon dirhem ve 2000 muharip verecekti. Bu antlaşma iki yıl sonra Vali Saîd b. Osman tarafından yenilenmekle beraber İslâm hâkimiyeti devamlı olmadı ve şehir zaman zaman müslümanların kontrolünden çıktı. Ancak Emevîler'in meşhur kumandanlarından Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim 87-90 (706-709) yılları arasındaki seferleri sonunda Buhara halkıyla o yöredeki Türk müttefiklerinin mukavemetini kırdı ve şehre bir Arap garnizonu yerleştirdi. Buhara'nın etrafındaki çöller ve bozkırlar Türkler tarafından yurt tutulduğuna göre şehirde Türk nüfusu da bulunmalıdır. Ubeydullah Buhara'dan Basra'ya dönerken yanında 2000 yerli okçu götürmüştü. Bunlardan biri Reşîd et-Türkî idi (Taberî, II, 268; Câhiz, s. 28). Nerşahî'ye göre Bîdûn Hatun oğlu Tuğşâde (Taberî, II, 1693'te Tuk Siyâde) adına nâibe sıfatıyla on beş yıl hüküm sürmüştür. Fakat Taberî Tuğşâde'nin Kuteybe b. Müslim tarafından 91 (710) yılında Buhara'ya tayin edilen genç bir hükümdar olduğunu söyler. Tuğşâde müslüman olmuş, otuz yıl Buhara'da hüküm sürdükten sonra Ramazan 121 (Ağustos 739) tarihinde Semerkant'ta Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'ın ordugâhında eşraftan iki kişi tarafından öldürülmüştür. Onun devrinde Türkler bölgeyi geçici olarak birkaç defa ele geçirdiler; 110 (728-29) yılında bir ara Buhara'yı da işgal ettiler (Taberî, II, 1514, 1529).

Tuğşâde'nin öldürülmesi üzerine yerine oğlu Kuteybe hükümdar oldu ve önceleri müslümanların takdirini kazandı. 133 (750-51) yılında Şerîk b. Şeyh'in Abbâsîler'e karşı isyanı üzerine Ebû Müslim'in kumandanı Ziyâd b. Sâlih Buharhudât'ın yardımıyla isyanı bastırdı. Fakat Kuteybe birkaç yıl sonra Ebû Müslim tarafından Buhara bölgesinde İslâmiyet'in zayıflamasından mesul tutularak öldürüldü. Yerine geçen kardeşi Bünyât da Halife Mehdî devrinde zındıklardan Mukanna' taraftarlığıyla itham edilerek idam edildi. Bundan sonra Buharhudâtlar şehrin idaresindeki önemlerini kaybettiler. Bununla beraber ellerinde geniş araziler kaldı. Buharalılar Mukanna'ın 163'te (780) öldürülmesine kadar onun yanında yer aldılar.

Emevîler zamanında ve Abbâsîler'in ilk devrinde Buhara'da yerli hükümdardan başka Merv'deki Horasan valisi tarafından tayin edilen bir emîr veya âmil bulunuyordu. Horasan Valisi Fazl b. Süleyman et-Tûsî Buhara ve Soğd'u Türk akınlarına karşı surlarla çevirdi (166/ 782). Yeri dolayısıyla Buhara diğer Mâverâünnehir şehirlerinden daha çok Merv'le ilişki içindeydi. Hatta Buharhudât'ın Merv'de bir sarayı vardı (Taberî, II, 1888, 1937, 1992). Buharalılar Abbâsî Valisi Ali b. Îsâ b. Mâhân'a karşı da ayaklandılar. Fakat bu isyan Hârûnürreşîd'in emîri Herseme b. A'yen tarafından bastırıldı (193/809). III. (IX.) yüzyılda Horasan valileri merkezlerini Merv'den Nîşâbur'a taşıyınca Buhara'nın idaresi Mâverâünnehir'in diğer kısımlarının idaresinden ayrıldı. 260 (874) yılına kadar Buhara Sâmânîler'e bağlı değildi. Doğrudan Horasan'daki Tâhirîler'e bağlı bir valinin idaresindeydi. Buhara Emîri Ya'kūb b. Leys es-Saffâr'ın Tâhirîler'i ortadan kaldırması üzerine Ya'kūb Buhara'da kısa bir müddet Horasan hükümdarı olarak tanındı ve adına hutbe okundu. Bu sırada şehir halkı ile ulemâ Sâmânîler'den Semerkant hâkimi Nasr b. Ahmed'e baş vurarak şehri ona teslim ettiler. Nasr da küçük kardeşi İsmâil'i Buhara valiliğine tayin etti (260/874). Böylece Buhara 389 (999) yılına kadar Sâmânîler tarafından

idare edildi. Bu devrede şehir tarihinin en parlak dönemini yaşayacak, büyük bir idarî ve kültürel merkez haline gelecektir. 279 (892) yılında Nasr ölünce hânedanın başına İsmâil (892-907) geçti ve Buhara'da oturmaya devam etti. Böylece Buhara devletin merkezi oldu. İsmâil bütün Mâverâünnehir'i idaresi altına aldı ve Ebû İshak İbrâhim adındaki Buharhudât'ın topraklarına el koydu, fakat ona hazineden 20.000 dirhem tutarında yıllık tahsisat ayırdı. İsmâil 287 (900) yılında Saffârîler'den Amr b. Leys'i yenince Abbâsî halifesi tarafından Horasan emîri olarak tanındı. Bu sayede şehir zengin ve büyük bir devletin merkezi oldu. Bununla beraber hiçbir zaman Semerkant'ı gölgede bırakamadı.

Sâmânîler devrinde şehrin tarihini yazan Nerşahî (ö. 348/959) ve aynı sıralarda Buhara'ya uğrayan İstahrî, İbn Havkal ve Makdisî gibi coğrafyacılar tarafından şehir ayrıntılı bir şekilde anlatılarak büyük bir ilim ve kültür merkezi olduğu belirtilir. Sâmânî hükümdarları âlim, edip ve şairleri himaye ettikleri için çok sayıda edip ve şair Buhara'da toplanmıştı.

II. Nasr b. Ahmed zamanında (914-943) Buhara'da Sâmânî sarayında bulunan şair ve ediplerden bazıları şunlardır: Ebü'l-Hasan el-Lehhâm, Ebû Muhammed b. Matrân, Ebû Ca'fer b. Abbas b. Hasan, Ebû Muhammed b. Ebü's-Siyâb, Ebû Nasr el-Hersemî, Ebû Nasr ez-Zarîfî, Recâ b. Velîd el-İsfahânî, Ali b. Hârûn eş-Şeybânî, Ebû İshak el-Fârisî, Ebü'l-Kasım ed-Dîneverî, Ebû Ali ez-Zevzenî.

Buhara tarihi boyunca genişlemiş veya küçülmüş, fakat asla yerini değiştirmemiştir. Diğer Mâverâünnehir şehirleri gibi defalarca yakılıp yıkılmasına rağmen hep III. (IX.) yüzyıldaki yerinde ve bu asırdaki planına göre yeniden inşa edilmiştir. Orta Asya şehirlerinin çoğunda olduğu gibi İslâm coğrafyacıları Buhara şehrinin de kale (Kuhendiz), asıl şehir (Şehristan) ve dış mahallelerden (Rabaz) meydana geldiğini söylerler.

Kale en eski devirlerden beri bugünkü yerinde, yani Rîgistan denilen yerin doğusundaydı. Kalenin biri doğusunda, biri batısında iki kapısı vardı. Doğusundakine Gûriyan (Cuma Mescidi) kapısı, batısındakine Rîgistan (Sehle) kapısı denirdi. Kalenin çevresi 1600 m., sahası 9 hektardı. İçinde Buharhudâtlar'ın büyükayı takım yıldızlarını temsil eden yedi taş sütun üzerine kurulmuş sarayı vardı. İlk Sâmânî hükümdarları da bu sarayda oturmuşlardır. IV. (X.) yüzyılın ortasında İbn Havkal şehre uğradığı zaman Sâmânîler hâlâ kalede oturuyorlardı (Ṣûretü'l-arż, s. 483). Makdisî zamanında ise kaledeki saray hazine ve hapishane olarak kullanılıyordu (Ahsenü't-tekāsîm, s. 280). Kalede Kuteybe b. Müslim tarafından inşa edilen Cuma Mescidi de vardı. Daha sonraları bu cami Dîvânü'l-harâc olarak kullanılacaktır. Kale VI-VII. (XII-XIII.) yüzyıllarda defalarca yıkılmış ve aynı yerde inşa edilmiş olup Şehristan'ın dışındaydı. Şehir ile kale arasında kalenin doğusundaki açık sahada daha sonra Cuma Mescidi inşa edilmiş, bu mescid VI. (XII.) yüzyıla kadar burada kalmıştır.

Bugünkü şehrin hangi kısımlarının Şehristan'ın bulunduğu yerde olduğunu tayin etmek güç değildir. Zira İstahrî'ye ve İbn Havkal'a göre burası ve kale yüksekte olduğundan akarsu yoktu. Buraların halkı Semerkant'tan akan büyük kanaldan su alırlardı. Hanikov'un eserindeki plana göre şehrin bu set üzerindeki kısmı kale sahasının iki misli kadar genişlikteydi. Kale ile Şehristan'ın etrafı yedi kapılı bir surla çevriliydi. Coğrafyacılar bu kapıların adlarını verirler (İbn Havkal, s. 483-484; Şeşen, s. 220-221). Çarşı şehir

surları dışında, daha sonraları Pazarkapısı denilen ve Nerşahî tarafından Aktarlar kapısı diye adlandırılan demirkapı önündeydi. Bu kapı şehrin doğusunda olmalıdır.

Nerşahî'nin açık olarak ifade ettiğine göre müslümanların fethi sırasında şehir yalnız Şehristan'dan ibaretti. Bunun dışında dağınık olarak bazı evler vardı. İbn Havkal zamanında ise birbirine geçmiş ağaçtan yapılan Dârülimâre (hükümet sarayı) merkezde, bunun etrafında büyük surla çevrili 12x12 fersah (takriben 96x96 km²) saha köşkler, bahçeler, bostanlarla kaplıydı. Boş ve işlenmemiş bir arazi parçası yoktu. Burası İslâm dünyasının en kalabalık şehirlerindendi. Şehristan daha sonraları da önemini korumuştur.

İslâm devrinde şehrin gelişmesi üzerine Şehristan ile Rabaz birleşmiş, 235 (849-50) yılından sonra ikisi tek bir surla çevrilmiştir. IV. (X.) yüzyılda daha geniş sahayı içine alan yeni bir sur yapılmıştır. Bu iki surun şehrin şimdiki suru gibi on birer kapısı vardı. Nerşahî, İstahrî, İbn Havkal bu kapılardan bahsederler (bk. İA, II, 764-765).

İslâmiyet'ten önce kaleden başka Rîgistan'da da bir saray vardı. Sâmânîler devrinde II. Nasr burada yeni bir saray yaptırdı. Bu sarayın önündeki binalarda devletin on divanı vardı (Nerşahî, s. 24). Mansûr b. Nûh devrinin (961-976) ilk yıllarında bu saray yandı. İbn Havkal ve Makdisî şehre uğradıkları sırada Dârülimâre Rîgistan'da kalenin karşısındaydı.

Sâmânîler devrinde kalenin kuzeyinde Cûy-i Mûliyân Kanalı üzerinde başka bir hükümet sarayı olduğu anlaşılmaktadır. Bu saray İsmâil b. Ahmed tarafından yapılmış, Sâmânîler'den sonra harap olmuştur. Mansûr b. Nûh devrinde Rîgistan dar geldiği için Semtîn köyü yolu üzerinde 360 (970-71) yılında kaleden 3 km. kadar uzakta yeni bir namazgâh tesis edilmiştir (Hilâl es-Sâbî, s. 402).

Kale ile Şehristan arasında Cuma Mescidi'ne bitişik bir yerde hükümdar için özel kumaşlar dokunan Dârü't-tırâz vardı. Buhara'da dokunan kumaşlar, halılar, kilimler, yünlü ve pamuklular, seccadeler Irak'a ve çeşitli ülkelere ihraç edilirdi. İbn Havkal ve Makdisî'nin verdiği bilgilerden bu sırada Buhara ve etrafında ziraat, ticaret ve sanayinin çok geliştiği, çok

büyük çarşılar olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber Makdisî Buhara’dan ve halkından bazı şikâyetlerde bulunur ve evlerin dar ve yangından harap halde rutubet kokulu, sivrisinekli, yazın çok sıcak, kışın çok soğuk olduğunu, içki ve eğlenceye düşkün kötü ahlâklı kişilerin burada toplandığını söyler (Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 281).

Nerşahî, İstahrî ve İbn Havkal Buhara civarındaki şehirler hakkında geniş bilgi verirler. Bilhassa İbn Havkal ziraat ve taşımacılık için yapılan kanalları, bölgenin

ziraatının gelişmişliğini ve ürettiği malları ayrıntılı olarak anlatır. Bazılarının tarihi İslâm’dan önceki devreye kadar çıkan bu kanalların bir kısmından günümüzde de ziraatta ve başka konularda faydalanılmaktadır.

Buhara ve etrafını göçebe Türkler’in akınlarından koruyan büyük surun izleri günümüze ulaşmıştır. Nerşahî’ye göre bu surların yapılmasına 168 (784) yılında başlanmış, inşaatı 215 (830) yılında bitirilmiştir (Târîḫ-i Buḫârâ, s. 29). Buhara şehri bu surla çevrili kısmın ortasında değil batı yarısında yer alıyordu. Surlar Buhara’nın doğuda 7, batıda ise 3 fersah uzağından geçiyordu. Sâmânîler’den İsmâil b. Ahmed devrinden itibaren etraftaki Türkler’in müslüman olmasıyla bu surlar ihmal edilmiştir. Kalıntıları günümüzde step bölgesinde ve Buhara ile Kermîne arasındaki tarlalarda görülür.

İbn Havkal Buhara’daki evlerin yüksekliğinin iyi ayarlandığını, binaların kale ile toplu halde yapılarak tahkim edildiğini, Buhara’nın bütün tarlalarında su çıktığını ve bundan dolayı çınar, ceviz gibi ağaçların yetişmediğini, burada yetişen meyvelerin Mâverâünnehir’in en iyi ve en tatlı meyveleri olduğunu anlatır (Ṣûretü’l-arż, s. 487-488). İnşaat malzemelerinin büyük çoğunluğunun ahşap olması Buhara’nın yangınlarda harap olması sonucunu doğurmuştur. Bunun için şehir defalarca yeniden inşa edilmiştir.

Sâmânîler zamanında Buhara halkı demir, bakır, kalay karışımı Soğdca ibarelerin yer aldığı Muhammediye dirhemiyle Gıtrîfiye, Müseyyebiye, İsmâiliye denilen dirhemleri kullanırlardı. Sâmânîler’den Ebû İbrâhim gümüş dirhemler de bastırmıştı. İbn Havkal, Mâverâünnehir halkının

günlük alış verişlerini fülüs denen bakır dirhemlerle yaptığını söyler (Ṣûretü'l-arż, s. 490).

Karahanlılar'dan Hârun Buğra Han 382'de (992) Buhara'yı geçici olarak işgal etti. Karahanlı İlig Han Nasr b. Ali'nin 389'da (999) şehri istilâ ederek Sâmânî Devleti'ne son vermesi üzerine Buhara eski önemini kaybetti. Daha sonra bir buçuk asır boyunca şehre hâkim olan Karahanlı hükümdarlarının ancak birkaçı Buhara'da oturdu. Bunlar bazı yeni binalar inşa ettirdiler. Buğra Han İbrâhim b. Nasr 436'da (1044-45) Fâtımîler lehine başlatılan Şiî propagandasına tepki gösterdi ve Buhara'daki İsmâilîler'in öldürülmesini emretti. V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısında Şemsülmülk Nasr b. İbrâhim Han yeni bir cuma camii, şehrin güneyinde de Şemsâbâd denilen bir saray yaptırdı ve bir av sahası meydana getirdi. Karahanlı hükümdarlarıyla ihtiraslı ulemâ arasındaki düşmanlıktan kaynaklanan olaylar 461'de (1069) Şemsülmülk Nasr b. İbrâhim'in İmam Ebû İbrâhim İsmâil es-Saffâr'ı öldürtmesiyle daha da şiddetlendi. Arslan Han devrinde (1102-1130) Buhara en sakin ve huzurlu dönemlerinden birini yaşadı. Bu hükümdar kale ve surları yeniden yaptırdı. Cuma camiini ve iki yeni saray inşa ettirdi. Buhara'daki daha birçok bina bu hükümdara izâfe edilir (Nerşahî, s. 23, 28). Kılıç Tamğaç Han Mesud da 560 (1165) yılında şehrin surlarını tamir ettirdi.

Buhara bu gerileme devrinde dahi büyük bir kültür merkezi olarak kaldı. Sâmânîler'den önce şehirden başta İmam Muhammed b. İsmâil el-Buhârî olmak üzere pek çok âlim çıkmıştı. Sâmânîler devrinde burada önemli bir saray kütüphanesi vardı. Bu kütüphaneden istifade eden önemli kişilerden biri İbn Sînâ'dır. VI. (XII.) yüzyılda Burhan ailesi (Âl-i Burhân) diye de bilinen aile bir ara Buhara'da müstakil dinî idare kurdu ve Moğol istilâsına kadar varlıklarını sürdürdü. 5 Safer 536 (9 Eylül 1141) tarihinde meydana gelen Katvan Savaşı'ndan sonra şehir putperest Karahıtaylar'ın idaresine geçti. Bununla beraber Buhara'da Sadr unvanlı hükümdarların şehir üzerindeki nüfuzu devam etti. Sadrüşşehîd Hüsâmeddin Ömer b. Abdülazîz şehrin işgali sırasında şehid düşmüştü. Onun yerine kardeşi Ahmed b. Abdülazîz Karahıtaylar'ın tayin ettiği valiye müşavir oldu. Burhan ailesi şehirden onlar adına haraç topladı. Hârizmşah Alâeddin Tekiş b. İlarslan 1182'de Buhara'ya bir sefer düzenledi. Burhan ailesi 604 (1207) yılında Şiîler'in başlattığı bir halk ayaklanması sırasında Karahıtaylar'a sığındı.

Şehri kısa bir müddet esnaftan Sincar Melik adlı biri idare etti. Aynı yıl şehir Hârizmşah Muhammed b. Tekiş'in idaresi altına girdi. Onun tarafından kale tamir ettirildi ve yeni binalar yapıldı. Hârizmşahlar'ın otoritesi bir müddet daha devam etti ve Alâeddin Muhammed 614'te (1217-18) Buhara'da Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh adına okunmakta olan hutbeye son verdi.

Cengiz Han'ın Mâverâünnehir'de ilk aldığı şehirlerden biri Buhara oldu. Şehir 4 Zilhicce 616 (10 Şubat 1220) tarihinde Moğol orduları tarafından işgal edilip yağmalandı. Kalesi ise on iki gün dayandıktan sonra teslim oldu. Bu arada çıkan bir yangında Cuma Mescidi ile tuğladan yapılmış bazı binaları dışında şehrin tamamı yandı. Bununla beraber şehir çabucak kalkındı. Ögedey devrinde büyük ve kalabalık bir ilim ve kültür merkezi haline geldi. 636 (1238) yılında şehirde Moğollar aleyhine bir halk ayaklanması olduysa da Hocend'de oturan Vali Mahmud Yalavaç tarafından şehir tahribata uğramadan bastırıldı ve 20.000 kişi öldürüldü. Moğollar çok daha büyük bir katliama girişeceklerdi, fakat Mahmud Yalavaç buna engel oldu. Atâ Melik Cüveynî'nin anlattığına göre otuz yıl önceki ayaklanma gibi bu ayaklanma da fakir tabakalar ve köylüler tarafından gerçekleştirilmişti. 662'de (1263) Kubilay ile Arık Böke arasında meydana gelen savaşta da Buharalı 5000 kişi katledilip malları yağmalandı. Aileleri de öldürüldü veya esir alındı.

Moğol hâkimiyetinin ilk yıllarında Buhara'nın nasıl idare edildiği bilinmemektedir. Cüveynî Moğol valilerinden Kürküz'ün hayatından bahsederken Sayın Melikşah'ı Buhara emîri olarak zikreder. Vassâf, Ögedey devrinden itibaren Buka-Buşa ile beraber Buhara valisi olarak Çonksan-Tayfu'nun adını verir. Çinli

olması gereken Çonksan devrinde Buhara'da Çince ibare taşıyan bakır paralar basılmıştır. Bu devirde Buhara mollaları ve seyyidleri diğer dinlerin din adamları gibi vergi vermekten muaf tutulmuşlardır. Bu devirde bir hıristiyan olan Mengü (Möngke) ile Kubilay'ın anneleri Sorkokteni Bige Hatun Buhara'daki Haniye Medresesi'ni yaptırmıştır. Mahmud Yalavaç'ın oğlu Mesud Bey ise Rîgistan'da Mesud Bey Medresesi'ni inşa ettirmiştir. Her ikisi de büyük medreselerdi.

7 Receb 671 (28 Ocak 1273) tarihinde Buhara İlhanlılar'dan Abaka Han'ın kumandanlarından Nîkpey-Bahadır tarafından işgal edilip yedi gün yağmalandı. Şehir ve halkı ateş ve kılıçla hemen tamamen imha edildi. Kurtulanların ellerinde kalan malları ise üç yıl sonra Çağatay reislerinden Çuba ile Kayhan tarafından müsadere edildi. Vassâf'ın kaydına göre bundan sonra yedi yıl Buhara'da insan yaşamamış, ancak 1283'te Kaydu'nun emriyle Mesud Bey şehri yeniden kurmak ve kaçan halkını geri getirmek için tedbirler almıştır. Mesudiye Medresesi de yeniden inşa edilmiş, Mesud Bey Şevval 688 (EkimKasım 1289) tarihinde ölünce bu medresede gömülmüştür. Fakat bu sükûnet fazla devam etmemiş, Receb 716'da (Ekim 1316) Buhara yeniden İlhanlılar ve Çağatay şehzadesi Yasâvûr tarafından yağmalanıp tahrip edilmiş, bu bölgedeki şehirlerin halkının çoğu Ceyhun'un güneyindeki bölgeye yerleştirilmiştir (d'Ohson, IV, 567 vd.). 733'te (1333) şehri ziyaret eden İbn Battûta cami, medrese ve pazarların harabe halinde olduğunu söyler. Moğol istilâsı sırasında Buhara Orta Asya'nın en önemli sûfî merkezi idi. Mutasavvıf-şair Seyfeddin el-Bâharzî (ö. 659/1261) ve ahfadı Buhara'da yaşamış ve irşad faaliyetlerinde bulunmuşlardır.

Çağatay hânedanı ve Timurlular devrinde (1370-1500) Buhara bölgenin siyasî hayatında önemli rol oynamamıştır. Bu devirde Buhara'da meydana gelen en önemli olay, Bahâeddin Nakşibend (ö. 791/1389) tarafından kurulan Nakşibendiyye tarikatının ortaya çıkmasıdır. Bahâeddin Nakşibend hayatını Buhara ve civarında geçirdi. Doğum yeri Kasrıârifân'daki Bahâeddin Türbesi ziyaretgâh oldu. Onun müridleri arasında bulunan Hâce Muhammed Pârsâ adıyla meşhur Muhammed b. Muhammed Hâfız-ı Buhârî (ö. 822/1419) Buhara'da çok etkili idi. Muhtemelen onun önderliğinde Nakşibendiyye Orta Asya'nın siyasî hayatında önemli rol oynadı. Uluğ Bey de Buhara şehrinin merkezinde bir medrese inşa ettirmiştir.

Şeybânî Han IX. (XV.) yüzyıl sonlarında Deşt-i Kıpçak'taki düşmanlarından kurtulup Buhara'daki Timurlu valisine sığındı ve iki yıl burada kalarak Nakşibendî şeyhlerinden Cemâleddin ile Mansûr'dan İslâmî konularda bilgi edindi. Böylece Özbekler'le Nakşibendîler arasında dostluk kuruldu. 905 (1500) yılı yaz mevsiminde Buhara Şeybânî Han kumandasındaki Özbekler tarafından ele geçirildi. Şeybânî Han Bâbür karşısında mağlûp olup öldürülünce Buhara Özbek hâkimiyetinden çıktı

(1510). Ancak iki yıl sonra Şeybânî Han'ın yeğeni Ubeydullah Han tarafından geri alındı. Özbekler'de de devlet pek çok Türk devletinde olduğu gibi hâkim ailenin ortak mülkü kabul ediliyordu ve küçük prensliklere ayrılmıştı. Hânedanın en yaşlısı olan han Semerkant'ta oturuyordu. Sadece 1512-1539 yıllarında hüküm süren Ubeydullah Han ile 1557-1598 yılları arasında hüküm süren ve 1583'te büyük han olan Abdullah Han Buhara'yı devlet merkezi edindiler. Bu iki hükümdar sayesinde Buhara yeniden siyasî ve kültürel bir merkez haline geldi. Buhara en geniş topraklara ve en büyük askerî güce bu dönemde sahip oldu. Çok güzel binalar yapılmış, ekonomik alanda büyük gelişmeler olmuştur. Abdullah Han'ın ölümünden bir yıl sonra (1599) Buhara Hanlığı Canoğulları hânedanının eline geçti. XI. (XVII.) yüzyılın ortalarında hanlık politik ve ekonomik sahada bir çöküş dönemine girdi. Özellikle Subhan Kulu Han (1682-1702) zamanından itibaren merkezî otorite zayıfladı. Ebü'l-Gazî (1644-1664) ile tarih sahnesine çıkan Hîve Hanlığı Canoğulları'nın karşılaştığı zorluklardan istifade ederek Mâverâünnehir'e süratli akınlarda bulundu. Enûşe Han 1681'de Buhara'yı zaptedip yağmaladı ve adına hutbe okuttu. Ubeydullah Han (1702-1711) merkezî otoriteyi güçlendirmeye çalıştıysa da takip ettiği para politikasıyla Buhara halkının isyanına sebep oldu (1708). Ubeydullah Han'ın ölümünden sonra yerine geçen Ebü'l-Feyz Han zamanında otorite Atalıklar'ın eline geçti. Atalık Muhammed Hakîm Özbek kabilelerinden Mangıt'ın reisiydi.

X. (XVI.) yüzyıldan itibaren Buhara'nın da sahibi olan Özbekler Rusya ile ilişkilerini artırdılar. 1153 (1740) yılında Safevî Hükümdarı Nâdir Şah Buhara'yı zaptetti. Ebü'l-Feyz Han ile Nâdir Şah'ın ölümünden (1747) sonra şehir istiklâline kavuştu. Canoğulları'nın Buhara'daki kukla hükümdarı yerine Mangıt kabilesinden Atalık Muhammed Rahîm han ilân edildi. Onun yerine geçen Dâniyar Bey sadece atalık unvanıyla yetindi. Bunun oğlu Murad Mâsum Şah 1199'da (1785) han unvanı yerine emîr lakabını aldı. Bu dönemde bir grup İranlı Şiî ile Özbekler ve Hârizm'den göç eden Türkmenler de buraya yerleştirildi. Buhara tekrar Orta Asya'nın en büyük el sanatları merkezi oldu. İç ve dış ticaret gelişti.

Murad Mâsum Şah'ın yerine geçen Haydar (1800-1826) çok dindar bir kişiydi. İslâmî müesseseleri himaye etti. Buhara'ya "tarhan" statüsü verdi ve halkını vergiden muaf tuttu. Buhara hükümdarları içinde kendi adına

para bastıran son kişi o oldu. Bunun yerine geçen Nasrullah (1826-1860) eşrafa karşı mevkiini kuvvetlendirdi ve idaredeki yetkilerini genişletti. Yerli ve Avrupalı kaynaklar bu hükümdarı kana susamış bir zorba olarak tasvir ederler. Bunun zamanında devamlı bir ordu meydana getirilmiş, Hokand Hanlığı'nın merkezi 1258 (1842) yılında ele geçirilmiştir.

Nasrullah'ın yerine geçen Muzafferüddin (1860-1885) tahta çıktığı sırada Ruslar Mâverâünnehir'e sağlam bir şekilde yerleşmişlerdi. Muzafferüddin Ruslar'a defalarca yenildikten sonra onlar tarafından işgal edilmiş olan Seyhun (Sirderya) vadisinde hak aramaktan vazgeçti. Ruslar Buhara'ya bağlı bazı yerleri 1868 yılında istilâ ettiler. Fakat Buhara Hanlığı 1873 yılında batı istikametinde Hîve hanları aleyhine genişledi. Abdülahad devrinde (1885-1910) Ruslar'la İngilizler arasında yapılan bir antlaşmada Penç ırmağının Buhara Hanlığı ile Afganistan'ı ayıran sınır olması kabul edildi. Aynı hükümdar zamanında Buhara ile Ruslar arasındaki ilişkiler düzenlendi. 1887'de emirliğin topraklarında bir demiryolu inşa edildi. Fakat Buhara'nın istasyonu şehirden 16 km. uzaklıkta, bugünkü Kagan denilen yerdeydi. Ruslar demiryolu ve Ceyhun nehri kıyılarına çok süratli bir şekilde iskân edildiler. 1914'te Buhara Hanlığı topraklarında en az 50.000 Rus yerleştirilmiştir. 1910 yılında Abdülahad'ın oğlu Mîr Âlim Buhara emîri oldu. Tahsilini Leningrad'da yapmış olan Mîr Âlim 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra Afganistan'a kaçtı ve orada öldü. F. I. Kolesov tarafından sevkedilen Sovyet askerleri Mart 1918'de Buhara'yı işgale teşebbüs ettiler, fakat şehri bir buçuk gün yağmaladıktan sonra geri çekilmek zorunda kaldılar. 1920 yılı Ağustos sonunda son emîr Âlim Han Kızılordu'nun şehri işgali sonunda tahtından uzaklaştırıldı ve 6 Ekim 1920'de Buhara Hanlığı ilga edildi. Komünist İhtilâli'nden sonra Buhara, başşehri Taşkent olan Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin bir şehri oldu. Fergana ile rekabet eden büyük bir pamuk üretimi ve dokuma sanayii merkezi haline geldi. Komünist rejim devrinde Sovyetler Birliği'nde müslüman din adamı yetiştiren iki medreseden biri Buhara'da yaşamaya devam etti (Diğeri Taşkent'tedir). Sovyet idaresine karşı başlatılan silâhlı mukavemet 1926 yılına kadar sürdü. 1923 sonunda Buhara hükümeti tamamen Rus kontrolü altına alındı. Ekim 1924'te hükümet lağvedilip Buhara topraklarının büyük bir kısmı yeni teşkil edilen Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne dahil edildi. Buhara'nın başşehir olmaktan çıkması şehir üzerinde olumsuz bir etki bıraktı. İç savaşlar sırasında halk

şehri terketti. 1926'da nüfus 41.839'a düştü. Halkın büyük bir kısmı Afganistan'a, geri kalanı da kırsal alanlara ve Özbekistan şehirlerine kaçtı. 1930 ve 1940'lı yıllarda da baskılar yüzünden bir göç olayı daha yaşandı. Ancak şehrin nüfusu II. Dünya Savaşı'ndan sonra hızlı bir artış göstermiş, 1939 yılında 50.000 iken 1969'da 69.000'e, 1970'te 112.000'e yükselmiş, günümüzde ise 200.000'i aşmıştır. Buhara Orta Asya'nın ilim ve kültür merkezi özelliğini de Taşkent ve Semerkant'a bıraktı. Buhara'nın nüfusu Özbekler, Türkmenler, Kırgızlar, Kazaklar, Tatarlar, Uygurlar, Tacikler, Ruslar, Kafkasyalılar, Ukraynalılar ve yahudilerden oluşmaktadır.

Buhara tarihi hakkında yazılan eserlerin en eskisi Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Süleyman el-Buhârî'nin (ö. 312/924), Târîẖ-i Buẖârâ'sıdır. Daha sonra Nerşahî de bir Buhara tarihi yazmıştır (Barthold, Türkistan, s. 15-16).

1930 yılından beri Buhara'da yapılan arkeolojik ve topografik araştırmalar büyük gelişme gösterdi. Bugün Buhara'da mevcut başlıca eserler şunlardır: IV. (X.) yüzyıldan kalma İsmâil b. Ahmed es-Sâmânî'nin türbesi, Magaki Attâr Camii, Seyfeddin Bâharzî Türbesi, 513'te (1119) yapılan Namazgâh Camii, XIV. yüzyıl sonundan kalma Çeşme-i Eyyûb'un yerindeki türbe, Uluğ Bey Medresesi, VI. (XII.) yüzyıldan kalma 45,30 m. yüksekliğinde bir minareye sahip XVI. yüzyılda inşa edilen Kalan Mescidi, 1535 yılı civarında yapılan Mîr Arab Medresesi, birçok defa tamir edilen Hâce Zeyneddin Mescidi.

Bunlardan başka şehrin içinde ve dışında harabe halinde pek çok âbide vardır. Son yıllarda artan turizm faaliyeti dolayısıyla bunlardan bazıları tamir edilmiş, diğerleri de tamir edilmeyi beklemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Târîẖ, II, 236-237; Taberî, Târîẖ (de Goeje), II, 169, 268, 1514, 1529, 1693, 1888, 1937, 1992; İstahrî, el-Mesâlik (de Goeje), s. 307; Nerşahî, Târîẖ-i Buẖârâ (nşr. Ch. Schefer: Description topographique et

historique de Baukhara par Muhammed Nerchakhy suivie de textes relatifs à la Transoxiane), Paris 1892, s. 1-97; Câhiz, Hilafet Ordusunun Menkibeleri ve Türklerin Faziletleri (trc. Ramazan Şeşen), Ankara 1967, s. 28; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 280-282, 324; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, s. 482-485, 487-489, 490; Seâlibî, Yetîmetü’d-dehr, IV, 115-181; Hilâl es-Sâbî, et-Târîḫ (nşr. Amedroz), Leiden-Beyrut 1904, s. 402; Sem‘ânî, el-Ensâb, II, 100-101; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 353-356; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşây (Öztürk), bk. İndeks; d’Ohson, Histoire des Mongols, La Haey 1834, IV, 567 vd.; Browne, LHP, I, 365-366; R. N. Frye, The History of Bukhara, Cambridge 1954; a.mlf., Bukhara the Medieval Achievement, Norman 1965; a.mlf., “Bukhara”, EIr., IV, 511-513; E. Knobloch, Turkestan: Tasckent, Buchara, Samarkand, München 1978; A. Vambery, History of Bokhara, Nendeln-Liechtenstein 1979; Barthold, Türkistan, s. 15-16, 105-127, 202-204, 276-290, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Uluğ Bey ve Zamanı (trc. İsmail Aka), Ankara 1990, bk. İndeks; a.mlf., “Buhara”, İA, II, 761-768; a.mlf. – [R. N. Frye], “Bukhārā”, EI^{2} (Fr.), I, 1333-1336; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 30, 35, 38, 45, 49, 50, 57, 80-82, 9597, 102, 173-176, 182, 185, 187, 207-208, 238, 241, 250, 253, 260-264, 276; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 220-226, 244, 249, 255-256; Tahâ Nidâ, “Buhârâ”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, XIX, İskenderiye 1965, s. 37-101; Robin-Michelle Poulton, “A Recent Visit to Bukhara and Samarkand, A. View of Uzbek Society”, As.Af., LXIII/3 (1976), s. 299-311; Paul D. Buell, “Sino-Khitan Administration in Mongol Bukhara”, JAH, XIII/2 (1979), s. 121-151; R. D. Mc. Chesney, “Economic and Social Aspects of the Public Architecture of Bukhara in the 1560’s and 1570’s”, Islamic Art, II, Newyork 1987, s. 217-242; C. Edmund Bosworth, “Bukhara”, EIr., IV, 513-515; Yuri Bregel, “Bukhara”, a.e., IV, 515-524; G. A. Pugachenkova – E. V. Rtveladze, “Bukhara”, a.e., IV, 525-527.

Ramazan Şeşen

BUHARA HANLIĞI

XVI-XX. yüzyıllar arasında Buhara’da hüküm süren dört hânedan döneminin ortak adı.

(bk. BUHARA; CANOĞULLARI; MANGITLAR; ŞEYBÂNÎLER).

BUHÂRÎ, Abdülazîz b. Ahmed

(bk. ABDÜLAZÎZ el-BUHÂRÎ).

BUHÂRÎ, Ali Şah b. Muhammed

علي شاه بن محمد البخاري

Alî Şâh b. Muhammed b. Kāsım el-Buhârî

XIII. yüzyıl astrologlarından.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Daha çok Alâeddin veya Alâ el-Müneccim olarak tanınır. Eşcâr u Esmâr adlı eserinde verilen bilgilerden anlaşıldığına göre babası Muhammed Semerkant dolaylarında ticaretle uğraşmaktaydı. Ali Şah otuz altı yaşında iken 659 (1261) yılında Buhara'ya döndüğünü söylediğine göre 623 (1226) yılında doğduğu anlaşılmaktadır. İlhanlı hanlarından Abaka Han'ın Buhara'yı istilâ ve tahribinden sonra (671/1273) on yıldan fazla yaşadığı bu şehri terketmek zorunda kalan Ali Şah Bağdat'a gitti ve orada on beş yıl kaldı. Ali Şah yazdığı bir kaside ile Abaka'nın Buhara'da yaptığı tahribatı, zulüm ve işkenceyi dile getirdi. Çok zamandır hacca gitmek arzusuyla tutuştuğu halde buna imkân bulamamış ve nihayet 690 (1291) yılına doğru muhtemelen hacca gitmek üzere Bağdat'tan ayrılmıştı. Ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber adı geçen eserini 700 (1301) yılında yazmış olması, o tarihte hayatta olduğunu ve yetmiş beş yaşlarında bulunduğunu göstermektedir.

Eserleri. Ali Şah'ın astrolojiden başka şiir ve mûsikiyle de ilgilendiği ve bir divan meydana getirdiği anlaşılmaktadır. Bugüne intikal etmiş üç Farsça eseri şunlardır: 1. Eşcâr u Eṡmâr. Abaka Han'ın Buhara'yı istilâ edişinden on beş yıl sonra kaleme alınan ve beş bölümden oluşan bu eser astrolojiye dair olup vezir Şemseddin Muhammed b. Seyfeddin Ahmed Şah b. Bedreddin Mübârek Şah'a ithaf edilmiştir (yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1964; Ayasofya, nr. 2688, 2795; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 2264; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2776, 2777). Bu eser Ṡemer-i Şecere-i Nücûm adıyla basılmıştır (Leknev 1903). 2. Aḥkâmü'l-aʿvâm. Astrolojiyle ilgili olan bu eser muhtemelen 690 (1291) yılından biraz sonra yazılmıştır (yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1966; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2767). 3. el-ʿUmdetü'l-İlḫâniyye. Zîc-i Şâhî

adıyla da bilinen bu eser, Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından hazırlanan Zîc-i İlhânî'nin bir özeti mahiyetindedir (eserleri ve bunların diğer yazma nüshaları hakkında geniş bilgi için bk. Storey, II/1, s. 61-62).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 68; II, 969; Suter, Die Mathematiker, s. 161; Storey, Persian Literature, II/ 1, s. 1, 59, 61-62; D. Pingree, "ʿ Alīsāh al-Boḳārī", EIr., I, 887.

Sargon Erdem

BUHÂRÎ, Burhâneddin

(bk. BURHÂNEDDİN el-BUHÂRÎ).

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil

محمد بن إسماعيل

البخاري

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu‘fî el-Buhârî (ö. 256/870)

Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en güvenilir kitap kabul edilen el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîh adlı eseriyle tanınmış büyük muhaddis.

13 Şevval 194 (20 Temmuz 810) Cuma günü Buhara'da doğdu. Dedesinin dedesi olan Berdizbeh Mecûsî idi. Onun oğlu Mugıre, Buhara Valisi Cu‘feli Yemân vasıtasıyla müslüman oldu. Buhârî bundan dolayı Cu‘fî nisbesiyle de anılmıştır. Dedesi İbrâhim hakkında fazla bilgi bulunmamakla beraber babası İsmâil'in Mâlik b. Enes ve Abdullah b. Mübârek gibi âlimlerden hadis öğrenen bir kişi olduğu bilinmekte ve Buhârî henüz çocukken vefat ettiği, hadise dair bazı kitaplarının oğluna intikal ettiği anlaşılmaktadır. Annesinin ise duası makbul dindar bir kadın olduğu zikredilmektedir.

Buhârî on yaşına doğru Muhammed b. Selâm el-Bîkendî, Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî gibi Buharalı muhaddislerden hadis öğrenmeye başladı. On bir yaşlarında iken hocası Dâhilî'nin rivayet sırasında yaptığı bazı hataları tashih etmesiyle dikkatleri çekti. On altı yaşına geldiği zaman İbnü'l-Mübârek ve Vekî‘ b. Cerrâh'ın kitaplarını tamamen ezberlemişti. Bu sırada annesi ve kardeşi Ahmed ile birlikte hacca gitti. Hac sonrası onlar memleketlerine döndükleri halde Buhârî Mekke'de kaldı ve Hallâd b. Yahyâ, Humeydî gibi âlimlerden hadis tahsil etti. Daha sonra bu maksatla ilim merkezlerini dolaşmaya başladı. Bu merkezler alfabetik olarak şöyle sıralanabilir: Bağdat'a sekiz defadan fazla gitti ve her seferinde Ahmed b. Hanbel ile görüşüp ondan faydalandı. Basra'ya dört veya beş defa gitti; orada Ebû Âsım en-Nebîl, Ensârî diye tanınan Basra kadısı Muhammed b. Abdullah ve Haccâc b. Minhâl gibi muhaddislerden istifade etti. Mekkî b. İbrâhim, Kuteybe b. Saîd vb. âlimlerden hadis dinlemek için Belh'e birkaç

defa gitti ve Belhliler'in isteği üzerine onlara kendilerinden ilim tahsil ettiği 1000 hocadan birer hadis yazdırdı. Dımaşk'ta Ebû Müshir'den hadis öğrendi. Hicaz'da altı yıl kaldı. Humus'a gitti. Kûfe'ye birçok defa seyahat ederek Âdem b. Ebû İyâs, Ubeydullah b. Mûsâ, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn gibi muhaddislerden hadis dinledi. Medine'de İsmâil b. Ebû Üveys, Merv'de Abdân b. Osman, iki defa gittiği Mısır'da Saîd b. Ebû Meryem, Abdullah b. Yûsuf ve Asbağ b. Ferec gibi hocalardan hadis tahsil etti. İlk defa 209'da (824), son olarak da 250'de (864) gittiği ve beş yıl süreyle hadis okuttuğu Nîşâbur'da Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî gibi hadis hâfızlarından faydalandı. Buhârî kendilerinden hadis yazdığı muhaddislerin sayısının 1080 olduğunu söyler (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, XII, 395). Tek nüshası İrlanda'da bulunan (Chester Beatty, nr. 5165/1, 11 varak) İbn Mende'ye (ö. 395/1005) ait Tesmiyetü'l-meşâyih ellezîne yervî ʿanhüm el-İmâm Ebû ʿAbdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buʿḫ̮ârî adlı eserde, Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'te rivayette bulunduğu hocalarından 309 muhaddisin adı, yaşadıkları şehirler ve ölüm tarihleri verilmektedir (A. J. Arberry bu risâleyi tanıttıktan sonra söz konusu muhaddislere ait listeyi İngilizce olarak yayımlamıştır [bk. bibl.]). Ancak el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'teki rivayetlerin Buhârî'nin derlediği yüz binlerce hadisin pek az bir bölümünü teşkil ettiğini de gözden uzak tutmamalıdır. Meşhur talebesi Firebrî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i Buhârî'den 90.000 talebenin dinlediğini söylemektedir. En tanınmış diğer talebeleri ise İmam Müslim, Tirmizî, Ebû Hâtim, Ebû Zür'a er-Râzî, Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Sâlih Cezere, İbn Huzeyme gibi muhaddislerdir.

Buhârî'nin uzun seyahatleri sonunda derlediği hadislerle geniş bir kütüphane meydana getirdiği ve seyahatleri esnasında kitaplarını imkân nisbetinde yanında taşıdığı anlaşılmaktadır. Câriyesinin, odasında adım atacak yer bulunmadığından şikâyet etmesi, bir gece uyumayıp o güne kadar yazdığı hadisleri hesapladığını ve senedleri muttasıl 200.000 hadis kaydetmiş olduğunu söylemesi de bunu göstermektedir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, XII, 411, 412, 452). Yazdığı hadislerin kitaplarda kalmayıp onları hâfızasına nakşettiğini gösteren en iyi örneklerden

biri Bağdat'ta verdiği imtihandır. İbn Adî'nin rivayetine göre, Buhârî'nin Bağdat'a geldiğini duyan muhaddisler 100 hadisin sened ve metinlerini birbirine karıştırarak bunları on kişiye verdiler ve onlara Buhârî toplantı

yerine gelince bu hadisleri sırayla sormalarını söylediler. Bu on kişi tesbit edilen hadisleri çeşitli İslâm ülkelerinden gelmiş olan muhaddislerin huzurunda okuyarak bunların mahiyeti hakkında bilgi istediler. Buhârî onlara bu hadislerin hiçbirini okunduğu şekliyle bilmediğini belirttikten sonra, ilk soruyu yönelten kimseden başlayarak, sordukları hadislerin sened ve metinlerinin doğrusunu her birine ayrı ayrı söyledi. Buhârî hakkında tereddüdü olanlar onun nasıl bir hâfıza gücüne ve ne kadar geniş bir hadis kültürüne sahip olduğunu gördüler.

Buhârî ve Mihne Olayı. Kur’ân-ı Kerîm’in mahlûk oluşuyla ilgili olarak Mu‘tezile tarafından ileri sürülen görüş (bk. HALKU’l-KUR’ÂN), devletin de destek vermesiyle İslâm âlemini zor durumda bırakmıştır. Ahmed b. Hanbel, muhafazakâr âlimler için bir imtihan vesilesi (fitne) olan bu olay karşısında büyük bir azim ve sebatla direnmiş, sonunda devletin desteğini çekmesi üzerine Mu‘tezile davayı kaybetmiştir. Buna rağmen konu büsbütün kapanmamış, İslâm âleminde sürüp giden bu tartışmalardan Buhârî de zarar görmüştür. İmam Müslim’in belirttiğine göre Buhârî Nîşâbur’a gittiğinde halk kendisine çok itibar etmiş, onu iki üç günlük mesafede karşılamıştır. Nîşâbur’un tanınmış muhaddisi Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî halka Buhârî’yi karşılamasını tavsiye etmiş, ileri gelen âlimlerle birlikte kendisi de bizzat karşılamaya gitmiş ve talebelerine ona hiçbir kelâm meselesini sormamalarını tenbih etmiştir. Buna gerekçe olarak da Buhârî kendi görüşlerinin aksine bir fikir beyan edecek olursa aralarında ihtilâf çıkacağını, o takdirde Horasan’daki bütün Hâricî, Râfizî, Cehmî ve Mürciî grupların kendilerine düşman olacağını söylemiştir. Yine Müslim’in belirttiğine göre Buhârî’nin kaldığı ev ziyaretçilerle dolup taşmış, şehre gelişinin ikinci veya üçüncü günü bu ziyaretçilerden biri ona Kur’an’ın mahlûk olup olmadığını sormuş, onun da, “Fiillerimiz mahlûktur; bir sözü ifade edişimiz de (Kur’an metnini okuyuşumuz) fiillerimizdendir” demesi üzerine orada bulunanlar arasında büyük bir ihtilâf çıkmıştır. Buhârî’nin Kur’an okumayı mahlûk saydığını iddia edenlerle bu iddiaya katılmayanlar kavgaya tutuşmuş, bunun üzerine ziyaretçiler ev halkı tarafından dışarı çıkarılmıştır. Bu konuda kendisine anlatılanları nakleden İbn Adî’ye göre ise Buhârî’yi kıskanan bir muhaddis onun Kur’an mahlûktur görüşünü benimsediğini iddia ederek hadis talebelerini hocalarının kanaatini öğrenmeye teşvik etmiş, ancak Buhârî bu konuda fikrini soran kişiye cevap vermek istememiş, fakat onun üç defa ısrarla sormasından sonra, “Kur’an

Allah kelâmıdır, mahlûk değildir; ancak kulların fiilleri (Kur'an'ı okuyuşları) mahlûktur; bu konuda soru sormak ise bid'attır" diye cevap vermiş, bunun üzerine ortalık karışmıştır. Sübkî'nin kanaatine göre muhaddis Zühlî, Kur'an metnini telaffuz etmenin mahlûk olduğunu söyleyenlerin kendileriyle konuşulmaması gereken birer bid'atçı, bizzat metnin mahlûk olduğunu söyleyenlerin ise kâfir sayılacaklarını belirtirken Buhârî'ye muhalefet etmeyi düşünmemiştir. Eğer Zühlî Buhârî'ye muhalefet etmiş ve mahlûk olan dudaklardan çıkan sözün kadîm olduğunu ileri sürmüşse büyük bir günah işlemiştir. Zira gerek Zühlî ve Ahmed b. Hanbel, gerekse diğer büyük imamlar bu kabil münakaşalara dalmanın doğru olmayacağını ifade etmek istemişlerdir. Anlaşılan odur ki, bu konuda Halku efʿâli'l-ʿibâd adıyla bir de müstakil eser kaleme almış olan Buhârî bu ve benzeri itikadî konuları gerektiğinde konuşulacak meseleler olarak kabul etmektedir. Bu olaylardan sonra muhaddis Ahmed b. Seleme Buhârî'yi ziyaret ederek Zühlî'nin Nîşâbur'da belli bir yeri olduğunu, onun görüşlerine kimsenin karşı çıkamadığını söyledi ve bu durumda ne tavsiye edeceğini sordu. Buhârî de, "Ben işimi Allah'a havale ediyorum; şüphesiz Allah kullarının her halini görür" (el-Mü'min 40/44) meâlindeki âyeti okuyarak Nîşâbur'a bir menfaat elde etmek için gelmediğini, kendisini kıskanan Zühlî'nin dedikodularına son vermek için hemen ertesi gün şehri terkedeceğini bildirdi (Buhârî'nin halku'l-Kur'ân meselesiyle ilgili görüşleri için bu maddenin "Akaide Dair Görüşleri" bölümüne bakınız).

Buhârî Nîşâbur'dan sonra Merv'e gitti. Kendisini yolda karşılayan şehrin tanınmış muhaddis ve fakihi Ahmed b. Seyyâr görüşlerinin isabetli olduğunu, fakat halkın anlayamayacağı konulara girmemesi gerektiğini söyledi. Buhârî de kendisine iyi bildiği bir mesele sorulduğu zaman susmasının mümkün olmadığını ifade etti. Daha sonra Merv'den Buhara'ya geçti.

Buhârî kendisinden ilim tahsil etmek isteyen herkese bildiğini esirgemeden vermesine rağmen devlet adamlarından uzak durur, onların saraylarına gitmeyi ilmi küçük düşüren bir davranış olarak kabul eder ve bu uğurda her zorluğa katlanmayı göze alırdı. Horasan Valisi Hâlid b. Ahmed ez-Zühlî ona bir adamını göndererek el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ, et-Târîḫu'l-kebîr ve diğer eserlerini kendisinden dinlemeyi arzu ettiğini bildirince bu talebi reddetti. İlmi küçük düşüremeyeceğini, onu başkalarının ayağına götüremeyeceğini,

gerçekten arzu ediyorsa hadis okuttuğu mescide -veya evine-gelmesini, bunu da istemiyorsa hadis okutmasını yasaklayabileceğini söyledi. Hz. Peygamber'in, "Kendisine sorulan şeyi öğretmekten kaçınan kimsenin ağzına ateşten gem vurulacağını" ifade eden hadisi sebebiyle ilmi kimseden esirgemediğini de haber verdi. Buhara valisinin sadece kendi çocuklarına ders vermesi yolundaki isteğini de ilmi belli insanlara tahsis edemeyeceği gerekçesiyle reddetti. Bunun üzerine vali, yakın adamlarından bazılarının Buhârî'nin Ehl-i sünnet görüşüyle bağdaşmayan fikirlere sahip olduğunu iddia etmelerini sağladı. Sonra da bu iddiaya dayanarak onu kendi memleketinden sürdü. Buhârî oradan Semerkant'a gitmek üzere yola çıktı. Semerkant'a 3 mil mesafede bulunan Hartenk kasabasındaki akrabalarını ziyaret etti. Fakat orada hastalandı ve Semerkant'a gidemedi. 256 yılının ramazan bayramı gecesi vefat etti, ertesi gün (1 Eylül 870 Cuma) orada toprağa verildi. Ailesi hakkında bütün bilinenler, Ahmed adında bir oğlu olduğu, evinde birkaç câriyesi bulunduğundan ibarettir.

Şahsiyeti. Buhârî orta boylu olup zayıf ve ince bir yapıya sahipti. Birçok güzel huyu yanında az konuşması, başkalarının sahip olduğu imkânlara özenmemesi gibi özellikleri de vardı. Yiyip içmeye önem vermezdi. Onun cömertliğini, dünya malına değer vermediğini ve yardım severliğini gösteren davranışları pek çoktur. 25.000 dirhem alacaklı olduğu birine karşı gösterdiği müsamaha dikkat çekicidir. Uzun zamandan beri borcunu ödemeyen bu şahıstan bazı idareciler vasıtasıyla alacağını tahsil etmesini tavsiye edenlere, "Ben onlardan yardım istersem

onlar da benden işlerine geldiği gibi fetva vermemi isterler; dünya için dinimi satamam" demiştir. Fakat bazı dostları ona rağmen bu konuyu yöneticilere söylediler. Buhârî bunu haber alınca ilgililere mektup yazarak borçluya bir kötülük yapılmamasını istedi ve onunla her yıl kendisine 10 dirhem ödemek üzere anlaşma yaptı. Buhârî'nin dünya işleriyle ilgilenmediği, şahsî işlerini bir adamının yürüttüğü kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Buhârî'nin ahlâkî faziletleri, tenkit ettiği râviler hakkındaki son derece mutedil ve insaflı sözlerinde de görülür. Bir râvi için kullandığı en ağır cerh ifadeleri, o kimsenin güvenilemeyecek kadar zayıf (münkerü'l-hadîs) olduğunu, muhaddislerin onun hakkında fikir beyan etmediğini (seketû anh)

söylemekten ibarettir. Hadis uydurmakla tanınan kimseler hakkında bile yalancı (kezzâb) ifadesini pek nâdir kullanmıştır. Gıybetten sakınarak kimseyi çekiştirmediğini söylemesi ve, "Allah Teâlâ'nın beni gıybetten dolayı hesaba çekmeyeceğini umarım" demesi bu konudaki titizliğini göstermektedir. Bir gün hadis okuturken âmâ olan talebesi Ebû Ma'şer bir hadisten pek hoşlanmış olmalı ki başını, elini sallamaya başladı. Onun bu haline tebessüm eden Buhârî, daha sonra bu tebessümü ile Ebû Ma'şer'e haksızlık ettiğini düşünerek ondan helâllik istedi.

Buhârî'nin oğlu gibi sevip ilgilendiği kâtibi Muhammed b. Ebû Hâtim, onun ok atmayı çok sevdiğini, yanında bulunduğu uzun yıllar boyunca attığı oklardan sadece ikisinin hedefe isabet etmediğini ve bu hususta kimsenin onunla boy ölçüşemeyeceğini söylemektedir. Bazı kitaplarda yer alan ahlâkî beyitleri ise onun şiir zevkini yansıtmaktadır.

Buhârî'yi yakından tanıyan âlimlerin takdirkâr ifadeleri, onun ilmî şahsiyeti ve otoritesi hakkında fikir vermektedir. Hocası Nuaym b. Hammâd ile muhaddis Ya'kūb b. İbrâhim ed-Devrakı, "Buhârî bu ümmetin fakihidir" derlerdi. Basralı hocalarından Bündâr diye tanınan Muhammed b. Beşşâr Buhârî gibi bir âlim görmediğini ifade eder ve Buhârî Basra'ya gelince onunla iftihar ettiğini söylerdi. Hadis ve fıkıh ilimlerindeki derin bilgisiyle tanınan hocası İshak b. Râhûye muhaddislere, "Bu gençten hadis yazınız" diye tavsiyede bulunduktan sonra eğer Buhârî Hasan-ı Basrî zamanında gelmiş olsaydı hadis ve fıkhı çok iyi bildiği için herkesin ona başvurmak zorunda kalacağını söylerdi. Yine Basralı hocalarından ve "emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs" lakabını almış nâdir muhaddislerden biri olan Ali b. Medînî'ye, "Buhârî sadece senin yanında tevazu gösteriyor" dediler. İbnü'l-Medînî de, "Siz ona bakmayın, onun gözleri kendi gibi birini daha görmemiştir" karşılığını verdi. Diğer bir hocası olan Amr b. Ali el-Fellâs ise onun bilmediği hadise hadis denilemeyeceğini söylerdi. İmam Müslim Buhârî'ye hitaben, "Sana ancak seni çekemeyenler kızabilir. Dünyada senin bir benzerinin bulunmadığına şahadet ederim" diyerek ona duyduğu derin sevgiyi dile getirmiştir. İbn Huzeyme ise, "Şu gök kubbenin altında Resûlullah'ın hadislerini Buhârî'den daha iyi bilen ve daha iyi ezberlemiş olan birini görmedim" derdi. Hocalarından Muhammed b. Selâm el-Bîkendî ile Abdullah b. Yûsuf et-Tinnîsî hadis kitaplarını ona tashih ettirmişlerdi. Humeydî de hadise dair bir meselede muhaddislerden biriyle anlaşmazlığa

düşünce henüz on sekiz yaşında bulunan talebesi Buhârî'yi hakem tayin etmişti.

Hadisçiliği. Hicrî ilk üç asırda hadise hizmetleriyle tanınan önemli şahsiyetler arasında Buhârî'nin ön planda gelmesinin sebebi, sahih hadisleri ilk defa bir araya getirmesinin yanında hadis ilmindeki tartışmasız otoritesidir. Yüz binlerce rivayet arasından en sahih olanları seçmedeki metodunu Müslim'in aynı adlı çalışmasındaki farklı metoduyla mukayese ederek onu Buhârî'ye tercih etmek isteyenler fazla taraftar bulamamışlardır. Rivayetlerde her âlimin göremediği ince kusurları (ilel) farketme hususunda Müslim'den de ileride olduğu, senedleri meydana getiren şahısların hem aynı zamanda yaşama, hem de birbiriyle uzun müddet görüşme şartını uygulama hususunda hiçbir muhaddisin onunla boy ölçüşemediği kabul edilmiştir. Bunlardan başka hadislerden elde ettiği fıkhî görüşlerini bab başlıklarında göstermeye çalışması, bir hadisin ihtiva ettiği birkaç hükmü ilgili yerlerde zikretmek için onu tekrardan kaçınmaması gibi ilmî özellikleri sebebiyle el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ, diğer hadis kitaplarına tercih edilmiştir. Bütün muhaddisler gibi Buhârî de eserlerine aldığı hadisleri hangi prensiplere göre seçtiğini kaydetmemiştir. Onun bu prensipleri (şartlar) daha sonra eserleri incelenmek suretiyle tesbit edilmiştir. Bununla beraber Buhârî bazı râviler hakkında tenkitte bulunurken bir kısım prensiplerinden söz etmiştir. Meselâ İbn Ebû Leylâ'dan söz ederken, sadûk* olmakla beraber hadisin sağlamı ile çürüğünü birbirinden ayıramadığı için ondan ve onun gibilerden hadis rivayet etmediğini belirtmiştir (Tirmizî, "Salât", 152). Birinden hadis yazarken onun ismini, künyesini, nisbesini ve hadisi nasıl öğrendiğini mutlaka sorduğunu, aldığı cevaplar sonunda eğer o kişiyi yeterli bulursa ondan hadis rivayet ettiğini, aksi halde onun şeyhinden yazdığı asl*ı gördükten sonra hadislerini yazdığını ifade etmekte, fakat bazı hadis talebelerinin ne yazdıklarına ne de nasıl yazdıklarına dikkat etmediklerinden yakınmaktadır (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, XII, 406). Buhârî'nin rivayetteki titizliğine rağmen çoğu kendi hocası olan bazı zayıf râvilerden hadis almasının sebebini anlamak kolay değildir. Kendilerinden Müslim'in rivayette bulunmayıp sadece Buhârî'nin hadis aldığı muhaddislerin sayısı 435'tir. Bunlardan zayıf olmaları sebebiyle tenkit edilenler seksen kadardır. Şüphesiz Buhârî bu muhaddislerin her biriyle bizzat görüşmüş, rivayetlerini gözden geçirmiş ve onların hadislerini çok defa bir konuyu desteklemek üzere kullanmıştır (ayrıca bk. el-Câmiʿu'ṣ-

ṣaḥîḥ).

Buhârî’nin yakın talebeleri, kendisinin kitaplarını yazarken malzemeleri önce ayrıntılı olarak tesbit ettiğini, meydana getirdiği hacimli eseri üzerinde uzun süre titizlikle çalışarak son şeklini verdiğini söylemektedirler. İbn Hacer onun “Kitâbü’l-İʿtisâm”ı el-Edebü’l-müfred’de yaptığı gibi önce müstakil bir kitap olarak yazdığını, daha sonra onu ihtisar ettiğini düşünmektedir (Fethu’l-bârî, XIII, 246-247). Bizzat Buhârî’nin bütün kitaplarını üçer defa yazdığını söylemesi (İbn Hacer, Taglîku’t-taʿlîk, V, 418), onun eserlerini yazdıktan sonra talebelerine okuttuğunu, bu sırada bazı konuları ilâve edip bazılarını çıkardığını, daha sonra eserini ikinci ve üçüncü defa aynı şekilde okutup tashih ettiğini göstermektedir. Nitekim bazı kitaplarının farklı nüshalarında bunu görmek mümkündür. Henüz yirmi yaşına basmadan ve kendi ifadesiyle “Hz. Peygamber’in kabri başında mehtaplı gecelerde” yazdığı et-Târîḫu’l-kebîr onun ilk eserlerinden biridir. Çok erken bir devirde yazdığı bu kitabın bir rivayetini gören Ebû Zür‘a er-Râzî onda bazı hatalar tesbit etmiş, İbn Ebû Hâtim er-Râzî de bunun üzerine Beyânü ḫataʾi Muhammed b. İsmâʿîl el-Buḫârî

fî Târîḫih adlı eserini kaleme almıştı. Buhârî’nin talebelerinden Muhammed b. Süleyman b. Fâris ed-Dellâl’ın aynı esere ait nüshasını gören Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Zür‘a ile İbn Ebû Hâtim’in sözünü ettikleri hatalardan bazılarının bu nüshada yer almadığını tesbit etmiştir. Aynı şekilde Hatîb el-Bağdâdî’nin Muvazézıhu evhâmi’l-cemʿ ve’t-tefrîk, adlı eserinde işaret ettiği bazı hataların Buhârî’nin talebelerinden Muhammed b. Sehl b. Kürdî’nin rivayet ettiği nüshada bulunmadığı görülmektedir. Bu sonuncu nüshanın, et-Târîḫu’l-kebîr’in Buhârî tarafından üçüncü defa tashih edilmiş nüshalarından biri olduğu anlaşılmaktadır. Târîhu Bagdâd’da nakledildiğine göre (II, 7), 230’da (844-45) vefat eden İshak b. Râhûye’nin, talebesi Buhârî’nin et-Târîḫu’l-kebîr’ini eline alarak Emîr Abdullah b. Tâhir’e, “Sana bir hârika göstereyim mi?” dediği, eserin bu tarihten, 252’de (866) vefat eden ve Bündâr diye tanınan Muhammed b. Beşşâr’a varıncaya kadar (Buhârî, I, 49) birçok değişik râviyi ihtiva ettiği dikkate alınırsa Buhârî’nin hayatının ileri bir safhasına kadar eserini devamlı surette yenileyip ikmal ettiği anlaşılır.

Eserleri. 1. el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ*. Buhârî, halk arasında Ṣaḥîh-i Buḫârî diye

şöhret bulan bu eseri 600.000 kadar hadis arasından seçerek on altı yılda meydana getirdiğini, her bir hadisi (veya babı) yazmadan önce mutlaka boy abdesti alarak iki rek‘at namaz kıldığını söylemiştir. Eserini Buhara'da yazmaya başlamış, çalışmasına Mekke, Medine ve Basra'da devam etmiştir. Yeryüzünde hiçbir esere gösterilmeyen bir ihtimama mazhar olan ve İslâm dünyasında üzerine yüzlerce inceleme ve şerh kaleme alınmış bulunan el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ, İstanbul, Mısır, Hindistan ve Avrupa'da birçok defa basılmıştır. 2. et-Târîḫu'l-kebîr*. Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ten önce yazdığı bu kitap sahasının ilk eserlerinden biri olup burada ashaptan kendi şeyhlerine gelinceye kadar 13.000'e yakın râvinin güvenilirlik derecesini tesbit etmiştir. et-Târîḫu'l-kebîr Haydarâbâd'da Dârü'l-maârifi'l-Osmâniyye tarafından dört büyük cilt (sekiz cüz) halinde basılmıştır (1361-1364). Ayrıca Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye ve Müessesetü'l-kütübi's-sekāfiyye tarafından eserde geçen şahısların ve hadislerin fihristi hazırlatılarak Beyrut'ta iki cilt halinde yayımlanmıştır (1407/1987). 3. et-Târîḫu'l-evsaṭ. et-Târîḫu'l-kebîr'in bir muhtasarı olduğu anlaşılmakla beraber eserin tam olarak günümüze geldiği bilinmemektedir. Çok eksik bir nüshası Hindistan'da mevcuttur (Bankipûr 12/32, nr. 687, 56 varak). 4. et-Târîḫu'ṣ-ṣagīr. et-Târîḫu'l-kebîr'in bir hulâsası olup râvileri et-Târîḫu'l-kebîr'deki gibi alfabetik olarak değil vefat tarihlerine göre ele almakta ve onlar hakkında diğer eserlerinde rastlanmayan bilgiler vermektedir. Eser Muhammed el-Ca‘ferî tarafından Allahâbâd'da (1324, taşbaskı) ve Ahmedâbâd'da (1325), Mahmud İbrâhim Zâyed tarafından da Kahire'de (1396-1397/1976-1977) iki cilt halinde yayımlanmıştır. Bu çalışma, Yûsuf el-Mar‘aşlî tarafından içindeki hadislerin fihristi yapılarak Beyrut'ta yeniden basılmıştır (1986). 5. Kitâbü'd-Duʿafâʾi's-sagīr. İbrâhim ismiyle başlamakta ve 418 râviyi ihtiva etmektedir. Buhârî'nin daha önce zikredilen kitaplarına nisbetle oldukça küçük hacimli olup alfabetiktir. Eser Agra'da (1323), Allahâbâd'da (1325), Bûrân ed-Danâvî'nin tahkikiyle Beyrut'ta (1404/ 1984), Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân tarafından el-Mecmûʾ fî'd-duʿafâʾ ve'l-metrûkîn adıyla ve Nesâî ile Dârekutnî'nin ed-Duʿafâʾ ve'l-metrûkîn adlı eserleriyle birlikte Beyrut'ta (1405/1985) ve Mahmûd İbrâhim Zâyed'in tahkikiyle Nesâî'nin Kitâbü'd-Duʿafâʾ ve'l-metrûkîn'i ile birlikte yine Beyrut'ta (1406/ 1986) yayımlanmıştır. 6. Kitâbü'l-Künâ. et-Târîḫu'l-kebîr'i tamamlayıcı mahiyette olan bu eser, isimlerinden çok künyeleriyle tanınan 1000 kadar râvi hakkında kısa bilgiler vermektedir. Kitabın sonunda Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî'nin eseri

tanıtan bir yazısı bulunmaktadır. İbn Ebû Hâtim er-Râzî'nin Beyânü ḫaṭaʾi Muhammed b. İsmâʿîl el-Buḫârî fî Târîḫih adlı eseriyle birlikte Haydarâbâd'da basılmıştır (1360). 7. et-Târîḫ fî maʿrifeti ruvâti'l-hadîs ve nakaleti'l-âsâr ve temyîzi sikātihim min duʿafâʾihim ve târîḫi vefâtihim. Bu eser de Buhârî'nin diğer tarih kitaplarına nisbetle oldukça küçük hacimli olup Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (Medine, nr. 524, 18 varak). 8. et-Tevârîḫ ve'l-ensâb. Bazı önemli şahsiyetler hakkında bilgiler ihtiva eden eserin diğer kitaplarda olduğu gibi belli bir metodu yoktur. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (III. Ahmed, nr. 2969, vr. 382ª-399b). 9. el-Edebü'l-müfred*. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'te bulunmayan güzel ahlâka dair bazı hadisleri de ihtiva eden ve 644 bab içinde 1322 hadisi toplayan eser Hindistan'da (1304), Agra'da (1306), İstanbul'da (1306, 1309), Kahire'de (1346, 1349) ve Muhammed Fuâd Abdülbâkı'nin tahkikiyle yine Kahire'de (1375/1955) yayımlanmıştır. 10. Ḫalku efʿâli'l-ʿibâd*. Kulların diğer fiilleri gibi Kur'an'ı telaffuz edişlerinin de mahlûk olduğunu ortaya koymak maksadıyla yazılan eser Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî tarafından Delhi'de (1306), Ali Sâmî en-Neşşâr ile Ammâr et-Tâlibî tarafından ʿAkāʾidü's-selef adlı eser içinde (1970), daha sonra müstakil olarak Beyrut'ta (1404/ 1984) yayımlanmıştır. 11. Refʿu'l-yedeyn fi'ṣ-ṣalât. Namazda rükûa varırken ve rükûdan kalkarken tekbir almanın sünnet olduğuna dair olan eser, Urduca tercümesiyle birlikte Kalküta'da (1256), Tenvîrü'l-ʿayneyn bi-refʿi'l-yedeyn fi'ṣ-ṣalât adıyla Delhi'de (1299), Ḫayrü'l-kelâm fi'l-kırâʾati ḫalfe'l-imâm ile birlikte Kahire'de (1320) ve Ahmed eş-Şerîf tarafından Kurratü'l-ʿayneyn birefʿi'l-yedeyn fi'ṣ-ṣalât adıyla Küveyt'te (1983) basılmıştır. 12. Kitâbü'l-Kırâʾati ḫalfe'l-imâm. Ehl-i re'y*in görüşlerinin aksine farz namazlarda imamla beraber cemaatin de Kur'an okumasının gerekli olduğunu ileri süren eser, Hayrü'l-kelâm fi'l-kırâʾati ḫalfe'l-imâm adıyla ve Urduca tercümesiyle birlikte Delhi'de (1256), Kahire'de (1320) ve Beyrut'ta (1985) yayımlanmıştır.

Buhârî'nin bunlardan başka el-ʿAkīde (et-Tevhîd) (Sezgin, I, 259), Aḫbârü'ṣ-ṣıfât (Sezgin, a.y.), Kazâya'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbiʿîn, et-Tefsîrü'l-kebîr (et-Târîḫu'l-kebîr, VIII, 232, 265; Brockelmann, III, 179), Kitâbü'l-ʿAtîk (et-Târîḫu'l-kebîr, II, 95, 169), el-Eşribe, el-Hibe, el-Vuhdân (sadece bir hadis rivayet eden sahâbîlere dair), el-Mebsût, el-ʿİlel, el-Fevâʾid, el-İʿtisâm, Kitâbü Ashâbi'n-nebî (et-Târîḫu'l-kebîr, II, 60), Esmâʾü's-sahâbe,

Kitâbü'l-Îmân (et-Târîḫu'l-kebîr, II, 158), Birrü'l-vâlideyn, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, el-Câmiʿu'l-kebîr (el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i bu eserden meydana getirdiği düşünülebilir) gibi eserleri bulunduğu, hocalarının adlarını yazdığı bir Meşyeḫa'sı olduğu eserlerindeki ifadelerinden ve kaynaklardan anlaşılmaktadır. Buhârî'nin üç râvi ile Hz. Peygamber'e ulaşan rivayetlerini ihtiva eden es-Sülâsiyyât daha sonraları tertip edilmiştir. Onun el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'teki bazı "kitâb"ları önce müstakil olarak yazdığını, bunları daha sonra yeniden gözden çirerek

eserine birer bölüm olarak aldığını tahmin etmek güç değildir. Daha çok et-Târîḫu'l-kebîr'de görülen es-Sahîh, el-Müsned, el-Müsnedü'l-kebîr, el-Muḫtasar gibi kitap isimleriyle de el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i kastetmiş olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, I, 49; II, 60, 95, 158, 169; III, 1; VIII, 232, 265; Tirmizî, "Salât", 152; Hatîb, Târîḫu Bagdâd, II, 4-34; Nevevî, Mâ Temessü ileyhi hâcetü'l-kārî li-Sahîhi'l-İmâmi'l-Buḫârî (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye); Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, XII, 391-471; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, II, 555; Sübkî, Tabakāt, II, 213-235; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, I, 274-275; IX, 47-55; a.mlf., Taglîku't-taʿlîḳ (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazakī), Beyrut 1405/1985, V, 384-442; a.mlf., Hedyü's-sârî (Sa'd), II, 242, 250-252; a.mlf., Fethu'l-bârî (Hatîb), XIII, 246-247, 261; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 48-49, 89, 133, 227, 238, 287, 522, 541, 564, 571, 722; II, 1087, 1392, 1402, 1420, 1448, 1449, 1453, 1469, 1471, 1581, 1684; Tokadî, Miftâhu's-Sâhîhayn, İstanbul 1313, s. 5-6; Serkîs, Muʿcem, I, 534-537; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 41, 46, 49, 53, 61, 86, 98, 121, 128, 129, 144, 147; Brockelmann, GAL (Ar.), III, 178-179; Sezgin, GAS (Ar.), I, 256-259; Hüseynî Abdülmecîd Hâşim, el-İmâm el-Buhârî: muhaddisen ve fakıhen, Kahire, ts. (Mısrü'l-Arabiyye); Yûsuf el-Kettânî, Rubâiyyâtü'l-İmâmi'l-Buhârî, Rabat 1404/1984, s. 44-49; Abdülganî Abdülhâlik, el-İmâmü'l-Buhârî ve sahîhuh, Cidde 1405/1985; A. J. Arberry, "The Teachers of al-Bukhārî", IQ (1967), V; XI, nr. 1-2, s. 34-49; Kasım Kufralı, "Buhârî", İA, II, 771-772; J.

Robson, “al-Bukhārı”, EI² (Fr.), I, 1336-1337; C. Brockelmann – Muhammed Fuâd Abdülbâkı, “el-Buḫârî”, DMİ, III, 419-426; Abdülkayyûm, “el-Buḫârî”, UDMİ, IV, 120-124.

M. Mustafa el-A‘zamî

Akaid’e Dair Görüşleri.

el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ, ile Ḫalku efâli’l-ʿibâd adlı kitaplarının incelenmesinden, ayrıca el-ʿAkīde (et-Tevhîd), Aḫbârü’s-sıfât, Kitâbü’l-Îmân gibi akaide dair bazı eserler telif etmesinden (Sezgin, I, 134) anlaşıldığına göre Buhârî, ünlü bir muhaddis olmasının yanı sıra itikadî konularla da yakından ilgilenerek Selef inancına aykırı görüşler ileri süren Cehmiyye, Mu‘tezile, Havâric ve Şîa mezheplerini tenkit eden, böylece Ehl-i sünnet mezhebinin oluşumuna katkıda bulunan ilk Sünnî âlimlerdendir. Ana İslâmî ilimlere ilişkin özlü bilgiler ihtiva eden temel bir kaynak niteliğindeki el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde “Kitâbü’t-Tevhîd” (“Kitâbü’t-Tevhîd ve’r-red ʿale’l-Cehmiyye ve gayrihim”), “Kitâbü’l-Kader”, “Kitâbü’l-Fiten”, “Kitâbü’l-Îmân”, “Kitâbü Bedʾi’l-ḫalk” bölümlerine yer vererek bab başlıklarında ilgili âyetlerden başka, görüşlerini tercih ettiği ashap ve tâbiînin açıklamalarını sıraladıktan sonra bu hususu hadislerle teyit etmesi; diğer “sünen” ve “câmi‘” türü hadis literatüründe yer almayan “Kitâbü’t-Tevhîd”de sıfat, zât-sıfat ilişkisi, esmâ-i hüsnâ, tekvin-mükevven, meşîet-irade, rü’yetullah konularına, “Kitâbü’l-Îmân”da imanın tarifi, unsurları, iman-amel ve iman-günah münasebetine ilişkin konulara girmesi, onun akaid problemleriyle yakından ilgilendiğini açıkça göstermektedir.

Mihne* devrinin yaşanmasına sebep olan Mu‘tezile’nin ve dolayısıyla kelâm ilminin aleyhinde meydana gelen ortamın tesiriyle olmalıdır ki hemen hemen bütün hadis âlimleri, Kur’an ve Sünnet’te bulunmayan veya bunlarda yer almakla birlikte ayrıntılarına girilmemiş olan bir itikadî meselenin münakaşa konusu haline getirilmesini bid‘at telakki etmişlerdir. Buna karşılık Buhârî, naslara aykırı birtakım inançların ortaya çıkması halinde Kur’an ve Sünnet’e uygun olan görüş ve inancın belirlenip savunulması maksadıyla itikadî problemlerin tartışılmasını gerekli görmüştür. Nitekim yaşadığı devirde nazik bir mesele haline gelen ve yaratılmış bir varlık olan insana ait fiillerin bile kadîm kabul edilmesini

gerektirecek tarzda yoruma tâbi tutulan “mes’eletü’l-lafz” (Kur’an’ı telaffuz edişin yani Kur’an okumanın mahlûk olup olmadığı) konusunu hadis âlimlerinin şiddetli muhalefetlerine rağmen münakaşa etmekten çekinmemiştir (aş. bk.). Ona göre bütün dinî konularda olduğu gibi akaid alanında da hadisler Kur’an’dan sonra ikinci kaynaktır ve müteşâbih âyetlerin gerçeğe uygun olarak te’vil edilebilmesi için hadislerden faydalanmak zaruridir. Mu‘tezile’nin itikadî konularda hataya düşmesinin asıl sebebi hadislere itibar etmemesidir. Hadislerin bir kısmını kabul edip bir kısmını reddetmek de neticede Kur’an’ı yanlış anlamaya götürür.

Buhârî, genel çerçeve itibariyle Selef akîdesine bağlı olduğu ve kıyası kabul etmediği halde naslarda sınırları çizilen bir akıl yürütmeyi câiz görür (Buhârî, “İtisâm”, 12; a.mlf., Ḫalku efʿâli’l-ʿibâd, s. 154). Nitekim aklî dengesini kaybetmiş bir sarhoşun sarfettiği sözlerin hukukî bir değer taşımadığına hükmetmesi de (Sübkî, II, 222) onun akla verdiği değeri gösteren bir delil kabul edilmelidir. Özellikle Ḫalku efʿâli’l-ʿibâd adlı eserinde yaptığı nakillerden anlaşıldığına göre akaid konularında Abdullah b. Mübârek, Abdurrahman b. Mehdî, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, Fudayl b. İyâz, Süfyân b. Uyeyne ve Nuaym b. Hammâd’ın görüşlerini benimseyerek onlardan etkilenmiştir. Buhârî’nin akaide dair görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

1. İlâhî Sıfatlar. Zât-ı ilâhiyyenin isimleri, sıfatları ve fiilleri vardır. Zâtı gibi O’ndan ayrılmayan isimleri, sıfatları ve fiilleri de kadîmdir. Bunların dışında kalan her şey yaratılmış olduğundan zât, isim, sıfat ve fiil açısından O’na benzeyen hiçbir varlık yoktur (Buhârî, “Tevhîd”, 42; a.mlf., Ḫalku efʿâli’l-ʿibâd, s. 206). Zira Kur’ân-ı Kerîm’de Allah, zâtına (nefsine) “şey” kavramını nisbet etmiş (el-En‘âm 6/19), ilim, sem‘, basar, kudret, irade, kelâm gibi sıfatları bulunduğunu bildirmiş (meselâ bk. en-Nisâ 4/166; Fâtır 35/11; ez-Zâriyât 51/58), Hz. Peygamber ile ashabı da zât, isim ve sıfat kelimelerini kullanarak bunları Allah’a nisbet etmişlerdir. Allah’ın zâtından ayrılmayan (bâin olmayan) sıfatlarının bulunması O’nun yaratıklara benzetilmesini gerektirmez; aksine bu sıfatların zâttan nefyedilmesi durumunda teşbih kaçınılmaz bir şekilde gerçekleşir. Zira bu takdirde Allah görme, işitme, konuşma, yaratma gibi üstün nitelikleri bulunmayan putlara ve diğer cansız varlıklara benzetilmiş olur. İlâhî isimler yaratıkların isimleri gibi sonradan ortaya çıkmış değildir. Çünkü Hz. Peygamber bu isimlerle

Allah'a dua etmiş ve istiâzede bulunmuştur (Buhârî, "Tevhîd", 13; İbn Kayyim, s. 91).

Kelâm Allah'a ait sıfatlardandır. Zira Kur'an'da ve hadislerde Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuştuğu, Kur'ân-ı Kerîm'in de Allah kelâmı olduğu ve kelâmının nihayeti bulunmadığı bildirilmekte, âhirette de O'nun kullarıyla konuşacağı haber verilmektedir. O kendine has bir kelâmla konuşur, kelâmını yakında olana da uzakta olana da aynı şekilde duyurur, fakat onun konuşması başka hiçbir konuşmaya benzemez. Yaratıkların sesi ve kelâmı ise harflerden oluşmuştur (Buhârî, "Tevhîd", 33, 36, 37, 38; a.mlf., Ḫalku efʿâli'l-ʿibâd, s. 130-133, 146, 192-194).

Kur'ân-ı Kerîm Allah kelâmı olup mahlûk değildir. Zira kelâm Allah'ın zâtından ayrılmayan bir sıfattır. Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu âyet ve hadislerle sâbittir, ashap ve tâbiînin âlimleri de bu hususta farklı bir görüş beyan etmemişlerdir.

Kur'an'ı okuma (lafzü'l-Kur'ân) ve yazmaya gelince bunlar kullara ait fiillerdir. Çünkü muhtelif âyet ve hadislerde kulların Kur'an'ı okumalarından söz edilmekte ve bu fiil kendilerine nisbet edilmektedir. Ayrıca hadislerde Kur'an'ı yazmanın kulların fiillerinden olduğuna işaret edilmektedir (Buhârî, Ḫalku efʿâli'l-ʿibâd, s. 158-160, 200-201). Şüphe yok ki kulların kendileri gibi fiilleri de mahlûktur. Okuma ile yazma fiilleri okunan ve yazılandan ayrı şeyler olduğuna göre Kur'an'ı okuma ve yazma fiili de mahlûktur. Okunan ve yazılan şeyler ise (Allah'ın zâtı ile kaim kelâm) mahlûk değildir. Nitekim "Allah" lafzını söyleyen ve yazan insanın bu fiilleri mahlûktur, fakat Allah (yazılan) mahlûk değildir (a.g.e., s. 204). İmam Buhârî'ye göre, "Kur'an'ı telaffuz edişin de mahlûk olmadığı" şeklinde taraftarlarınca Ahmed b. Hanbel'e atfedilen görüş onun bu husustaki gerçek kanaatini yansıtmaz. Çünkü bu rivayetler asılsızdır. Bu konuda âlimler arasında Ahmed b. Hanbel'e ait olarak bilinen şey şundan ibarettir: Kur'an Allah kelâmıdır ve mahlûk değildir, diğer her şey mahlûktur (a.g.e., s. 154). Buhârî Cehmiyye'nin, her şeyi Allah'ın yarattığını, "Allah'ın kelimesi" diye nitelendirilen Hz. Îsâ'nın yaratılmış olduğunu ve Allah'tan "muhdes" âyetlerin geldiğini (ez-Zümer 39/62; en-Nisâ 4/171; eş-Şuarâ 26/5) söyleyerek "şey" ve aynı zamanda Allah kelâmı olan Kur'an'ın yaratılmış bulunduğunu ileri sürmesini de isabetsiz

bulmuştur. Çünkü ona göre Ebû Ubeyde'nin de belirttiği gibi Cehmiyye söz konusu âyetleri yanlış mânalandırmıştır. Allah her şeyi yaratmakla beraber bütün yaratıkları "ol" (kün) kelâmıyla yaratmıştır. Şu halde bu söz yaratılmışlardan öncedir ve kadîmdir; zira Allah'ın sıfatıdır. Hz. Îsâ da "ol" kelimesiyle yaratıldığı için "Allah'ın kelimesi" diye nitelendirilmiştir, yoksa gerçekten Allah'ın kelimesi değildir; dolayısıyla Hz. Îsâ'nın mahlûk olması Allah'ın kelâmının mahlûk olduğu sonucunu doğurmaz. Ayrıca Arap dilinde müennes (dişi) varlıklar için kullanılan "kelime" lafzının erkek olan Hz. Îsâ hakkında gerçek anlamda kullanılması dil kaideleri bakımından da imkânsızdır. Üçüncü delil olarak Cehmiyye tarafından öne sürülen ve Kur'ân-ı Kerîm'de âyetlerin bir sıfatı olarak zikredilen "muhdes" kelimesi de Kur'an'ın yaratılmış olduğu anlamında değil âyetlerin Hz. Peygamber'e ve kavmine sonradan nâzil olduğu mânasındadır (a.g.e., s. 135-136).

Tekvin Allah'ın fiili ve aynı zamanda sıfatı olduğundan kadîmdir. Buhârî bu hususu açıklığa kavuşturmak için fiil, mef'ul, fail ile vasıf ve sıfat tabirlerini tahlil etmektedir. Fiil bir işi veya nesneyi meydana getirmek (ihdas), mef'ul meydana getirilen şey (hades), fail ise işi veya nesneyi meydana getirendir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın gökleri, yeri ve aralarındaki her şeyi yarattığı belirtilmektedir. Gökler, yeryüzü ve diğer yaratıklar "mef'ul"dür. Failin fiili olmadan mef'ul meydana gelemez. Yaratmak (tekvin) Allah'ın fiili olup onunla nitelenmiştir, mef'ul (mükevven) fiilden ve failden ayrı bir şey olup yaratılmıştır. Şu halde tekvin mükevvenden ayrıdır. Vasıf (niteleme) "Şu uzun bir adamdır" ifadesinde olduğu gibi konuşan birinin anlatımıdır. Bu sözde geçen "uzun" ise nitelenen adamın sıfatıdır. Bunun gibi "Allah yaratıcıdır" denilince bunu söyleyen Allah'ı yaratıcılıkla nitelemiş olur (vasıf), yaratıcılık ise Allah'ın sıfatı olup vasfetme olayından ayrı bir şeydir. Sonuç olarak kulun sıfatı olan vasıf mahlûktur, buna karşılık Allah'ın sıfatı olan yaratmak mahlûk değildir (Buhârî, Ḫalku efʿâli'l-ʿibâd, s. 210-212).

Buhârî naslarda geçen yed, vech, nefs, ayn, istivâ gibi kavramları Allah'ın sıfatları kabul eder. Bunlardan vech mülk yani ilâhî saltanat, istivâ ise Allah'ın arşa yükselmesi anlamına gelir. Zira bu konuda ashabın açıklamaları mevcuttur. Diğerleri hususunda herhangi bir izah yapılmadığından mânalarını kavramak imkânsızdır (a.g.e., s. 127, 134; İbn Kayyim, s. 90-93).

Allah'ın dünyada görülemeyeceği, âhirette ise sadece müminlerce görüleceği âyet ve hadislerle sabittir (Buhârî, "Tevhîd", 24; a.mlf., Ḫalku efʿâli'l-ʿibâd, s. 214).

2. Kader. İnsanlar sadece Allah tarafından haklarında önceden takdir edilip yazılan fiilleri yerine getirirler. Hidayet-dalâlet, saadet-şekavet, hatta akıllı ve aptal olmak dahil her şey kadere göre cereyan eder. Birçok âyet ve hadis bunu açıkça ifade etmektedir (Buhârî, "Kader", 1-16; a.mlf., Ḫalku efʿâli'l-ʿibâd, s. 138). Kulların fiillerini yaratan Allah, bu fiilleri işleyen ve kazanan (iktisap eden) ise kullardır. Kul fiilinin yaratıcısı olamaz, çünkü bütün yaratıkları ve onların yaptıklarını yaratan Allah'tır (bk. er-Ra'd 13/16; Fâtır 35/3; es-Sâffât 37/96). Nitekim Kur'an'da insanların açıkça söylediklerini veya kalplerinde sakladıklarını Allah'ın bildiğine, çünkü bunları O'nun yarattığına işaret edilmiştir (el-Mülk 67/ 13-14). Kul fiilinin yaratıcısı kabul edildiği takdirde Allah'a eş koşulmuş olur (Fussılet 41/9; Buhârî, "Tevhîd", 40). Mu'tezile'nin, ilâhî fiillerin hâdis olduğunu savunurken insanlara ait ihtiyarî fiillerin kendi irade ve kudretlerinin eseri olup Allah tarafından yaratılmamış olduğunu iddia etmesi müslümanların ashap devrinden itibaren öğrendikleri bilgilere aykırı düşmektedir (Buhârî, "Tevhîd", 56; a.mlf., Ḫalku efʿâli'l-ʿibâd, s. 137-141, 212).

3. Nübüvvet. Gaybdan haber vermek ve insanlara tabiat üstü bazı olaylar (mûcizeler) göstermek peygamberlik alâmetlerindendir. Çünkü gaybı bilmek de yaratmak da sadece Allah'a mahsustur. Hz. Peygamber'in büyük fetihler yapılacağını, müslümanlar arasında iç savaşların çıkacağını, Sâsânî ve Bizans imparatorluklarına son verileceğini, yahudilerin müslümanlar tarafından mağlûp edileceğini önceden haber vermesi ve bunların aynen gerçekleşmesi onun peygamber olduğunu gösteren alâmetlerdendir. Yine onun, ayı parmağı ile iki parçaya ayırması (inşikāku'l-kamer*), az miktardaki suyu çok sayıda insanın ihtiyacına cevap verecek şekilde arttırması, bir ekmek parçasını yetmiş kişiyi doyuracak ölçüde çoğaltması, yağmur fırtınasını dua ile durdurması, üzerinde hitabette bulunduğu hurma kütüğünün inlemesi gibi tabiat üstü hadiseler göstermesi peygamber olduğunun diğer bazı alâmetleridir (Buhârî, "Menâkıb", 25; Ahmed İsâm el-Kâtib, s. 689, 696-708).

4. Âhiret Halleri. Başta kıyamet alâmetleri olmak üzere kabir azabı veya nimeti, haşir, hesap, mîzan, sırat, cennet ve cehennem haktır ve bunlara iman etmek farzdır. Kur'an'da cennet nimetlerinin hiçbir zaman tükenmeyeceği ve sürekli olarak devam edeceği (Sâd 38/ 54; er-Ra'd 13/35) açıklandığı halde Cehmiyye cennetin eninde sonunda yok olacağını iddia etmiştir ki bu iman kavramıyla bağdaşamayacak bir görüştür (Buhârî, Ḫalku ef'âli'l-'ibâd, s. 121-122).

5. İman ve Günah. İman kalpteki inancı dil ile ifade edip gereğini yerine getirmekten ibarettir. İlâhî buyrukları yerine getirmekle artar, isyanla azalır. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de imanın kalbî bir fiil olduğuna işaret edilerek cennetin amellerle kazanılacağı belirtilmiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/225; el-A'râf 7/43). Hadislerde de iman amel olarak nitelendirilerek her amelin niyetle (kalpte oluşmasıyla)

gerçekleştiği ima edilmiş, ayrıca namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek, cihad yapmak gibi fiillerin imandan olduğu açıklanmıştır. Bu sebeple iman Mürcie'nin iddia ettiği gibi sadece kalbin tasdikinden, Cehmiyye'nin öne sürdüğü gibi kalpte meydana gelen bilgiden, Kerrâmiyye'nin zannettiği gibi dil ile ifade etmekten ibaret değildir. Kâmil iman "tasdik", "ikrar" ve "amel" unsurlarını yerine getirmekle gerçekleşir. Bununla birlikte ilâhî buyruklara isyan ederek günah işleyen kimse kâfir olmaz, sadece imanı eksik olan günahkâr bir mümin haline gelir. Çünkü âyetlerde isyan edenlerden mümin diye söz edilerek şirkin dışındaki günahların affedilebileceği bildirilmiştir (en-Nisâ 4/ 48, 116; el-Hucurât 49/9). Hadislerde de iman edenlerin eninde sonunda cennete girecekleri, günah işleyenlerin de nankörlük veya cehalet içinde bulundukları haber verilmiştir (Buhârî, "Îmân", 21-22; Aynî, I, 233, 239, 243); ancak büyük günah işleyen kimse fâsık olur. Ehl-i kitap'tan ve Mecûsîler'den daha sapık inançları benimseyen Cehmiyye'nin ise tekfir edilmesi gerekir. Bu fırkayı tekfir etmemek İslâm akaidini bilmemek demektir.

Görüldüğü gibi Buhârî akaid ve kelâm ilminin temel problemlerinden ilâhiyat, nübüvvet ve âhiret konularını naslardan hareketle belirlemeye çalışmış, Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'den sonra Ehl-i sünnet akaidine ilişkin esasların çerçevesini çizip savunan âlimler arasına girmiştir. Onun özellikle ilâhiyat ve nübüvvet konularında yaptığı özlü açıklamalar

dikkat çekicidir. Zât, isim, sıfat ve fiil ayırımı yaparak sıfatlarla birlikte ilâhî isim ve fiillerin zâttan ayrılmadığına, yani bunların zâtla kaim ve dolayısıyla kadîm olduğuna işaret etmesi, "tekvin" ve "mükevven"in birbirinden ayrı şeyler olup tekvinin kadîm, mükevvenin mahlûk olduğuna dikkati çekmesi, kulların fiilleri, kader, kelâm sıfatı, halku'l-Kur'ân, rü'yetullah konularını nasları ince tahlillere tâbi tutmak suretiyle delillendirmesi, Ehl-i sünnet ilm-i kelâmının erken dönem ürünlerinden kabul edilmelidir. Nübüvvetin ispatını daha sonra kelâmcılarca "haberî" ve "hissî" mûcizeler diye adlandırılan iki grup delile dayandırması, mûcize kavramına ve nübüvvetin delillerine ilişkin çekirdek bilgiler sayılabilecek mahiyettedir. Âhiret hallerinden kabir azabı veya nimetinin mevcudiyeti, cennet ve cehennemin elan yaratılmış olduğu üzerinde durması da kayda değer hususlardandır. Onun, imanın artıp eksileceğini kabul etmesine karşılık büyük günah işleyeni tekfir etmemesi, ameli imanın aslından değil kemalinden bir cüz saymasına bağlanmalıdır. İman konusunu işlerken amel üzerinde ısrarla durması da Mürcie, Cehmiyye ve Kerrâmiyye akımlarını reddetmeye yönelik olmalıdır.

Buhârî'nin kelâm problemleri içinde en çok meşgul olduğu ve etrafında çeşitli spekülasyonların meydana geldiği asıl konu halku'l-Kur'ân* meselesidir. Onun bu husustaki görüşü eserlerinde açık seçik bir şekilde işlenmesine rağmen (yk. bk.) bazı kaynaklarda iki zıt görüş haksız olarak kendisine nisbet edilmiştir. Bunların birincisinde Buhârî'nin Kur'an'ın mahlûk olduğuna, ikincisinde ise yazılması ve okunması dahil hiçbir şeyi ile mahlûk olmadığına inandığı öne sürülmüştür (Tabakātü'l-Hanâbile, I, 277-279; İbn Hacer, IX, 54). Halbuki bu iddialar Buhârî'nin kendi eserlerinde yer alan görüşlerine uymadığı gibi âlimler arasında ona ait olarak bilinen yaygın görüşlere de aykırıdır. Nitekim Zehebî, Sübkî, İbn Hacer, Aynî gibi meşhur âlimler Buhârî'nin, "Kur'an Allah kelâmı olup mahlûk değildir, kulların fiilleri ise mahlûktur, Kur'an'ı okuma da kulların fiillerindendir" demiş olduğunu kaydederler (Aʿlâmü'n-nübelâ, XII, 454; Tabakat, II, 230; Tehzîbü't-Tehzîb, IX, 55). Öyle görünüyor ki Kur'an'ı okumanın dahi mahlûk olmadığını iddia eden bazı Hanbelîler Buhârî gibi büyük bir otoriteyi kendi saflarında göstermek istemişler ve ona ait olan, "Ben, Kur'an'ı okuyuşum mahlûktur demedim, kulların fiilleri mahlûktur dedim" sözünün ikinci cümlesini atıp sadece birinci cümlesini nakletmek suretiyle gerçek görüşünü tahrif etmişlerdir. Buhârî'nin, "Ben, Kur'an'ı

okuyuşum mahlûktur demedim” tarzında bir beyanda bulunması ise mâzur görülmelidir. Çünkü onun, devrin nazik meselesi haline gelen halku’l-Kur’ân konusundaki görüşünden dolayı yaşadığı bölgeden ayrılmaya mecbur bırakıldığı bilinmektedir. Bu sebeple üstü kapalı ifadeler kullanması ve, “Ben sadece kulların fiillerinin mahlûk olduğunu söylüyorum, kim benden bundan başkasını naklederse yalancıdır” demesini normal karşılamak gerekir. Ona atfedilen diğer görüşün durumu da aynı mahiyettedir. Muhtemelen bazı hadisçilerle (Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî’ye uyanlar) bir kısım Hanbelîler, Buhârî’nin “Kur’an’ı okuma ve yazma filleri mahlûktur” şeklindeki görüşünü tahrif etmişler ve onun Allah kelâmı olan Kur’an’ın mahlûk olduğuna inandığını ileri sürmüşlerdir.

Buhârî’nin halku’l-Kur’ân konusundaki görüşü, diğer hususlarda olduğu gibi, daha sonra Ehl-i sünnet’e ait “kelâm-ı lafzî” ve “kelâm-ı nefsî” ayırımına öncülük etmiş, mantıkî temelden yoksun olan Hanbelî görüşünün zayıflamasında etkili olmuştur. Nitekim Buhârî’nin çağdaşı olan Müslim b. Haccâc ve İbn Kuteybe gibi ünlü hadis âlimleri onun görüşünü benimsemişlerdir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ, XII, 410; İbn Kuteybe, s. 63-64). Buhârî, tekvin sıfatı, büyük günah işleyenlerin tekfir edilemeyeceği ve imanla İslâm’ın aynı şey olduğu hususunda Ebû Hanîfe’ye, imanın artıp eksilebileceği konusunda Ahmed b. Hanbel’e uymuştur. Ayrıca onun sıfatların ispatı ve Cehmiyye’nin tenkidi noktalarında Ahmed b. Hanbel’den faydalandığını söylemek mümkündür; her ikisinin kullandığı delillerin benzerlik arzetmesi bunu teyit etmektedir. Allah’ın arşın üstünde istivâsı ve imanın artıp eksilmesi meselelerinde ise itikadî konuların çoğunda öncülük yaptığı Mâtürîdiyye ile Eş‘ariyye kelâmcılarından farklı düşünmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Îmân”, 1-15, 18, 19-22, 27, 28, 30, 35, 37, 38, 40, 41, “Bedʾü’l-halk”, 7-10, “Kader”, 1-16, “Rikāk”, 52, 53, “Cenâʾiz”, 1, 87, 88, “Enbiyâ”, 49, “Menâkıb”, 25, “İʿtisâm”, 5, 7-9, 12, “Tefsîr”, 3/1, 28, “Fezâʾilü’l-ashâb”, 2-6, “Tevhîd”, 1, 4, 7, 9-10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 40, 42, 47, 55, 56, 58; a.mlf., et-

Târîẖu’l-kebîr, II, 158; a.mlf., Ḫalku efʿâli’l-ʿibâd (ʿAkāʾidü’s-selef içinde), s. 121-123, 127, 130, 131-141, 145-149, 152-155, 158-161, 163-167, 169, 192-194, 199-201, 204, 205, 206, 210-212, 214; İbn Kuteybe, el-İẖtilâf fi’l-lafẓ (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1349, s. 63-64; Tabakātü’l-Hanâbile, I, 277-279; Zehebî, el-ʿUlüv li’l-ʿaliyyi’l-gaffâr, Kahire 1388/1968, s. 137-138; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâ, XII, 410, 412, 454-460; İbn Kayyim el-Cevziyye, İctimâʿu’l-cüyûşi’l-İslâmiyye, Amritsar 1896, s. 90-93; Sübkî, Tabakāt, II, 222, 228-231; Kirmânî, el-Kevâkibü’d-derârî, Beyrut 1401/1981, I, 70, 111, 121, 141, 176; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, IX, 53, 54, 55; Aynî, ʿUmdetü’l-kārî, Kahire 1392/1972, I, 38, 125, 133, 137-138, 145, 209-212, 217-218, 228, 233, 239, 243, 274-275, 314, 317, 318; XX, 336-337, 364; Kastallânî, İrşâdü’s-sârî, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 38; Dihlevî, Şerhu terâcimi ebvâbi Sahîhi’l-Buẖârî, Haydarâbâd 1323, s. 3, 7-8, 11, 124, 126; Sezgin, GAS, I, 134; ʿAkāʾidü’s-selef, nâşirin mukaddimesi, s. 32-36; Ahmed İsâm el-Kâtib, ʿAkīdetü’t-tevhîd, Beyrut 1403/1983, s. 171, 173, 191, 208-209, 212, 214, 437-500, 689, 693-708; Abdülmecîd Hâşim el-Hüseynî, “el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ”, Tİ, V, 92, 93, 95.

Yusuf Şevki Yavuz

#&&Fıkıh İlmindeki Yeri.

Büyük bir hadis imamı olarak şöhret bulan Buhârî aynı zamanda bir fakihtir. Ancak hadis ilmindeki yüksek seviyesi sebebiyle bu yönü ikinci planda kalmıştır. Hayatı ve ilmî şahsiyetinden bahseden tabakat kitaplarında kendisinin “fakihlerin efendisi”, “bu ümmetin fakihi” ve “Allah’ın yarattığı kullar içerisinde en fakih olanı” diye nitelendirildiği nakledilir. Bazı müellifler ise mukayese yolu ile bir değerlendirme yaparak Buhârî’yi, hocaları Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye’den daha fakih sayarlar (İbn Hacer, Hedyü’s-sârî, II, 237). İbn Kuteybe de kendisine fetva soran bir adamı Buhârî’ye gönderirken ona, “İşte Ahmed b. Hanbel, İbnü’l-Medînî ve İshak b. Râhûye, Allah bu üçünü de sana gönderdi” diyerek Buhârî’ye danışmakla bu üç âlime danışmış sayılacağına işaret etmiş, onun fıkıh ilmindeki bilgi ve kabiliyetinin seviyesini dile getirmiştir (Sübkî, II, 222; İbn Hacer, a.g.e., II, 236).

Buhârî fıkıh ilmindeki bu üstün mevkii sebebiyle dört mezhebin mensupları tarafından sahiplenilmiştir. Hanbelî fakihlerinden İbn Ebû Ya‘lâ onu Hanbelî fakihlerin birinci tabakasından, Tâceddin es-Sübkî ise Şâfiî fakihlerin ikinci tabakasından saymaktadır. Abdullah b. Yûsuf, Saîd b. Anber ve İbn Bükeyr'den el-Muvattafı rivayet ettiği için Buhârî Mâlikîler'ce kendi mezheplerine mensup kabul edildiği gibi, Hanefî fakihi İshak b. Râhûye'den ders almış olması sebebiyle de Hanefîler tarafından kendi mezheplerine bağlı olduğu ileri sürülmüştür. Ancak onun birçok meselede İmam Şâfiî'ye muvafakat etmesi, Şâfiî mezhebine mensup olarak şöhret bulmasına sebep olmuştur. Fakat Keşmîrî ile bir grup hadis ve fıkıh âlimine göre Buhârî ne belli bir mezhebe intisap eden mukallid, ne de herhangi bir mezhebin sınırları içinde ictihadda bulunan "mezhepte müctehid"dir. Eğer fıkıh "şer‘î-amelî hükümleri tafsilî delillerinden istinbat ederek bilmek" ise Buhârî bu tarife göre tam bir fakih ve bir "mutlak müctehid"dir. Zira Kitap ve Sünnet'e en geniş çerçevede vâkıf olmuş ve hükümleri doğrudan o kaynaklardan elde etmiştir. Sahâbe, tâbiîn ve daha sonra gelen müctehid imamların görüşlerine vâkıf olması da onu bu hususta daha güçlü kılmıştır. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'indeki bab başlıklarını tesbit ederken herhangi bir mezhebe bağlı kalmamış, yalnızca naklettiği nasları dikkate alarak hüküm çıkarmıştır. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye muvafakat ettiği yerler, Şâfiî'ye muvafakat ettiklerinden daha az değildir (Keşmîrî, I, 58). Meselâ Buhârî, abdesti sadece iki çıkış mahallinden çıkan şeylerin bozduğunu kabul ederek tenasül organına veya kadına dokunmak sebebiyle abdest almanın vâcip olmadığını söylemiş (Buhârî, "Vudû", 36), böylece Ebû Hanîfe'ye muvafakat ederken Şâfiî'den ayrılmıştır. Buna karşılık başkasının câriyesini gaspedenle ilgili olarak verdiği hükümle Ebû Hanîfe'nin kanaatine ters düşmüştür (Buhârî, "Hiyel" 9; krş. Kâsânî, VII, 152). Öte yandan İbrâhim en-Nehaî'den hayızlı kadının, İbn Abbas'tan da cünüp kimsenin Kur'an okumasında bir mahzur olmadığını naklederken cünübün kıraatine cevaz vermekte ve bu fetvasıyla da fakihlerin büyük çoğunluğuna muhalefet etmektedir (Buhârî, "Hayız", 7; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, II, 220). Şu kadar var ki Şâfiî'de görüldüğü üzere delillerden ahkâm çıkarmak için esas teşkil edecek herhangi bir usul kaidesi Buhârî'den nakledilmemiştir. Bu noktadan hareketle onun mutlak müctehid değil ancak mezhepte müctehid olduğunu söylemek ilk bakışta mümkün gibi görünürse de aslında doğru değildir. Çünkü bu ölçü doğru kabul edilecek olursa, Takıyyüddin Abdülganî'nin de belirttiği gibi, İmam Mâlik ile Ebû

Hanîfe’nin de mutlak müctehid sayılmaması gerekir (Hüseynî Abdülmecîd Hâşim, s. 169).

Bütün âlimler, Buhârî’nin telif ettiği eserler ve verdiği fetvalar yoluyla büyük bir fıkhî miras bıraktığı hususunda ittifak etmişlerdir. Söz konusu eserleri içinde en önde gelenin el-Câmiʿ u’ṣ-ṣaḥîḥ, olduğu bilinmektedir. Bu eser başlı başına bir fıkıh ve fetva hazinesi olarak nitelendirilmektedir. Özellikle Buhârî tarafından konulan bab başlıkları fıkhî görüşlerini yansıtması bakımından apayrı bir önem taşır. Bu sebeple, “Buhârî’nin fıkhı bab başlıklarındadır” denilmiştir.

İbn Hacer’in tesbit ve değerlendirmesine göre Buhârî, Sahîḥ’inde fıkhî bilgi ve inceliklerin bulunmasına özen göstermiş, bundan dolayı rivayet ettiği naslardan birçok hüküm çıkarmış ve bu hükümleri ilgili kitâbın (ana bölümün) muhtelif babları arasına uygun bir şekilde serpiştirmiştir. Bunu yaparken gerekli yerlerde ahkâm âyetlerini zikretmeyi de ihmal etmemiştir. Aslında el-Câmiʿ u’ṣ-ṣaḥîḥ’i telif ederken Buhârî’nin takip ettiği hedef, koyduğu prensipler çerçevesinde hadis nakletmenin yanında bunlardan ve ilgili âyetlerden hükümler çıkarmak olmuştu. Bu sebepledir ki birçok babda rivayet ettiği hadislerin isnadını başka yerde vermiş olduğundan tekrar kaydetmeyerek yalnızca Hz. Peygamber’den nakilde bulunan kimsenin adını ve hadisin ilgili kısmını zikretmekle yetinmiştir. Bu ve benzeri durumlarda Buhârî’nin esas amacı, bab başlığı olarak ele aldığı mesele için bir delil getirmek olmuş ve zaten mâlum olan bu hadislere yalnızca işarette bulunmakla yetinmiştir. Bazan bir babda sadece bir hadis kaydedilmesinin, bazan da konu ile ilgili olarak hadis bulunmayıp onun yerine bir Kur’an âyeti zikredilmesinin sebebi budur (meselâ bk. Buhârî, “Mezâlim” 6, 7). Böyle durumlarda Buhârî’nin, bab başlığı şeklinde ortaya koyduğu hükmün delilinin hadis değil Kur’an olduğunu belirtmek istediği anlaşılmaktadır. Hatta bazan da bab başlığının altında hiçbir şey kaydedilmemiştir (meselâ bk. Buhârî, “Mükâteb”, 1, “Cihâd”, 174).

Buhârî’nin el-Câmiʿ u’ṣ-ṣaḥîḥ’ine koyduğu bab başlıklarının hem muhaddisler hem de fakihler için taşıdığı önem dolayısıyla bu eser üzerine yapılan şerhlerde konu itina ile işlendiği gibi aynı mevzuda müstakil eserler de kaleme alınmıştır. İbn Hacer el-Askalânî’ye ait Fetḥu’l-bârî ile onun mukaddimesi mahiyetinde olan Hedyü’s-sârî bu hususta ilk hatırlanacak

kaynaklardır. Hadis ve fıkıh alanında otorite kabul edilen Hanefî âlimi Bedreddin el-Aynî'ye ait Umdetü'l-kārî'de ise özellikle bab başlıkları ile ilgili fıkhî konular derinlemesine incelenmiş, gerekli yerlerde birçok mesele tartışmaya açılmıştır. Şehâbeddin el-Kastallânî İrşâdü's-sârî adlı şerhinde, Muhammed Enver el-Keşmîrî de Feyzü'l-bârî'de aynı metodu takip etmişlerdir (bu konuda telif edilen müstakil eserler için bk. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ).

İbn Hacer'e göre Buhârî'nin fıkıh alanındaki kudreti sadece bab başlıklarında değil aynı zamanda babların düzenlenmesinde de görülmektedir. Hocası Ebû Hafs Ömer b. Raslân el-Bulkınî'nin bu konudaki görüşlerini nakleden İbn Hacer (Hedyü's-sârî, II, 224-227), bu üslûp ve metottan etkilenmiş olarak Fetḥu'l-bârî'de

benzeri değerlendirmeleri ihmal etmemiştir. Meselâ "Kitâbü'ṣ-ṣalât"ın başlangıcında sözü edilen tertip ve tanzimin fıkhî cephesi hakkında ileri sürdüğü mütalaalar dikkate değer (Fetḥu'l-bârî, III, 3-4).

Buhârî, diğer imamların hüküm çıkardığı şer'î kaynaklardan faydalanmakla birlikte onun genelde takip ettiği metot, hadisleri ihtiva ettikleri fıkhî hükümleri esas almak suretiyle bablara ayırmak, bu bablarda yer alan meseleleri Kur'an, hadis ve sahâbe fetvalarına dayandırmaktır. Bazı araştırmacılara göre bu metodun belli başlı üç özelliği vardır. 1. Fıkhî hükme temel teşkil eden esas kaynağın sıhhatine güven duymak; 2. Sahâbe ve tâbiîn tarafından varılan ya da onlar tarafından teyit edilen hükmün doğruluğuna inanmak; 3. Ehliyetli bir fakihin önüne bir hükmün âyet ve hadisle ilgisi hususunda yeni ufuklar açmak.

Buhârî sadece kendi görüşünü zikretmekle yetinmemiş, bazı durumlarda muhalif görüşleri de kaydetmiş ve onlarla tartışmaya girmekten çekinmemiştir. Bu durumlarda karşı görüşü savunan kişi veya mezhebin adını anmak yerine "bazı insanlar, insanlardan biri" tabirini kullanmıştır. Bu şekilde vârit olan itirazların birçoğu Ebû Hanîfe'ye yönelik olduğu için Hanefî mezhebi mensupları bu tabiri, imamlarının lâyık olduğu makama yakışmayan bir ifade olarak değerlendirmişler, hatta bu konuyu ciddi bir mesele gibi ele alan bir grup Hintli Hanefî âlimi Baʿzu'n-nâs fî defʿi'l-vesvâs (Hind 1892) adıyla bir kitap telif etmiştir. Söz konusu eser,

Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelttiği itirazlara verilmiş cevaplar mahiyetindedir. Bu konuda kaleme alınan diğer bir kitap da Keşfü'l-iltibâs ʿammâ evredehü'l-Buḫârî ʿalâ baʿzı'n-nâs'tır. Daha sonra Mevlânâ Muhammed Nezîr Hüseyin ed-Dihlevî bu kitaba cevap vermek ve dolayısıyla Buhârî'yi savunmak maksadıyla Refʿu'l-iltibâs ʿan baʿzı'n-nâs adını verdiği bir eser kaleme almıştır (Hind 1311). Hüseynî Abdülmecid Hâşim de kaynaklarda son derece nâzik ve saygılı bir kişi olduğu kaydedilen Buhârî'nin söz konusu tabirinin Hanefî âlimlerin zannettiği gibi bir anlam taşımayıp tam aksine Ebû Hanîfe'ye saygıyı ifade ettiğini ileri sürmektedir (el-İmâmü'l-Buḫârî: muhaddisen ve fakīhen, s. 192-193).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Mezâlim", 6, 7, "Mükâteb", 1, "Hiyel", 9, "Cihâd", 174, "Vudûʾ", 36, "Hayız", 7; Hatîb, Târîḫu Bagdâd, II, 16, 19, 22; Tabakātü'l-Hanâbile, I, 271-279; Kâsânî, Bedâʾi, VII, 152; Nevevî, Tehzîb, I, 68-69; a.mlf., Mâ Temessü ileyhi hâcetü'l-kārî li-Sahîhi'l-İmâmi'l-Buḫârî (nşr. Ali Hüseyin Ali Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 51-52; Sübkî, Tabakāt, II, 212-241; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 26; Kirmânî, el-Kevâkibü'd-derârî, Beyrut 1401/1981, Mukaddime, I, 11; İbn Hacer, Hedyü's-sârî (Sa'd), I, 7, 13; II, 224-227, 234, 236, 237; a.mlf., Fethu'l-bârî (Sa'd), II, 220; III, 3-4; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, II, 132; Sıddîk Hasan Han, ʿAvnü'l-bârî li-halli edilleti'l-Buḫârî, Haleb 1404/1984, I, 14; Keşmîrî, Feyzü'l-bârî ʿalâ Sahîhi'l-Buḫârî, Kahire 1357/1938, I, 278, ayrıca bk. Mukaddime, I, 33, 40, 57, 58; Hüseynî Abdülmecîd Hâşim, el-İmâmü'l-Buhârî: muhaddisen ve fakīhen, Kahire, ts. (Mısrü'l-Arabiyye), s. 165-185, 192-193; Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Kütübü's-sünne, Kahire 1399/1979, I, 55, 57; Muhammed Abdülkadir Ebû Fâris, Fıkhü'l-İmâmi'l-Buhârî, Amman 1409/1989, I, 49-67, 71-75, 82-83, 96-97.

Salim Öğüt

BUHÂRÎ, Tâhir b. Ahmed

طاهر بن أحمد البخاري

İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed b. Abdirreşîd el-Buhârî (ö. 542/1147)

Hanefî fakihi.

482’de (1090) Buhara’da doğdu. Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Babası Kıvâmüddin Ahmed, dayısı Zahîrüddin Hasan b. Ali el-Mergınânî’den, Hammâd b. İbrâhim es-Saffâr ve Kadîhan’dan fıkıh okudu. Derin bilgisiyle Mâverâünnehir Hanefî ulemâsı arasında temayüz eden ve İbn Kemal’in fıkıh âlimlerinin dereceleriyle ilgili tasnifine göre mezhep imamından rivayet bulunmayan konularda ictihad yapabilen âlimlerden (meselede müctehid) sayılan Buhârî, Cemâziyelevvel 542’de (EkimKasım 1147) Serahs’ta vefat etti ve Buhara’ya götürülerek orada defnedildi.

Eserleri. Ḫizânetü’l-fetâvâ. Bazı kaynaklarda Ḫizânetü’l-vâkıʿât veya el-Vâkıʿât adıyla zikredilen eser de bu olmalıdır. Delhi (1318) ve Kahire’de (1327-1328) yedi cilt halinde basılmıştır. Kaynaklarda en-Nisâb adıyla bir başka eseri de zikredilen Buhârî’nin bu eserlerini ihtisar ederek telif ettiği Ḫulâṣatü’l-fetâvâ adlı kitabı da Leknev’de basılmıştır (taşbaskı, ts.). Ḫulâṣatü’l-fetâvâ’nın Süleymaniye Kütüphanesi’nde kırk civarında yazma nüshası bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kureşî, el-Cevâhirü’l-mudiyye, II, 276; Taşköprizâde, Tabakātü’l-fukahâʾ, Musul 1961, s. 105; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 702, 703, 718; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 84; Brockelmann, GAL, I, 462; Suppl., I, 640-641; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 318; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 32; Yusuf Ziya Kavakcı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvāra’ al-Nahr

İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 99-100; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 50.

M. Esat Kılıçer

BUHÂRÎ, Zahîrüddin

ظهير الدين البخاري

Zahîrüddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ömer (ö. 619/1222)

Hanefî fakihi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Babasından ve devrin önde gelen diğer âlimlerinden ders okudu. Yetiştirdiği talebeler arasında tanınmış âlimlerden Mecdüddin el-Üsrûşenî bulunmaktadır. Buhara'da kadılık ve muhtesiblik yaptı. 5 Muharrem 619'da (19 Şubat 1222) vefat etti.

Eserleri. 1. el-Fetâva'ẓ-Ẓahîriyye. Zaman içinde ortaya çıkan (nevâzil ve vâkıât) fıkhî konulara dair fetvaların toplandığı bir eserdir. Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451), bu fetvalardan çok gerekli olanları seçerek el-Mesâʾilü'l-Bedriyyetü'l-münteḫabe mine'l-Fetâva'ẓ-Ẓahîriyye adlı eserini meydana getirmiştir. el-Fetâva'ẓ-Ẓahîriyye'nin Süleymaniye Kütüphanesi'nin çeşitli bölümlerinde on sekiz kadar yazma nüshası vardır (meselâ bk. Fâtih, nr. 2379, 2380, 2381; Mahmud Paşa, nr. 253, 254; Süleymaniye, nr. 661, 662; ayrıca bk. Brockelmann, GAL,

I, 472; Suppl., I, 652). 2. el-Fevâʾidü'ẓ-Ẓahîriyye. Sadrüşşehîd Hüsâmeddin Ömer b. Abdülazîz'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr şerhinde kapalı ve izaha muhtaç görülen yerleri açıklamak üzere kaleme alınmış bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 423, 424; Damad İbrâhim Paşa, nr. 711). Bu kitap Zahîrüddin lakabı ile anılan başka kişilere de nisbet edilmiştir (bk. Leknevî, s. 122), ancak müellifin mukaddimede adını açıkça zikretmesi böyle bir ihtimale imkân vermemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudiyye, III, 55; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, s. 52; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, Kahire, ts., II, 279; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1226, 1298; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 122, 156-157; Brockelmann, GAL, I, 472; Suppl., I, 652; Ziriklî, el-ʿAlâm, VI, 214-215; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 303; Yusuf Ziya Kavakcı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvāra' al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 146-147; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 62.

M. Esat Kılıçer

BUHÂRİYYE

البخاريّة

Sühreverdiyye tarikatının Celâleddin el-Ahmer Hüseyin b. Ahmed el-Buhârî'ye (ö. 691/1292) nisbet edilen bir kolu.

Tarikatın kurucusu Celâleddin Hüseyin kırmızı elbise giydiği için "el-Ahmer" veya "Sürhpûş" lakabıyla tanınır. Sühreverdiyye tarikatının kurucusu Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî'nin halifesi Bahâeddin Zekeriyyâ el-Mültânî'nin müridi olan Celâleddin Hüseyin, Sühreverdîliğin Hindistan'da yayılmasını sağlayan mutasavvıfların başında yer alır. Hindistan'a Buhara'dan geldiği için Buhârî nisbesini kullanmış ve bu sebeple kurucusu olduğu tarikata Buhâriyye adı verilmiştir. Hz. Ali soyundan gelen Seyyid Celâleddin Buhârî'nin ailesinden birçok mutasavvıf yetişmiştir. Dedesi Celâleddin Sürhpûş'tan ayırt edilmesi için "Celâl-i Sânî" (ikinci Celâl) denilen ve "mahdûm-i cihâniyân" (âlemde var olan her şeyin kendisine hizmet ettiği kişi) unvanıyla anılan torunu Celâleddin Hüseyin b. Ahmed el-Kebîr el-Buhârî'ye (ö. 785/ 1384) sonraki yüzyıllarda Celâliyye adlı bir tarikat nisbet edilmiştir. Celâl-i Sânî'nin "sânî-i mahdûm-i cihâniyân" unvanıyla tanınan oğlu Burhâneddin Kutb-i Âlem de (ö. 857/1453) bir Buhâriyye tarikatı şeyhi olarak Hindistan'da Sühreverdîliğin yayılmasına hizmet etmiştir. Başlangıçta Sühreverdîliğin tarikat esaslarını takip eden ve Sünnî bir çizgide olan Buhâriyye tarikatı muhtemelen XVII. yüzyıldan sonra Celâl-i Sânî'ye bağlılık iddia eden bir grubun elinde bozulmaya başlamış, önce Kalenderî ve giderek Şiî bir hüviyet kazanmıştır (bk. CELÂLİYYE).

BİBLİYOGRAFYA

Zebîdî, ʿİkd, s. 40-41; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâʾ, Leknev 1876, s. 116-117; Abdülhüseyn Zerrînkûb, Cüstücû der Tasavvuf-i Îrân, Tahran 1357 hş.,

s. 37; K. A. Nizami, Religion and Politics in India, Delhi 1974, s. 223-224, 248-251; A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden 1980, s. 33; M. Mujeeb, Indian Muslims, New Delhi 1985, s. 139, 287, 298.

Nihat Azamat

BUHL

(bk. CİMRİLİK).

BUHL, Frantz

(ö. 1850-1932)

Danimarkalı şarkiyatçı.

Kopenhag'da yahudi bir ana babadan dünyaya geldi. Burada başladığı öğrenimini Kopenhag Üniversitesi'nde gördüğü ilâhiyat ve Doğu dilleri eğitimiyle sürdüren Buhl Mehren'den Arapça dersleri aldı. Daha sonra gittiği Viyana ve Leipzig üniversitelerinde Fleischer ve Delitzch gibi meşhur şarkiyatçılardan Ârâmîce ve İbrânîce öğrendi (1876-1878). Kopenhag Üniversitesi'nde, İbnü'l-Hâcib'in eş-Şâfiye'sinin metnini ve bazı notlarla birlikte Danimarka diline yaptığı tercümesini de içeren Arapça'nın grameri ve tarihiyle ilgili Sproglige og historiske Bidrag til den arabiske Grammatik adlı doktora tezini verdikten sonra (1878) bu üniversitede 1890 yılına kadar Ahd-i Atîk dersleri okuttu. 1889'da Mısır, Filistin, Lübnan, Suriye ve Türkiye'yi kapsayan bir Ortadoğu gezisine çıktı ve yazacağı eserler için kaynak topladı. Ardından Leipzig Üniversitesi'nde İbrânîce dersleri vermeye başladı (1890-1898). 1898'de geri döndüğü ve ömrünün sonuna kadar kaldığı Kopenhag Üniversitesi'nin Sâmî Dilleri Kürsüsü'nde bir müddet görev yaptıktan sonra rektörlüğe tayin edildi (1911).

İslâm dini ve coğrafyası üzerine yaptığı çalışmalar sebebiyle Şam'daki el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'ye üye seçilen Buhl'un Encyclopaedia of Islam'ın ilk neşrinde otuzu aşkın maddesi bulunmaktadır. Bunlardan en önemli ikisini oluşturan "Kur'an" ve "Muhammed" maddelerinde Batı kaynakları yanında İslâm kaynaklarını da kullanmasına rağmen devrinin saplantı ve ön yargılarından kurtulamayarak birçok mesnetsiz itham ve görüşleri yanında Kur'an ve İslâm'ın yahudi-hıristiyan kökenli olduğuna ve Kur'an'ın en azından bir kısmının bizzat Hz. Muhammed tarafından yazıldığına dair bilinen iddiaları tekrarlamış, bunu yaparken de Garanik hadisesi gibi safsataları delil göstermekten kaçınmamıştır. Ayrıca "Abdullah" maddesinde Hz. Peygamber'in babasının vefat tarihiyle ilgili olarak Taberî'den naklettiği rivayetin son tarafını görmezlikten gelmesi (bk. İA, I, 29; DİA, I, 76), "Abdullah b. Abbas" maddesinde de hadis, tefsir ve

fıkıh sahalarında ashabın en önde gelenlerinden biri olan İbn Abbas'ın müslümanlar nazarındaki bu mevkiini sarsmak için onu Basra valiliğinden ayrılırken hazineden mal çalmakla, ayrıca namussuz, hilekâr ve düzenbaz biri olmakla itham etmesi (bu asılsız ve çirkin iddianın tenkidi için bk. DİA, I, 77), aynı maddede işine geldiği yerde Medâinî'yi "sözleri muteber" bir kişi olarak kabul etmesi, gelmediği yerde uydurmacılıkla nitelemesi (İA, I, 26-27), İslâm'a karşı kin ve öfkeyle dolu bir müsteşrikin ilim kisvesi altında neler sergileyebileceğini gösteren tipik örneklerdir.

Eserleri. 1. Muhammeds Liv (Kobenhavn 1903). Eser bazı Arap şehirlerini konu alan bir mukaddime ile birlikte önce Danimarka dilinde yazılmış, sonra da Schaeder tarafından Das Leben Muhammeds (Leipzig 1930) adıyla Almanca'ya tercüme edilmiştir. Buhl bu eserine ayrıca Muhammeds Religiöse Forkyndelse

Efter Quranen adıyla bir de zeyil yazmıştır (Kobenhavn 1924). 2. Alidernes Stilling til de Shi'itiske Bevaegelser Under Umajjademe (Kobenhavn 1910-1911). Emevî dönemi Şîa'sı ile ilgili bir eserdir. 3. Palästina i kortfattet geografisk og topografisk Fremstilling (1890). 4. Geographie des alten Palästina (1896). Müellif, Filistin coğrafya ve topografyası ile ilgili bu iki eserden ilkini ana diliyle, ikincisini ise Almanca olarak kaleme almıştır.

Özellikle klasik Arapça ve Câhiliye şiiri başta olmak üzere Arap dili ve edebiyatı üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Buhl'ün ilim âlemine asıl katkısı Kitâb-ı Mukaddes ve Sâmî diller alanlarındadır (bu çalışmaları için bk. EJd., IV, 1467). Ayrıca ilmî dergilerde Kur'an, Hz. Muhammed ve Danimarka diline tercümelerini yaptığı bazı sûrelerle ilgili olanları başta olmak üzere çeşitli makaleleri yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Pfannmüller-Gustav, Handbuch der IslamLiteratur, Berlin 1923, tür.yer.; Brockelmann, GAL Suppl., I, 62, 937; M. A. Palau, Catalogo de autores de la Biblioteca (Seccion Europea), Tetuan 1953, s. 24; Ziriklî, el-ʿ Alâm, V,

339; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 305-306; J. D. Pearson, Index Islamicus 1906-1955, London 1958, s. 52, 59, 61, 356, 357, 700; Necîb Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, II, 844-846; K. Schwarz, Der Vordere Orient in den Hochschulschriften Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Berlin 1980, s. 138; J. Petersen, "Frantz Buhl", MMİADm., XIII/ 5-6 (1933), s. 282-284; F. Buhl, "Abdullah", İA, I, 29; İhsân İlâhî Rânâ, "Buyûl (Frantz Buhl)", UDMİ, V, 313-314; Bekir Topaloğlu, "Abdullah", DİA, I, 76; J. Muilenburg, "Buhl", EJd., IV, 1467.

M. Manazir Ahsan

BUHTÎŞÛ‘

بختيشوع

Abbâsîler döneminde hekim olarak ün yapan bir Nestûrî hıristiyan ailesinin adı.

Buhtîşû‘ (Bahtîşû‘) ailesinden yetişen ilk hekimler, I. Hüsrev'in (Enûşirvân, 531-579) zamanında kurulan Cündişâpûr tıp okulunda öğrenim görmüş ve oradaki hastahanede yaptıkları başarılı çalışmalarla adlarını duyurmuşlardı. 765'te Bağdat'ın hilâfet merkezi oluşundan sonra 250 yıl süreyle Abbâsî sarayına hekim veren bu aileden yetişmiş tabipler, gerek yaptıkları tercümelerle gerekse telifleriyle İslâm tıbbının gelişmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Buhtîşû‘ ailesinden yetişen hekimler şunlardır: I. Buhtîşû‘, I. Cibrâîl, Curcîs, II. Buhtîşû‘, II. Cibrâîl, III. Buhtîşû‘, I. Ubeydullah, Yuhannâ, IV. Buhtîşû‘, III. Cibrâîl, II. Ubeydullah. Bunlardan ilk ikisi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Ayrıca III. Buhtîşû‘un oğlu olan ve uzun yıllar Halife Muktedir-Billâh'ın hekimliğini yapan I. Ubeydullah ile Halife Mütevekkil-Alellah'ın oğlu Muvaffak'ın özel hekimi Yuhannâ (Yahyâ) ve yine Muktedir-Billâh ve Râzî-Billâh'ın saraylarında hekimlik görevi yapmış olan Yuhannâ'nın oğlu IV. Buhtîşû‘ (ö. 941) hakkında da ayrıntılı bilgi mevcut değildir. Bunlardan Yuhannâ'nın ünlü bir hekim olmasının yanı sıra Grekçe ve Süryânîce'yi iyi bildiği ve bu dillerden Arapça'ya tercümeler yaptığı, bu arada Kitâb fîmâ yahtâcü ileyhi't-tabîb min ʿilmi'n-nücûm adlı bir eser kaleme aldığı bilinmektedir (bk. İbn Ebû Usaybia, s. 276-277; DMBİ, I, 604-605).

Curcîs b. Cibrâîl (جرجيس بن جبرائيل) (ö. 152/769). Cündişâpûr tıp okulunda yetişen Buhtîşû‘ hekim sülâlesinin üçüncü üyesidir. I. Buhtîşû‘un torunu, I. Cibrâîl'in oğlu olduğu için Curcîs b. Cibrâîl b. Buhtîşû‘ künyesiyle anılır. Curcîs Cündişâpûr Tıp Okulu'nda hoca ve oradaki hastahanenin başhekimi idi. 148'de (765) Halife Mansûr'un midesinden rahatsızlanması üzerine Bağdat'a çağırıldı. Hastahanenin yönetimini oğlu Buhtîşû‘a bırakıp

öğrencilerinden Îsâ b. Şuhlaf (Şehlâ) ile İbrâhim'i yanına alarak Bağdat'a gitti ve halife iyi oluncaya kadar yanında dört yıl kaldı. Hâzık bir hekim olmasının yanı sıra kılık ve kıyafetiyle, vakar ve sohbetleriyle Mansûr'un takdirini kazandı. Hanımı ihtiyar ve hasta olduğu için Bağdat'taki hizmetini öğrencileri görüyordu. Bu durumu öğrenen halife kendisine üç tane Rum câriye hediye ettiyse de o dinî gerekçelerle bunları kabul etmedi. Bu davranışından hoşlanan halife ona en güzel köşklerinden birini tahsis etti. 769 yılında hastalandı ve Cündişâpûr'a dönmek için izin istedi; halife kendisine 10.000 dinar vererek onu memleketine gönderdi. Curcîs kısa bir süre sonra orada öldü.

Curcîs b. Buhtîşû' Bağdat'ta kaldığı süre zarfında Halife Mansûr'a Yunanca ve Süryânîce'den birçok nakiller ve tercümeler yaptı. Bu arada Künnâş adıyla Süryânîce bir tıp kitabı derledi ve eser daha sonra Huneyn b. İshak tarafından Arapça'ya tercüme edildi. Ebû Bekir er-Râzî'nin bu kitaptan iktibaslar yaptığı söylenir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 100; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 183-186, 276-277; Ebü'l-Kasım Sebâh, Ferhengi Ḫaverşinâsân, Tahran, ts., s. 81-83; el-Muktetaf, Beyrut 1876, I, 145-146; Brockelmann, GAL, I, 414; Ziriklî, el-ʿAlâm, II, 143; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 657; Sezgin, GAS, III, 209-210; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 108; Âzertâş Âzernûş, "Âl-i Buḫtîşûʿ", DMBİ, I, 602-605.

Hasan Doğruyol

Buhtîşû‘ b. Curcîs

(بختيشوع بن جرجيس)

(ö. 185/801).

Ebû Cibrâîl (Cibrîl) künyesiyle de anılan II. Buhtîşû‘ Cündişâpûr’da doğdu ve tahsilini orada yaptı. Babası Curcîs oradaki hastahanenin başhekimi iken oğlu da onun yardımcılığını yapıyordu. 765 yılında Halife Mansûr’u tedavi etmek üzere Curcîs Bağdat’a çağrılmış ve orada dört yıl kalmıştı. Bu süre zarfında II. Buhtîşû‘ Cündişâpûr Hastahanesi’nin başhekimliğini üstlenmişti. Daha sonra Halife Mehdî’nin oğlu Mûsâ el-Hâdî ağır bir hastalığa yakalanınca Curcîs öldüğü için bu defa oğlu II. Buhtîşû‘ Bağdat’a çağrılmış, fakat o gelinceye kadar veliaht vefat etmişti. Halife Mehdî, Ebû Kureyş Îsâ, Abdullah et-Tayfûr ve Dâvûd b. Serâbiyûn gibi saray hekimlerinin kıskançlığı ve karısı Hayzürân’ın kaprisleri yüzünden onu Cündişâpûr’a geri göndermek zorunda kaldı. II. Buhtîşû‘ asıl şöhretine Hârûnürreşîd döneminde kavuştu. 787’de halife bir baş ağrısına yakalanınca Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî’ye saray hekimlerinin bilgisizlik ve tedavideki başarısızlıklarından yakınarak ondan iyi bir hekim bulmasını istemişti. Bunun üzerine Yahyâ II. Buhtîşû‘u Bağdat’a getirtti. Bir imtihandan sonra halife onu başhekimliğe tayin etti ve kendisine maddî ve mânevî her türlü imkânı sağladı.

Bağdat’ta ölen II. Buhtîşû‘un Künnâşü’l-muḫtasar ile oğlu Cibrâîl için yazdığı Kitâbü’t-Tezkire adlı iki eserinden söz edilmektedir. Bu eserleriyle onun İslâm tıbbına önemli katkılarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Bekir er-Râzî tıp ansiklopedisi mahiyetindeki el-Hâvî adlı ünlü eserinde yirmiye yakın yerde ona atıflarda bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 413; İbnü’l-Kıftî, İhbârü’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 100, 126-127, 132-146; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 186-187, 209, 276-277; Sezgin, GAS, III, 210-211, 226-227, 243; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 109; Sarton, Introduction, I, 537; C. Brockelmann, “Bahtişû”, İA, II, 239-240; D. Sourdel, “Bukhtīshūʿ”, EI² (İng.), I, 1298; Âzertâş Âzernûş, “Âl-i Buḫtîşû”, DMBİ, I, 603-605.

Mahmut Kaya

Cibrâîl b. Buhtîşû‘

(جبرائيل بن بختيشوع)

(ö. 213/828).

Buhtîşû‘ sülâlesinin en hâzık hekimlerinden olan II. Cibrâîl, babası II. Buhtîşû‘ tarafından yetiştirilmiş ve 791’de Bermekîler’den Ca‘fer b. Yahyâ’ya özel hekimi olması için takdim edilmiştir. Hârûnürreşîd’in câriyelerinden birinin hastalığını başarılı şekilde tedavi ettikten sonra da saraya girmiştir. Halifenin dostluğunu kazanmış, fakat onun İran’daki son hastalığı sırasında keyfî davrandığı iddiasıyla gözden düşürülmüş ve buradaki bir papazın kışkırtmaları sonucunda ölüme mahkûm edilmiştir. Vezir Fazl cezayı infaz ettirmemiş, Emîn halife olunca da yeniden saray hekimliğine getirilmiştir. Me’mûn Emîn’i tahttan indirince yeniden hapsedilmiş, ancak vezir Hasan b. Sehl’in ağır bir hastalığa yakalanması üzerine yeniden göreve çağrılmıştır (817). Bir müddet sonra ise yeniden gözden düşmüş, kendisine ihtiyaç duyulunca da tekrar vazifesine iade edilmiştir (827). Me’mûn’u yakalandığı bir hastalıktan çok çabuk kurtarması sayesinde daha önceleri elinden alınmış olan bütün servet ve itibarı kendisine iade edilmişse de bir yıl sonra ölmüştür. Mezarı Medâin’deki St. Sergius Manastırı’ndadır.

Klasik kaynaklar içinde II. Cibrâîl’in biyografisi için on dört sayfa ayıran İbnü’l-Kıftî (bk. İḫbârü’l-ʿulemâ, s. 132-146), bu ünlü hekimin kütüphanesinde kâtibi tarafından tutulan ve kendisinin üzerinde düzeltmeler yaptığı gelir defterini gördüğünü anlatır. Buna göre sadece Hârûnürreşîd’e hekimlik yaptığı yirmi üç yıl zarfında, ayda 10.000 dirhem olmak üzere, diğer hediyelerle birlikte kazancının 2.300.000 dirhem olduğu anlaşılmaktadır. Bu da İslâm halifelerinin din ve milliyet farkı gözetmeksizin ilmin gelişmesi için her türlü imkânı sağladıklarının bir başka belgesi sayılabilir.

Üç halifenin özel hekimliğini yapmış olan II. Cibrâîl’in İslâm dünyasında tıp ilminin gelişmesine önemli katkılarda bulunduğu söylenebilir. Çünkü

Grekçe, Süryânîce ve Farsça'dan Arapça'ya tercümelerin yapıldığı, Beytülhikme'de telif, tercüme ve tedvîn* işlerinin en yoğun olduğu bir dönemde yaşamış olan böylesine ünlü bir hekimin bu hareketin dışında kaldığı düşünülemez.

Eserleri. Risâle ile'l-Meʾmûn fi'l-matʿam ve'l-meşreb, Kitâb fi'l-Bâh, Sıfâtü'n-nâfiʿa ketebehâ li'l-Meʾmûn, Makāle fi'l-ʿayn (bu eserlerin yazmaları için bk. Sezgin, III, 226-227).

Bunlardan başka İbn Ebû Usaybia şu eserleri de zikretmektedir. Risâle muhtasara fi't-tıb, Künnâşe, Kitâb fî sınâʿati'l-bahûr, Kitâbü'l-Medḫal ilâ sınâʿati'l-mantık.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 132-146; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 187-201; Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî], Târîḫu muḫtasari'd-düvel [baskı yeri ve yılı yok], s. 131; Sezgin, GAS, III, 226-227; Sarton, Introduction, I, 573; Âzertâş Âzernûş, "Âl-i Buḫtîşûʿ", DMBİ, I, 603-604.

Hasan Doğruyol

Buhtîşû‘ b. Cibrâîl

(بختيشوع بن جبرائيل)

(ö. 256/870).

III. Buhtîşû‘ bu aileden yetişen altıncı hekim olarak babası Cibrâîl b. Buhtîşû‘un 828’de Medâin’de ölümü üzerine Halife Me’mûn tarafından saray başhekimliğine getirilmiş ve halifenin Bizans seferleri sırasında daima yanında bulunmuştur.

Kaynakların verdiği bilgiye göre meslekî şöhretinin yanı sıra halifeleri dahi kıskandıracak kadar mal ve servet edinen III. Buhtîşû‘un bu sebeple birkaç defa başı derde girmiştir. Nitekim Halife Vâsik’in veziri Muhammed b. Abdülmelik (İbnü’z-Zeyyât) ile İbn Ebû Duâd onun şöhret ve servetini, halife nezdindeki itibarını kıskandıkları için her vesile ile aleyhinde bulunuyorlardı. Nihayet halife ikna edilerek 844’te bütün servetine el kondu ve kendisi Cündişâpûr’a sürgün edildi. Ancak bu olaydan dört yıl sonra Vâsik’in tutulduğu istiska (hydropsie) hastalığını tedavide hekimler başarısız kalınca tekrar Bağdat’a çağırıldıysa da o gelmeden halife öldü. Vasik’in yerine geçen Mütevekkil-Alellah’ın devrinde yeniden eski itibarına kavuşan III. Buhtîşû‘ bu dönemde de büyük bir servet edindi. Gerek giyim kuşamıyla gerekse evinin dekor ve konforuyla Halife Mütevekkil’i taklit ediyordu. Sahip olduğu geniş imkânlar sayesinde ünlü mütercim Huneyn b. İshak’a Galen’in (Câlînûs) eserlerini Arapça’ya çevirmesi için büyük paralar vermekle beraber aynı zamanda Mütevekkil’in ona karşı olan sevgisinden dolayı onu kıskanıyordu. Nihayet meslek ahlâkıyla bağdaşmayan bazı hareketleriyle Huneyn b. İshak’ı halifenin gözünden düşürmeyi başardı. Fakat aşırı kıskançlık ve servet düşkünlüğü sebebiyle sonunda kendisi de gözden düştü; 858’de tekrar servetine el konarak Bahreyn’e sürgün edildi ve orada öldü.

Çok hareketli bir ömür süren III. Buhtîşû‘un klasik kaynaklarda yalnız Kitâbü’l-Hacâme ʿalâ tarîki’l-mesʾele ve’l-cevâb adlı bir tek eserinden söz edilirken (İbn Ebû Usaybia, s. 209) yeni araştırmalarla bunların sayısı altıya

çıkmıştır: Risâletühü’lletî ʿamilehâ ile’l-Meʾmûn fî tedbîri’l-beden cevâben ʿan kitâbihî yesʾelü zâlike, Nesâʾihu’r-ruhbân fi’l-edviyeti’l-mürekkebe, Muḫtasar bihasebi’l-imkân fî ʿilmi’l-ezmân ve’l-ebdân, Risâle fîhâ nüket min mahfiyyâti’r-rumûz fi’t-tıb, Nebze fi’t-tıb (bk. Sezgin, III, 243).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 102-104; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 201-209; C. Zeydan, Medeniyyet-i İslâmiyye, III, 307-308; Ziriklî, el-ʿAlâm, II, 12; Browne, Arabian Medicine, Cambridge 1962, s. 23-24; Sezgin, GAS, III, 243; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 109-110; Y. Kumeyr, İslâm Felsefesinin Kaynakları (trc. Fahrettin Olguner), İstanbul 1976, s. 160-161; S. Ammar, Médecins et médecine de l’Islam, Paris 1984, I, 110-112; C. Brockelmann, “Bahtişû”, İA, II, 239-240; D. Sourdel, “Bukhtīshū”, EI² (İng.), I, 1298; Âzertâş Âzernûş, “Âl-i Buḫtîşû”, DMBİ, I, 604.

Ali Haydar Bayat

Cibrâîl b. Ubeydullah

(جبرائيل بن عبيد الله)

(ö. 396/1006).

III. Cibrâîl 311’de (923) Bağdat’ta doğdu. Babası I. Ubeydullah, Halife Muktedir-Billâh’ın hizmetinde maliye memuru olarak bulundu. Babasının ölümünden sonra annesi bir hekim ile evlendi. Cibrâîl tıp öğrenimine üvey babasının yanında başladı. Annesinin ölümü üzerine öğrenimini tamamlamak için halifenin doktorlarından Hürmüz’e başvurarak ondan faydalandı; ayrıca Bağdat Bîmâristanı’nda İbn Yûsuf el-Vâsıtî’den de ders aldı.

Daha ilmî hayatının başlarında iken Adudüddevle tarafından Şiraz’a çağrıldı. Burada valiye göz hastalıkları hakkında bilgiler vererek onun takdirini kazandı. 968’de Adudüddevle’nin halasının kocası Kûkin’in (Kevkebeyn) mafsal ağrısı ve kaşıntı şikâyetlerini tedavi edince kendisine çok büyük armağanlar verildi. Daha sonra Bağdat’a dönerek yeniden bîmâristandaki görevine başladı. Burada bir yandan saray hekimi olarak görev yaparken bir yandan da haftada iki gün bîmâristanda çalışıyor ve karşılığında 300’er dirhem alıyordu. Ebü’l-Kāsım b. Abbâd’ın mide ağrılarını tedavi etmek üzere Rey şehrine gitti ve kendisinin hizmetinde bulundu. Bu sırada Ebü’l-Kāsım b. Abbâd’a Rey’de bir tıp merkezinin açılmasını tavsiye etti; bu merkezi kurduktan sonra yine Bağdat’a döndü. Bir ara Deylem Meliki Hüsrev Şah’ı tedavi

etmek amacıyla Deyleman’a gönderildi ve bir müddet orada melikin hizmetinde bulundu. Sonra Kudüs ve Şam’ı ziyaret etti. Bu sırada şöhreti Mısır’da da duyulmuştu. Fâtımî Halifesi Azîz b. Muiz el-Alevî onu Mısır’a çağırdıysa da mazeret beyan edip gitmedi. Daha sonra Mervânîler’den Mümehhidüddevle Ebü’l-Mansûr’un tedavisi için Meyyâfârikın’e (Silvan) gitti ve orada vefat ederek şehrin dışında Musallâ denilen yere gömüldü.

III. Cibrâîl hekimliğinin yanı sıra felsefe ve dinî meselelerle de ilgilenmiş

ve bu konularda da eser vermiştir. Tıbba dair eserlerinde özellikle göz, solunum sistemi, kan ve akıl hastalıkları üzerinde durmuş, baş ağrılarının sebeplerini izaha çalışmış, nabız bozukluklarını ortaya koymuş ve bedenin temel unsurunun kan olduğunu savunmuştur.

Eserleri. 1. el-Künnâşü'l-kebîr. Genellikle el-Kâfî adıyla ün yapmış bir tıp kitabıdır. İbn Ebû Usaybia'nın kaydettiğine göre beş ciltten ibaret olup soru-cevap tarzında kaleme alınmıştır. Eserin III. cildi Kütahya'da Vâhid Paşa Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 2832). 2. el-Künnâşü's-sagīr. Bu eser de tıbba dair olup 200 varaktan ibarettir. 3. Fî ʿAsâbi'lʿayn. Göz sinirlerini konu alan bir risâledir. 4. Makāle fî enne efdale üstuksâti'l-beden hüve'd-dem. Burada bedenin temel unsurunun kan olduğu hususu açıklanır (bu dört eser için bk. Sezgin, III, 314). 5. Makāle fî elemi'd-dimâg bi-müşâreketi'l-miʿde ve'l-hicâbi'l-fâsıl beyne âlâti'l-gıdâ ve âlâti'n-nefes el-müsemmâ ziyâfregmâ. Diyafram ve midenin ortak etkileriyle baş ağrısının münasebetini açıklar. Eser Deylem Meliki Hüsrev Şah'a ithaf edilmiştir. 6. Kitâbü'l-Mutâbaka beyne kavli'l-enbiyâʾ ve'l-felâsife. İslâm literatüründe peygamberlerle felsefecilerin arasını telif eden ilk eser olarak zikredilir. 7. Makāle fi'r-red ʿale'l-Yehûd. Yahudilere reddiye olup bekledikleri "mesîh"in Hz. Îsâ olduğunu beyan eden bir risâledir (son üç eser için bk. DMBİ, I, 605).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 102-106; Ziriklî, el-ʿAlâm, II, 101; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 578; Sezgin, GAS, III, 314; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 110; D. Sourdel, "Bukhtīshū", EI² (İng.), I, 1298; Âzertâş Âzernûş, "Âl-i Buḫtîşû", DMBİ, I, 605.

Hasan Doğruyol

Ubeydullah b. Cibrâîl

(عبيد الله بن جبرائيل)

(ö. 450/1058’den sonra).

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan ve Ebû Saîd künyesiyle anılan II. Ubeydullah, Buhtîşûʿ hekim ailesinden III. Cibrâîl’in oğludur. Ünlü hekim İbn Butlân’ın (ö. 458/ 1066) çağdaşı ve yakın dostu olan Ubeydullah’ın Meyyâfârikın’de (Silvan) yaşadığı, hâzık bir hekim ve hıristiyan ilâhiyatını çok iyi bilen bir teolog olduğu kaynaklarda yer almaktadır. Teori ve pratik olarak tıbbın bütün ayrıntılarına vâkıf olan bu hekim zooloji ile de yakından ilgilenmiş ve bu alanda da eser vermiştir.

Eserleri. 1. er-Ravzatü’ṭ-ṭıbbiyye. Paul Sbath tarafından neşredilen bu eser (Kahire 1927) yine kendisine ait Tezkiretü’l-hâzır ve zâdü’l-müsâfir adlı kitabın muhtasarıdır. 2. Vücûbü’n-nazar ʿale’t-tabîb fi’l-ahdâsi’n-nefsâniyye ve fî kevni’l-ʿışkı maradan. Klasik kaynaklarda adı geçmeyen bu kitap, 1037 yılında tabiplerle felsefeciler arasında Basra’da cereyan eden bir tartışma üzerine kaleme alınmıştır. Tartışma, “Felsefeden bağımsız bir tıp ilmi olabilir mi veya felsefe bilmeyen tabip olabilir mi?” konusu üzerinde yoğunlaşmıştı. O sırada Bağdat’taki Bîmâristân-ı Adudî’de çalışmakta olan Ubeydullah’a başvuran Basralı tabipler ondan bu konuda bir eser yazmasını istediler. Dost ve meslektaşlarının isteklerini yerine getirmek üzere Ubeydullah bu eserini beş fasıl halinde kaleme aldı. Ubeydullah, çok kısa olan ilk üç fasılda tıbbın bağımsız bir ilim olduğunu ve tıp öğrenimi görmeyen mantıkçı ve felsefecilerin bu ilmi okutamayacaklarını, dördüncü fasılda psikolojik rahatsızlıkları ancak hekimlerin tedavi edebileceğini, beşinci fasılda ise aşkın (melankoli) bir hastalık olduğunu ispata çalışmıştır. Eser, birçok fizyolojik hastalığın sebebinin psikosomatik olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir.

Bilinen tek nüshası Leiden’de (Ms. Leiden, nr. 1332=Cod. 584,2 Warn) bulunan bu eseri Felix Klein-Franke Risâle fi’t-tıb ve’l-ahdâsi’n-nefsâniyye adıyla ve Almanca’ya çevirerek yayımlamıştır (Beyrut 1986). 3. Kitâbü

Tabâ˒iʿi'l-hayevân ve ẖavâssıhâ ve menâfiʿi aʿzâ˒ihâ. 4. Kitâbü'l-Hâs fî ʿilmi'l-havâs. 5. Kitâbü Tahrîmi defni'l-ahyâ˒ (bu eserlerin yazmaları ve bazılarıyla ilgili çalışmalar için Brockelmann ve Ullmann'ın bibliyografyadaki eserlerine bakınız). Ubeydullah b. Cibrâîl'in kaynaklarda adı geçen diğer başlıca eserleri de şunlardır: Menâkıbü'l-etibbâ, et-Tevâsül ilâ hıfzi't-tenâsül, Nevâdirü'l-mesâ˒il, Makāle fi'ẖtilâfi'l-elbân. İbnü'l-Kıftî, Galen'in (Câlînûs) biyografisini yazarken, "Biri Ubeydullah b. Cibrâîl'den Câlînûs'un hayatı ve yaşadığı dönem hakkında tarihçiler arasındaki ihtilâfın nereden kaynaklandığını sormuş ve bu meseleyi araştırmasını istemişti; o da bu konuda uzunca bir risâle kaleme almıştı" dedikten sonra o risâleden bir sayfa kadar alıntı yapmaktadır (bk. İẖbârü'l-ʿulemâ˒, s. 126-127). Bu alıntıdan onun tıp tarihi alanında büyük bir otorite olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

br>İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ʿulemâ˒ (Lippert), s. 126-127; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâ˒, s. 214; Brockelmann, GAL, I, 636-637; Suppl., I, 885-886; Sezgin, GAS, III, 144, 158, 352; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 110-112; a.mlf., Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, s. 28; Ebû Saîd b. Buhtîşû', Risâle fi't-tıb ve'l-ahdâsi'n-nefsâniyye (nşr. Felix Klein-Franke), Beyrut 1986, nâşirin mukaddimesi, s. 9-18; Âzertâş Âzernûş, "Âl-i Buẖtîşû", DMBİ, I, 605.

Mahmut Kaya

BUHTUNNASR

Milâttan önce 605-562 yılları arasında hüküm süren, Yahuda Devleti'ni ortadan kaldırarak Kudüs'ü ve Süleyman Mâbedi'ni yakıp yıkan Bâbil kralı.

İbrânîce'de ismi Nebukadrezzar (Nebukadretsar) ve Nebukadnezzar (Nebukadnetsar) şeklinde nakledilmektedir. Bu ismin Akkadca aslı, "Tanrı Nabu sınırlarımı

korusun" anlamına gelen Nabu-kudurri-usurdur. Ahd-i Atîk'in Yunanca ve Latince tercümelerinde Nabukodonosor şeklinde geçer. İslâmî kaynaklarda Araplar'ın ona Buhtnassar (بختنصر), İranlılar'ın ise Buht-i Nassar dedikleri nakledilmektedir (Taberî, I, 558). Türkçe'de ise Buhtnassar'dan muharref olarak Buhtunnasr denilmektedir.

Buhtunnasr (Nebukadnezzar II), Yeni Bâbil Krallığı'nın kurucusu ve Keldânî hânedanının ilk kralı Nabopolassar'ın oğludur. Babasının saltanatı sırasında orduda kumandan olarak görev yapmıştır. Firavun II. Nechao'nun Fırat'a doğru ilerlemesi üzerine, hasta olan babası tarafından ordunun başına getirilmiş, Mısır ordusunu Kargamış'ta yenerek (605) geri çekilmeye mecbur etmiştir (Yeremya, 46/2-12). Firavun II. Nechao'yu Mısır sınırına kadar takip eden Buhtunnasr, bu arada Suriye ve Filistin ile Yahuda Krallığı'nı da yönetimi altına almış (II. Krallar, 24/7; Yeremya, 46/2), fakat babasının ölümü üzerine Bâbil'e dönerek tahta geçmiştir. 604 yılında Askalon'u alan Buhtunnasr, saltanatının ikinci ve üçüncü yıllarında (603-602) Suriye'ye çeşitli seferler yaparak hâkimiyetini güçlendirmiş, 601'de tekrar Mısır üzerine yürümüştür. 599'da, Mısır tarafını tutan göçebe kabilelerin kontrolünü sağlamak için tekrar Suriye'ye sefer yapmış, Arap topraklarını yağmalamıştır. Yahuda Kralı Yehoyakim'in, Peygamber Yeramya'nın öğütlerine rağmen vergi ödememesi üzerine Buhtunnasr 598 yılı sonunda Kudüs'e yürümüş ve birkaç hafta süren kuşatmadan sonra 16 Mart 597'de şehri almıştır. Kudüs'ün düşmesinden önce ölen Yehoyakim'in yerine geçen oğlu Yehoyakin ise tahtta ancak üç ay kalabilmiş, Bâbil ordusu tarafından şehrin alınışından sonra ise ailesi ve ileri gelenlerle birlikte

Bâbil’e götürülmüştür. Buhtunnasr Yehoyakin’in yerine onun amcası Mattanya’yı, adını Tsedekiya olarak değiştirip kral yapmış, kral evinin ve mâbedin hazinelerini yağmalamıştır (II. Krallar, 24/10-17). Başlangıçta Bâbil’e itaat eden Tsedekiya, saltanatının dokuzuncu yılında Edom, Ammon, Moab ve Tyr (Sur) ile anlaşma yaparak Mısır’ın yanında yer almış ve Bâbil’e vergi ödemeyi reddetmiştir. Bunun üzerine Bâbil ordusu Kudüs’e yürümüş ve şehri kuşatmıştır. Mısır yardıma gelmemiş ve bir yıldan uzun süren kuşatmadan sonra Buhtunnasr şehri almıştır (586). Yahuda Kralı Tsedekiya kaçmaya çalışırken yakalanmış, gözleri önünde ailesi katledilmiş, kendisi de kör edilerek yahudilerin büyük bir kısmı ile birlikte esir olarak Bâbil’e götürülmüştür. Kudüs şehri yakılmış, Süleyman Mâbedi yıkılmıştır. Ahd-i Atîk’te anlatılan bu hadiseye (II. Krallar, 25; II. Tarihler, 36) Kur’an’da telmih vardır. Müfessirler, İsrâ sûresinde geçen ve İsrâiloğulları’nın yeryüzünde iki defa karışıklık çıkaracaklarını, ilk karışıklık sebebiyle onları cezalandırmak için güçlü kulların gönderildiğini bildiren âyeti (el-İsrâ 17/4-5) bu hadiseyle ilgili kabul ederler.

Son yahudi devleti olan Yahuda Krallığı’nı ortadan kaldırdıktan sonra Buhtunnasr 574’te Tyr kralını kendine bağlamış (Hezekiel, 27-28), saltanatının 37. yılında (567) Mısır’a yeni bir sefer daha yapmış ve 562’de krallığı oğlu Amel-Marduk’a bırakarak ölmüştür.

Buhtunnasr savaşlar dışında ülkesinin imarına da büyük önem vermiş, Bâbil şehri onun saltanatında parlak bir dönem yaşamıştır. Bâbil surları ile muhteşem krallık sarayını inşa ettiren Buhtunnasr, Bâbil’deki Marduk Tapınağı ile Ur şehrindeki Sin Tapınağı’nı, ilâh Şamaş’a ait tapınaklarla Uruk’taki İştar Tapınağı’nı tamir ettirmiş, sulama kanalları inşa ettirmiştir. Eski dünyanın harikalarından olan Bâbil’in asma bahçelerini de o yaptırmıştır (bk. BÂBİL).

İslâm kaynaklarında Buhtunnasr’a geniş yer verilmiş, savaşları nakledilmiş, ancak başkalarıyla karıştırıldığı için 300 yıldan fazla yaşadığı, Sanherib’in saltanatında (704-681) orduda kumandan olarak görev yaptığı, Sanherib’den sonra kral olduğu, Pers kralları Lohrasb, Gustasb ve Bahman’a hizmet ettiği, burnundan giren bir sineğin beynini yemesi sebebiyle öldüğü gibi rivayetler de yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sa‘lebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, s. 252-262; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 538-560; A. L. Oppenheim, “Nebuchadrezzar”, IDB, III, 529-530; G. Casalis, “Nabuchodonosor II”, EUn., XI, 544; E. Pannier, “Nabuchodonosor”, DB, IV/2, s. 1437-1444; B. Oded – M. Aberbach – H. Z. Hirschberg, “Nebuchadnezzar”, EJd., XII, 912-918; “Nebucadnetsar”, NDB, s. 522-523; M. Leibovici, “Nabuchodonsor”, DBS, VI, 286-291; B. Carra de Vaux, “Buhtunnasr”, İA, II, 774-775; G. Vajda, “Bukht-naṣ(ṣ)ar”, EI² (Fr.), I/2, s. 1337-1338.

Ömer Faruk Harman

BUHTÜRÎ

البحتري

Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî (ö. 284/897)

el-Hamâse adlı eseriyle tanınan Arap şairi.

204 (819) veya 206 (821) yılında Halep'in kuzeydoğusunda bulunan Menbic şehrinde veya buranın köylerinden biri olan Zerdefne'de doğdu. Tay kabilesinin

Menbic kolunun Benî Buhtür aşiretinden olan şairin annesi Şeybân kabilesindendir. İlk tahsilini doğum yerinde yaptı ve on altı yaşına kadar kabilesinin çeşitli kolları arasında yaşadı. Menbic ve Halep onda silinmez izler bıraktığı için şiirlerinde Halep, Menbic ve dolaylarına ait motiflere sıkça rastlanır. Bu devrede Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını veya büyük bir kısmını hıfzetti, birçok şiir ve hutbe ezberledi; camilerde verilen derslere devam ederek dil ve edebiyatın yanı sıra fıkıh, tefsir, hadis ve kelâm gibi temel İslâmî ilimleri de öğrendi. Böylece bedevîler arasında Beşşâr (ö. 167/783) ve Ebû Nüvâs (ö. 198/814) gibi mükemmel bir dil kültürü de alan Buhtürî'nin şiir kabiliyeti, diğer ilimlere olan ilgi ve kabiliyetine göre daha çabuk gelişmiştir.

Sık sık Humus'a gidip gelen Buhtürî, burada kumandan Ebû Saîd es-Sağrî'den destek gördü. Bu sırada meşhur şair Ebû Temmâm ile görüştü ve başka şairlerin de bulunduğu bir mecliste ona şiirlerini okuma imkânı buldu. Şiirlerini çok beğenen Ebû Temmâm kendisine şiir okuyanların en üstünü olduğunu söyledi. Onunla yakından ilgilendi; maddî durumunun iyi olmadığını anlayınca Maarretünnu'mân halkına bir mektup yazarak şairi onlara tanıttı ve kendisine yakınlık göstermelerini istedi. Bunun üzerine onlar da şairi yılda 4000 dirhem karşılığında kendilerine kasideci olarak aldılar. Buhtürî Ebû Temmâm'dan çok faydalanmış, ondan şiir sanatına dair önemli bilgiler öğrenmiş, ne zaman ve nasıl şiir yazılacağı hususunda değerli tavsiyeler almıştır. Ebû Temmâm ile tanışmasından sonra hayatında

yeni bir dönem başlamış, asıl şöhretine onun vefatından (846) sonra kavuşmuştur.

Yirmi yaşında iken Bağdat'a giden ve burada vezir Feth b. Hâkan ile yakın münasebet kuran şair el-Hamâse'sini yazıp ona takdim etti ve onun vasıtasıyla Halife Mütevekkil ile tanışarak saraya intisap etti. Daha çok Mütevekkil ve Feth b. Hâkan hakkında kasideler yazdı, dolayısıyla bunların iltifatlarına mazhar oldu ve istediği birçok şeyi elde etti. Mütevekkil ve Feth b. Hâkan ile olan yakınlığı bu ikisinin öldürülmesine kadar (861) devam etmiş, şiirlerinde zaman zaman tenkit ettiği bu iki devlet adamını çeşitli vesilelerle en büyük iki hâmisi olarak da yâdetmiştir.

Müntasır-Billâh 861'de halife olduğu sırada Buhtürî hacca gitti. Bazı Türk kumandanlarla birlikte babasına karşı komplo hazırladığı için daha önce ta'rizde bulunduğu Müntasır ve diğer devlet adamları hakkında kaside yazmaya devam etti. Fakat Mütevekkil-Alellah'tan gördüğü ilgiyi bunlardan göremeyince 892'de doğum yeri olan Menbic'e döndü ve burada vefat etti.

Buhtürî Ebû Temmâm'dan çok etkilenmiş, şiirleri zaman zaman Ebû Temmâm'ınkilerle karıştırılacak derecede onu taklit etmiştir. Duygu ve hayal gücü çok üstün olduğu için "Buhtürî'nin hayali" ifadesi darbımesel haline gelmiştir. Kendisi de üslûbundaki kıvraklık, incelik vb. birçok meziyetinden dolayı başkaları tarafından taklit edilmiş ve şiirde Şam geleneği (Suriye tarzı) diye bilinen üslûbun temsilcisi olmuştur. Şiirleri sanat, dil ve muhteva bakımından birbirinden çok farklı değildir. Daha sonraki edip ve âlimler onu Ebû Temmâm ve Mütenebbî gibi Abbâsîler devrinin önemli şairlerinin son halkası olarak zikrederler. İbn Hallikân onun şiirlerinin değerini "sihr-i helâl" tabiriyle ifade etmektedir (Vefeyât, VI, 26). Buhtürî mağrur ve kindar bir sanatkâr olarak bilinir. Bazı kaynaklarda son derece cimri, dağınık ve pejmürde bir insan olduğu kaydedilmektedir.

Buhtürî ile Ebû Temmâm'ın karşılaştırılması Arap münekkitlerinin üzerinde çok durdukları bir konudur. Bizzat Buhtürî şiirlerinin en iyilerinin Ebû Temmâm'ın şiirlerinin en iyilerinden aşağı olmakla beraber kendi şiirlerinin en kötülerinin onun şiirlerinin en kötülerinden daha iyi olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Mes'ûdî eserinde bu konuya birkaç sayfa ayırmış

(Mürûcü'z-zeheb, IV, 69-74), Hasan b. Bişr el-Âmidî, Arap edebiyatında edebî tenkidin belli başlı kaynaklarından biri sayılan Kitâbü'l-Muvâzene beyne't-Tâ'iyyeyn (el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî) adıyla bu hususta müstakil bir eser yazmıştır. Ayrıca Buhtürî'nin hayatı, eserleri, şahsiyeti ve şiirlerine dair başka müstakil eserler ve birçok makale de telif edilmiştir (bk. Sezgin, II, 560-564).

Eserleri. 1. Dîvân. Bazı nüshalarında adının Selâsilü'ẕ-ẕeheb olduğu kaydedilen divanı ilk defa Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî (ö. 335/946) tarafından iki cilt halinde derlenerek harf sırasına göre tertip edilmiştir. Ali b. Hamza el-İsfahânî ise (ö. 375/985-86) divanı konularına göre yeniden düzenlemiştir. Divanındaki şiirlerin en eskileri, Benî Humeydler'den üç kardeş Ebû Nehşel, Ebû Müslim, Ebû Ca'fer ve kendisinin Ebû Temmâm ile tanışmasına vesile olan kumandan Ebû Saîd Muhammed b. Yûsuf gibi Tay kabilesinin ileri gelen kişi ve ailelerine ithaf edilen kasideler olup bunların da en eskileri 220 (835) tarihlidir (meselâ bk. Dîvân, I, 305-323'te 109-122 numaralı kasideler). Vefatından önce oğlundan hicivlerini yakmasını istediği ve oğlunun da bu isteğini yerine getirdiği, dolayısıyla hicve dair pek az şiirinin intikal ettiği rivayet edilmektedir. Şairin divanı, bahsettiği kimselerin tam isimlerini verdiği, tarihçilerin ihmal ettikleri hadiseleri ve yaşadığı zamana ait bazı bilgileri ihtiva ettiği için devrinin vekāyi'nâmelerini tamamlayıcı mahiyette bir özelliğe de sahiptir. Birkaç defa neşredilen divan ilk olarak iki cilt halinde İstanbul'da (1300), ikinci defa Reşîd Atiyye tarafından birinci neşri esas alınıp notlar ilâve edilerek ve bazı kısımları çıkarılarak yine iki cilt halinde Beyrut'ta (1911), üçüncü defa Abdurrahman el-Berkukı tarafından yine İstanbul baskısı esas alınarak Kahire'de (1329/1911) yayımlanmıştır. Divanı son olarak da Hasan Kâmil es-Sîrafî Kahire'de beş cilt halinde geniş bir şerhiyle birlikte neşretmiştir (1963-1978). Bu yayının ilk üç cildi ile IV. cildin birinci kısmı divan ve şerhi olup IV. cildin kalan kısmı ve V. cildin birinci kısmı Ubeydullah b. Abdullah b. Tâhir'in Buhtürî'ye cevap olarak yazdığı iki kaside (IV, 2463-2493) ile Buhtürî'nin divanında bulunmayıp diğer tarihî ve edebî eserlerde tesbit edilebilen şiirlerini (IV, 2497-V, 2838) ihtiva etmektedir. Eser bir mukaddime (I, 7-56) ve çeşitli indekslerin (V, 2841-3173) ilâvesiyle Buhtürî hakkında başvurulacak önemli kaynaklardan biri olma hüviyetini kazanmıştır. Bu neşrin I. cildi hakkında Abdüsselâm Hârûn tarafından Havle Dîvâni'l-Buhtürî (Kahire 1964) adıyla ilmî bir tenkit neşredilmiştir.

Buhtürî divanını Ebü'l-Alâ el-Maarrî ʿAbesü'l-Velîd adıyla şerhetmiş, bu şerh Şekib Arslan ve Muhammed Hüseyin Heykel tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1355/ 1936). Ayrıca bazı kaynaklarda divanın başka şerhlerinden söz edilmekte ise de herhangi birinin mevcudiyeti bilinmemektedir. Ancak Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Reîsülküttâb, nr. 985) Buhtürî ve Ebû Temmâm'ın bazı kasidelerinin Ahmed b. Muhammed b. Hasan el-Merzûkı (ö. 421/1030) tarafından yapılmış bir şerhi bulunmaktadır. Bunların dışında birçok müellif Buhtürî divanından

seçmeler şeklinde müstakil çalışmalar kaleme almıştır. 2. el-Hamâse*. Câhiliye devrinden kendi zamanına kadar 600 şairin şiirlerinden seçerek derlediği bir antolojidir. 1454 parça şiiri 174 babda toplamıştır. Eser R. Geyer ve D. S. Margoliouth tarafından tıpkıbasım halinde Leiden'de (1909), Louis Cheikho tarafından Beyrut'ta (1910), Kemal Mustafa tarafından da Kahire'de (1929) yayımlanmıştır. 3. Meʿâni'ş-şiʿr (Meʿâni'ş-şuʿarâʾ). Bu eserin VII. (XIII.) yüzyılda Halep kütüphanelerinden birinde bulunduğu anlaşılmakta, ancak günümüze kadar gelip gelmediği bilinmemektedir (Sezgin, II, 59).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü'l-Buhtürî (nşr. Hasan Kâmil es-Sîrafî), Kahire 1963-78, I-V; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), IV, 69-74; Hasan b. Bişr el-Âmidî, el-Muvâzene (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), [baskı yeri ve yılı yok]; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 190; Hatîb, Târîḫu Bagdâd, XIII, 476-481; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, V, 200; XIX, 248-258; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 21-23, 26, 28; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 177; Serkîs, Muʿcem, I, 529-531; Brockelmann, GAL, I, 80, 126; Suppl., I, 41, 125-127; GAL (Ar.), II, 48-51; Necîb M. el-Behbitî, Târîḫu şiʿri'l-ʿArabî hattâ âḫiri'l-karni's-sâlisi'l-hicrî, Kahire 1950, s. 503-510; Sezgin, GAS, II, 59, 560-564; Ebû İshak İbrâhim el-Kayrevânî, Zehrü'l-âdâb, Kahire 1389/1969, II, 701; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 35-36, 84, 88, 91; Şevki Dayf, Târîḫu'l-edeb, IV, 270-296; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 178-181; Ahmed Ahmed Bedevî, el-Buhtürî,

Kahire 1980; Ömer Ferrûh, Târîẖu'l-edeb, II, 357-369; C. Zeydan, Âdâb, II, 185-186; Abdullah Şarît, Târîẖu'ṣ-ṣekāfe ve'l-edeb fi'l-meşrık ve'l-magrib, Cezayir 1983, s. 251-256; M. Rıdvân ed-Dâye, Aʿlâmü'l-edebi'l-ʿAbbâsî, Beyrut 1407/1987, s. 56; S. Achtar, "L'Enfance et la Jeunesse du poète Buhturî (2062-26/821-840)", Arabica, I, Leiden 1954, s. 166-186; D. S. Margoliouth, "Buhturî", İA, II, 775-777; a.mlf., "el-Buhtürî", DMİ, III, 365-368; Ch. Pellat, "al-Buhturī", EI² (İng.), I, 1289-1290; a.mlf., "el-Buhtürî", UDMİ, IV, 48-52.

Zülfikar Tüccar

BUHUR

بخور

Ateşe atılmak veya özel bir kap içinde yakılmak suretiyle güzel kokulu dumanından faydalanılan madde, tütsü.

Aslı Arapça bahûr olan buhur, koku veya kokulu buhar (duman) çıkarıcı maddelere verilen addır. Bu tür maddelere başka dillerde de “tütmek, duman ve koku çıkarmak” köklerinden türeyen isimler verildiği görülmektedir: İbrânîce ketôreth (ketûrâ; Arapça’da takattur tütsülemek); Sanskritçe dhuma; Grekçe thyos, thymiama; Latince tus, turis gibi.

Tarihte bilinen ilk medeniyetlerden itibaren hemen bütün çok tanrılı ve tek tanrılı dinlerde, dinî ve sihrî törenler sırasında ateşe güzel kokulu madde atmak veya mayi serpmek, yerine getirilmesi gereken önemli şartlardan biri sayılmıştır. Ele geçen arkeolojik buluntu ve yazılı belgelerden Çin, Hint, İran, Mısır, Mezopotamya, Anadolu, Yunan, Roma, Aztek ve İnka gibi eski medeniyetlerin hepsinde tütsü yakmanın mânevî temizlenme ve tanrılara yaklaşma aracı olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Genelde birleşen çeşitli inançlara göre güzel kokulu dumanlar tanrıları hoşnut etmekte, eğer kızgınsalar öfkelerini yatıştırmakta, yapılan duaların göğe yükselip tanrılara ulaşmasına ve kabulüne vesile olmaktadır. Aynı zamanda da meleklerle iyi ruhları tütsü çevresine toplarken güzel şeylerden hoşlanmayan şeytanlarla kötü ruhları da kaçırmaktadır. Dolayısıyla tütsülenen yer ve kişiler kötülüklerden uzak tutulup iyiliklere yaklaştırılmış, böylece mânen temizlenmiş sayılmaktadır. Aslında, gerçekleştiğine inanılan bu olayların, mistik atmosfer içinde baygın kokuların insanlara verdiği rehavet ile müsbet duygulardan ve ayrıca baharat dumanlarının baş ağrısı gibi bazı fizyolojik rahatsızlıklara iyi gelip zararlı böcek ve haşeratı kaçırmasından ibaret olduğu şüphesizdir.

Dinî törenlerde ateşe buhur atma geleneğinin başlangıcı, tanrılara sunulan içki ve kurbanların yakılması sırasında bu takdimelerin dünyevî kirlerden, günahlardan temizlenmesi için ateşe tütsü maddeleri serpilmesi olayından

kaynaklanmaktadır. Tek tanrılı bir din olmakla beraber şeklî ibadetler ve dinî törenler açısından çok tanrılı dönemlerin izlerini taşıyan Mûsevîlik'te buhur yakma kabına verilen adın aynı zamanda "mezbah" (kurban kesilen sunak) anlamında da kullanılması (meselâ bk. Çıkış, 30/ 27 "buhur mezbahı"; İşaya, 6/6 "mezbahın kor ateşi"), bu eski âdetin kalıntısıdır. Semavî dinler içinde buhur yakmaya en fazla önem veren din eski Mûsevîlik'tir. Çünkü buhurun nasıl hazırlanacağı (Çıkış, 30/34-38) ve ne zamanlar yakılacağı (Çıkış, 30/7-8) bizzat Rab tarafından bildirilmiştir; ayrıca buhur sunağının ne şekilde yapılacağı da en ince ayrıntılarına kadar yine Rab tarafından tarif edilmiş (Çıkış, 30/1-6) ve Tevrat'ın pek çok yerinde bu emirler çeşitli şekillerde tekrarlanmıştır. Mûsevîlik'te, çok tanrılı dinlerde olduğu gibi, buhur dumanlarının Tanrı'nın öfkesini yatıştırdığına inanıldığı da yine Tevrat'tan anlaşılmaktadır (Sayılar, 16/44 vd.).

Hıristiyanlık'ta buhur duaların Tanrı'ya yükselmesinin sembolü kabul edilmekte ve bu sebeple dinî törenlerde asma buhurdanlar görevli çocuklar tarafından sallanmak suretiyle dumanı kiliseye yayılmaktadır. Buhur dumanının Tanrı'ya yükselen duaları sembolize etmesi Yeni Ahid'den kaynaklandığı halde (Vahiy, 8/4 "Ve Tanrı'nın önünde meleğin elinden, mukaddeslerin duaları ile buhurların dumanı çıktı"), kilise kayıtlarında IV. yüzyıldan önce dua sırasında buhur yakıldığına dair bir işaret bulunmamaktadır. Bu hususta IV-VIII. yüzyıllar arasında bazı kayıtlara rastlanmakta ise de buhur yakmanın gelenek halini ancak IX. yüzyılda aldığı ve bu tarihten itibaren Yunan ve Latin kiliselerinin her ikisinde de buhur kullanımının yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir. Bunun sebebi, hemen tamamı Hindistan ve Arabistan menşeli olan buhur maddelerinin daha önce hıristiyan ülkelerinde kolaylıkla bulunamayışına bağlanabilir. Nitekim buhurun Batı kiliselerinde Doğu kiliselerine nisbetle daima daha kısıtlı kullanıldığı bilinmektedir. Bugün Katolik ve Ortodokslar'a ait önemli âyinlerin tamamında buhur kullanılmaktadır. Çeşitli Protestan kiliselerinin Reformlar'ın hemen başlarında (XVI. yüzyıl) terkettikleri buhur geleneği, XIX. yüzyılın ortalarında Tractarian (Oxford) hareketinin etkisiyle Anglikan Kilisesi'nde tekrar benimsenmiş, fakat yine de diğerlerine göre sınırlı tutulmuştur.

Müslümanlık'ta ibadetlerle ilgili bir buhur yakma geleneği yoktur. Ancak güzel kokuyu çok seven, devamlı surette kokulu yağ kullanarak bunu

ashabına da tavsiye eden ve hatta kızı Zeyneb'in vefatında naaşının birkaç defa sidr ile yıkanıp sonuncu suyuna kâfur katılmasını isteyen Hz. Peygamber'in (Buhârî, "Cenâiz", 8, 9, 13) ibadet maksadıyla değil fakat güzel kokmaları için mescidlerde buhur yakılmasını emrettiği bilinmektedir (Kettânî, s. 87). Ayrıca Hz. Ömer'in minbere oturduğu zaman âzatlısı Abdullah el-Mücmir'in buhur yaktığı ve bu sebeple el-Mücmir (buhurdan yakıcı) lakabını

taşıdığı rivayet edilmektedir (bk. a.y.). Coğrafyacı İbn Rüste ise (X. yüzyıl) Hz. Ömer'in Medine'deki mescide, üzeri insan figürleriyle süslü Suriye işi bir gümüş buhurdan hediye ettiğini bildirmekte (el-ʿAlâku'n-nefîse, s. 66) ve bu bilgiler İslâm'ın ilk yıllarında mescidlerde buhur yakmanın bir gelenek haline geldiğini göstermektedir. Ancak buhurun Hz. Ömer'in minbere oturduğu sırada yakılmasından anlaşıldığına göre bu gelenek yalnız cuma ve bayram namazlarına inhisar etmiş olmalıdır. Nitekim yine İbn Rüste, kendi yaşadığı devirde buhurun daha çok saraylarla konaklarda halife ve beyler tarafından kullanıldığını, bazan da cami ve mescidlerde yakıldığını söylemektedir (bk. a.y.). XII. yüzyıl seyyahlarından İbn Cübeyr, ramazan ayında Mekke'de kıldığı bir namazdan bahsederken camide bol miktarda buhur yakıldığını açıklamakta (erRihle, s. 129), XIII. yüzyılda ise Mevlânâ duayı buhur dumanına benzetmektedir (Mesnevî, VI, beyit nr. 4216-4217). Nâdir bulunduğu için pahalı bir madde olan buhurun zamanla camilerde cuma, bayram ve teravih namazları sırasında da yakılmasından vaz geçilmesine karşılık yine İslâm'ın ilk asırlarından itibaren özel olarak kullanılmasına devam edilmiştir. Meselâ Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795), yalnız hadis dersi verirken Hz. Peygamber'e bir saygı nişanesi olmak üzere boy abdesti alarak en temiz elbiselerini giyip güzel kokular süründüğü ve odasında buhur yaktırdığı (Kadî İyâz, I, 154), Abbâsî Halifesi Me'mûn'un (813-833) her salı günü sarayına topladığı âlimlerin, huzura alınmalarından önce yemek yedirilerek buhurdan yakılmış odalarda tütsülendirildikleri (Mes'ûdî, IV, 19) bilinmektedir. Bugün de mevlid, tasavvuf müziği icrası ve sünnet töreni gibi dinî veya kökeni dinden kaynaklanan toplantılarda bu gelenek devam ettirilmekte ve Kahire gibi geleneklerine bağlı İslâm şehirlerinin eski çarşılarında, elde dolaştırılan buhurdanlar ücret karşılığı dükkânlara sokularak havaları tütsülendirilmektedir. Milâttan önce XI. yüzyıldan beri, altın kadar kıymetli buhur sayesinde zengin olduğu bilinen ve halen dış gelirlerinin % 10'unu buhur ihracatından elde eden dünyanın

bir numaralı buhur üreticisi Yemen’de ise buhur kullanımı günlük hayatın içine girmiş olup topluca oturulan hemen her yerde buhur yakılmakta ve özellikle mübarek günlerde, buhur dumanına tutulmuş çömleklere konularak kokulandırılmış sular içilmektedir.

Bazılarının adları Eski Mısır, Mezopotamya, İbrânî ve Hint kaynaklarında da tesbit edilen başlıca tütsü maddeleri öd ağacı, sandal ağacı, lâdin, günnük, şeker kamışı, tarçın, Çin tarçını, reçine, balzam ve kurutulmuş limon kabuğu gibi maddelerle bazı böcek cinsleri ve kokulu topraktır. Bunlar çubuk, talaş, toz ve kabuk şeklinde yakılabildikleri gibi bazıları belirli oranlarda bir araya getirilerek özel bir karışım halinde de kullanılmaktadır. Tevrat’ta Rab tarafından hazırlanışı tarif edilen ve din dışı amaçlarla kullanılması haram kılınan buhur böyle bir özel karışımdır (Çıkış, 30/34-38).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Cenâʾiz”, 8, 9, 13; İbn Rüste, el-Aʿlâku’n-nefîse (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 66; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb, IV, 19; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik (nşr. Ahmed Bekir Mahmûd), Beyrut 1387/1967, I, 154; İbn Cübeyr, erRihle, Beyrut 1400/1980, s. 129; İbn Dakıkü’l-Îd, el-İktirâh, Beyrut 1406/1986, s. 36; G. C. F. Edward, A History of the Use of Incense in Divine Worship, London 1909; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), s. 87, 169-170; “Buhur”, TA, VIII, 358-360; “Buhur”, SA, I, 298; H. F. Beck, “Incense”, IDB, II, 697-698; N. H. Snait, “Incense”, DB, s. 416; J. D. Douglas, “Incense”, NBD, s. 561; E. O. James, “Incense”, EBr., XII, 13; I. A. MacCulloh, “Incense”, ERE, VII, 201-205; Habibeh Rahim, “Incense”, ER, VII, 161-163.

Sargon Erdem

BUHURDAN

بخوردان

İçinde tütsü yakılan özel kap.

Aslı bahûrdân olan buhurdan Arapça'da, yakılınca güzel kokulu duman çıkaran öd ağacı ve amber gibi tütsü maddelerine verilen bahûr isminden Farsça -dân "-lık" ekiyle yapılmış "tütsülük" anlamında Osmanlıca bir kelimedir. Türk toplumunda, Araplar'ın buhurdana verdikleri aynı anlamdaki mibhare ve mıktare isimleri tutulmamış, ikinci bir isim olarak micmer veya micmere (ateşlik) benimsenmiştir.

Buhurdanın tarihi buhur yakma geleneği kadar eski değildir. Buhurun, yakılan kurbanların mânevî temizliği için onlarla birlikte ateşe atılması şeklinde başlayan ilk kullanım tarzı önceleri özel bir kap yapılmasını gerektirmemiştir. Mevcut buluntular buhurdanın, milâttan önce IV. binyıl içinde buhurun Mezopotamya'da başlı başına bir takdime olarak tanrılara sunulmaya başlaması ile birlikte ortaya çıktığını göstermektedir. Buhurdan buhurun kullanılış şekline paralel biçimde iki ayrı model üzerine gelişmiştir. Daha eski olan birinci tip, yanlarında kapı ve pencereleri, genellikle tepesinde bacası bulunan pişmiş topraktan yapılmış 70-80 cm. yüksekliğinde küçük birer kulübe ve daha çok da kule şeklindedir. Kullanma tarzı açısından odun sobasına benzeyen bu tip buhurdanlarda alttan ateşlenmek suretiyle içine doldurulan öd ağacı gibi bitkisel buhurun doğrudan kendisi yakılmaktadır. Avrupa buhurdanlarının da çeşitli merhaleler geçirdikten sonra XIII. yüzyılda yine 5000 yıl önceki ilk örnekler gibi pencereli bina ve kule şeklinde yapılmaya başlaması (TA, VIII, 360) dikkat çekicidir. Milâttan önce II. binyılda ortaya çıktığı görülen ikinci tip ise mangal şeklindedir ve toz halindeki buhur, yanmakta olan ateşin üzerine serpilmek suretiyle kullanılmaktadır. Bu iki tip buhurdan arasındaki önemli fark, birincisinin bir köşede için için yanmasına karşılık diğerinin rahip veya büyücü tarafından tören sırasında aktif olarak kullanılmasıdır. Buhur sunağı denilen ikinci tip buhurdanlar genellikle

taştan, dört köşe ve dört ayaklı veya masif şekillerde yapılmışlardır. Buhur sunaklarında buhurun

ateşin ortasına atılabilmesi için seramik, tunç, gümüş ve altından yapılan avuç şeklinde kaşıklarla küçük kürekler kullanılmıştır. Anadolu'da da ne oldukları kesin bilinmeyen, avucunda küçük bir tas tutan kol biçimi Hitit seramiklerinin (bk. Alp, s. 524-530), özellikle Mısır duvar resimlerinde rastlanan benzerlerine göre buhur kaşığı olmaları kuvvetle muhtemeldir. Tevrat'ta bizzat Rab tarafından Mûsâ peygambere tarif edilen buhur sunağı akasya ağacından yapılmış ve altınla kaplanmıştır (Çıkış, 30/1-6). Süleyman peygamberin Mescidi Aksâ'ya koydurduğu buhur sunağı ve kaşıkları ise diğer eşyanın pek çoğu gibi som altından yapılmıştır (I. Krallar, 7/48).

Eski Yunan ve Roma buhurdanları (thuribulum) ayaklı ve iki kulplu meyvelik şeklindedir; üzeri sahan kapağı gibi yüksek ve konik, süslemeli bir kapakla kapatılmakta, dumanlar bu kapakta bulunan deliklerden çıkmaktadır. Ekseri buhurdan tiplerinin ayaklı yapılmasının sebebi, ateşin verdiği kızgınlığın buhurdanın konulduğu yere geçmesini, kapaklı yapılmasının sebebi ise içine kokuyu bozacak yabancı maddelerin düşmesini engellemektir. Kilise buhurdanları genellikle ayaklı ve üzeri yüksek kapaklı tas şeklindedir. "Asma buhurdan" denilen bu tip buhurdanlar üç yanına tesbit edilen zincirlerle elde taşınmakta, ayrıca kapağın tepesine bağlı ortadaki bir zincir de yukarı doğru çekilmek suretiyle buhurdan sallanırken ateşin rüzgâr alması ve dumanın daha fazla çıkması temin edilmektedir.

Türk-İslâm maden sanatında önemli bir yer işgal eden hayvan şeklindeki buhurdanların ilk örnekleri VIII. yüzyıl Horasan atölyelerine aittir. Bu durum Türkler'in buhurdan geleneğini Doğu'dan, özellikle Çin'den aldıklarını gösterir. Çünkü Batı'daki buhurdanların hayvan şeklinde yapılmaması veya hayvan şekilleriyle süslenmemesine karşılık başlangıcı milât öncesi asırlara giden Çin buhurdanları hemen daima, ağız ve burunlarından duman çıkacak biçimde resmedilen ejder ve aslan gibi figürlerle süslenmiştir. Bunlar tunç veya porselenden yapılmış, bir kaide üzerinde duran üç yahut dört ayaklı, genellikle şekillerine köşeli hatlar hâkim olan, üzerleri kapaklı mangal tipi buhurdanlardır. En güzel

örneklerine Büyük Selçuklu (XI-XII. yüzyıllar) devrinde rastlanan hayvan biçimli Türk-İslâm buhurdanları tunç veya pirinçten yapılmış, ortalama 70 cm. yüksekliğinde, içi boş, ayakta duran yırtıcı hayvan ve kuş heykelleri şeklindedir. Vücutlarının uygun bir yerinde (genellikle göğüs) menteşeli bir kapak, bazılarının muhtelif yerlerinde özellikle ağız ve burunlarında, bazılarının ise kafes gibi hemen bütün vücutlarında bir süsleme düzeni içinde açılmış delikler bulunmaktadır. Müslümanlar tarafından, İslâm maden sanatının başlangıcından itibaren hayvan biçimli buhurdanların yanı sıra en güzel örneklerine Fâtımîler'de, Memlükler'de ve Selçuklular'da rastlanan üç ayaklı tepsi ve yine üç ayaklı silindirik gövdeli, kubbe kapaklı buhurdanlar da kullanılmıştır. Osmanlılar mangal tipini tercih etmişler ve buhurdanları, altlarında kendi model ve ölçülerine uygun birer tepsi bulunan ayaklı tas (kadeh) veya üç ayaklı kâse şekillerinde yapmışlardır. Bu buhurdanların, daha önceki örneklerde olduğu gibi tepesi tutamaklı yarım küre, yarım yumurta veya sivri miğfer şeklinde birer kapağı bulunmakta ve bu kapaklar üzerinde bitkisel motifler halinde düzenlenmiş çeşitli delikler yer almaktadır. Çoğunluğu tombak, pirinç ve bakırdan yapılıp yaldızlanmış olan bu buhurdanların gümüş ve altından yapılanları ve kıymetli taşlarla süslenmiş olanları da mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Ülker Erginsoy, İslâm Maden Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 89-95, 157-166, 273-276, 289-290, 347-349; Mehmet Aga-oğlu "Abaut a Type of Islamic Incence Burner", Art Bulletin, sy. 27, New York 1945, s. 28-45; Sedat Alp, "Libasyon Kapları 'Gaga Ağızlı Desti' ile 'Kol Biçimli Alet' ve Hitit Metinlerindeki Karşılıkları", TTK Belleten, XXXI/124 (1967), s. 513-530; "Buhurdan", TA, VIII, 360; "Buhurdan", SA, I, 298-299; L. E. Toombs, "Incense, dish for", IDB, II, 698-699; K. Galling, "Incense Altar", a.e., II, 699-700; J. I. Mihelic, "Shovel", a.e., IV, 340; E. O. James – C. J. Mc. Naspy, "Altar", EBr., I, 685-687.

Sargon Erdem

BUHÛRİYYE

البخوريّة

Halvetiyye tarikatının Ramazâniyye kolunun Muhammed el-Buhûrî el-Edirnevî’ye (ö. 1039/1629-30) nisbet edilen bir şubesi.

(bk. RAMAZÂNİYYE).

BUHÛRÎZÂDE ABDÜLKERİM EFENDİ

(bk. ABDÜLKERİM EFENDİ, Buhûrîzâde).

BUHÛRÎZÂDE MUSTAFA ITRÎ EFENDİ

(bk. ITRÎ EFENDİ, Buhûrîzâde).

BUHÛTÎ

البهوتي

Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn (ö. 1051/1641)

Hanbelî fakihi.

Kuzey Mısır'da Dekahliye vilâyetine bağlı Buhût köyüne nisbet edilerek Buhûtî (Behûtî) diye anılır. 1000 (1591) yılında doğdu. Yahyâ b. Mûsâ el-Haccâvî, Abdurrahman b. Yûsuf el-Buhûtî, Abdullah ed-Denevşerî, Abdülkadir ed-Denevşerî, Ahmed el-Vârisî, Yûsuf el-Buhûtî ve Muhammed el-Merdâvî gibi devrin önde gelen âlimlerinden ders okudu. Hicaz, Necid, Suriye ve Kudüs başta olmak üzere İslâm dünyasının her tarafından Hanbelî fıkhını öğrenmek isteyenler onun yanına geldiler. İbrâhim b. Ebû Bekir es-Sâlihî, Abdülbâkı ed-Dımaşkı, Yûsuf el-Kermî, Yâsin el-Lebîdî, Muhammed el-Halvetî, Muhammed el-Buhûtî ve Muhammed b. Ebü's-Sürûr el-Buhûtî önde

gelen talebeleri arasında yer alır. 10 Rebîülâhir 1051'de (19 Temmuz 1641) Kahire'de vefat etti.

Buhûtî Hanbelî fıkhına dair birçok şerh ve hâşiye yazmış olup Hanbelî âlimlerinin, "Şeyh Mansûr ve talebesi Halvetî'ninkilerden sonra artık başka hâşiyeye ihtiyaç yoktur" dedikleri rivayet edilir.

Eserleri. 1. Keşşâfü'l-kınâʿ ʿan (metn)i'l-İknâʿ*. Mûsâ b. Ahmed el-Haccâvî'nin (ö. 968/1560) el-İknâʿ adlı eserinin şerhidir. Kahire'de önce dört cilt, daha sonra altı cilt olarak basılmıştır (1319-1320, 1367). Ayrıca Hilâl Musaylihî Mustafa tarafından da altı cilt halinde neşredilmiştir (Riyad 1968; Beyrut 1982). 2. Dekāʾiku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ. Takıyyüddin İbnü'n-Neccâr'ın Müntehe'l-İrâdât'ının şerhidir. Şerhu Müntehe'l-İrâdât diye de anılan ve defalarca basılan bu eserin giriş bölümünde Buhûtî, metnin bizzat müellifi tarafından yapılan şerhini yetersiz gördüğünü, bunun için müellifin şerhiyle kendisinin Keşşâfü'l-

kınâʿını özetleyerek bu şerhi meydana getirdiğini söylemektedir. Buhûtî Müntehâ üzerine İrşâdü üli'n-nühâ li-Dekāʾikı'l-Müntehâ adıyla bir de hâşiye yazmıştır. 3. er-Ravzü'l-mürbiʿ. İbn Kudâme el-Makdisî'nin (ö. 620/1223) el-Mukniʿ adlı eserine Mûsâ b. Ahmed el-Haccâvî'nin Zâdü'l-müstekniʿ adıyla yaptığı ihtisara yazdığı şerh olup çeşitli baskıları yapılmıştır (Dımaşk 1304; Hindistan 1305; Kahire 1324, 1348, 1352). Eser daha sonra Ahmed Muhammed Şâkir ve Ali Muhammed Şâkir (Kahire 1954) ile Muhammed Abdurrahman Avad'ın (Beyrut 1405/1985) tahkikleriyle de neşredilmiştir. er-Ravzü'l-mürbiʿ Suudi Arabistan üniversitelerinde Hanbelî fıkhı ders kitabı olarak okutulmaktadır. 4. Minehu'ş-şife'ş-şâfiyât fî şerhi'l-Müfredât (Kahire 1343/1924). İbn Abdülhâdî el-Makdisî'nin en-Nazmü'l-müfîdü'l-ahmed fî Müfredâti'l-İmâm Ahmed adlı manzumesinin şerhidir. Eser Abdullah b. Muhammed tarafından el-Minehu'ş-şâfiyât adıyla da neşredilmiştir (Katar, ts.). 5. ʿUmdetü't-tâlib. Hanbelî fıkhını özetleyen bu eser, daha sonra Osman b. Ahmed en-Necdî (ö. 1097/1686) tarafından Hidâyetü'r-râgıb li-Şerhi ʿUmdeti't-tâlib adıyla şerhedilmiştir (Kahire 1379, nşr. Hasaneyn Muhammed Mahlûf). Sâlih b. Hasan el-Buhûtî ʿUmde'yi Vesîletü'r-râgıb li-ʿUmdeti't-tâlib adıyla manzum hale getirmiştir (GAL Suppl., II, 448).

BİBLİYOGRAFYA

Buhûtî, el-Minehu'ş-şâfiyât (nşr. Abdullah b. Muhammed), Katar, ts., nâşirin mukaddimesi; a.mlf., er-Ravzü'l-mürbiʿ (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire, ts., nâşirin mukaddimesi, s. 3; Muhibbî, Hulâsatü'l-eser, IV, 426; İbn Humeyd, es-Sühubü'l-vâbile ʿalâ darâʾihi'l-Hanâbile, Kahire, Maʿhedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye Ktp., vr. 309; Muhammed eş-Şattî, Muẖtasaru Tabakāti'l-Hanâbile, Dımaşk 1339, s. 104; İbn Bişr en-Necdî, el-Mecd fî târîẖi Necd, Kahire 1349, I, 50; Serkîs, Muʿcem, I, 599; Brockelmann, GAL, II, 424; Suppl., I, 688; II, 447-448; Îzâhu'l-meknûn, II, 122, 353, 549; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 476; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 249; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, XIII, 22; Müneccid, Muʿcem, I, 53; III, 61; Sâlim Ali es-Sekāfî, Mustalahâtü'l-fıkhi'l-Hanbelî, Kahire 1401/ 1981, II, 197; Abdülcebbâr Abdurrahmân, Zehâʾirü't-türâsi'l-ʿArabî el-İslâmî, Basra

1401/ 1981, I, 369; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-bahsi'l-ʿilmî, Mekke 1403/ 1983, s. 379-380; H. Laoust, "Al-Bahūtī", EI² (İng.), I, 949.

Abdülazîm ed-Dîb

BUKʻA

بقعة

İslâm dünyasında türbe, zâviye ve özellikle eğitim yeri için kullanılan bir terim.

“Yer, arazi parçası, ülke” anlamına gelen bukʻanın çoğulu bikāʻdır. Âsım Efendi, çevresindeki toprak parçalarından farklılık gösteren araziye bukʻa denildiğini belirtir (Kāmus Tercümesi, “buḳʿa” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de Cenâb-ı Hakk’ın Hz. Mûsâ’ya hitap ettiği yerden bahsedilirken “el-bukʻatü’l-mübâreke” ibaresi kullanılmaktadır (el-Kasas 28/30). Hadîs-i şeriflerde de yine “yer, arazi” mânasına çeşitli terkipler halinde bukʻa, bukaʻ ve bikāʻ birkaç yerde geçmektedir (Wensinck, Muʿcem, “buḳʿa” md.).

Bukʻa tarihî seyir içerisinde bölgelere göre değişik anlamlarda kullanılmıştır. İran bölgesinde din ulularının türbeleri ve bunların müştemilâtına bukʻa adı verilmiştir. Nitekim Tarâiku’l-hakāʾiḳ’te (III, 480-494) dördü İmam Mûsâ el-Kâzım’ın evlâdına ait olmak üzere otuz üç kişiye ait bukʻalar hakkında ayrı ayrı bilgi verilmektedir.

Bukʻa “zâviye” karşılığında da yaygın olarak kullanılmıştır. Niksar’da Dânişmendliler’den Melik Nizâmeddin Yağıbasan’ın 552 (1157) tarihli vakfiyesinde bir “bukʻa-i mübâreke” inşasından söz edilmektedir. Ayrıca Anadolu’nun çeşitli şehirlerinde genellikle Selçuklu döneminden kalma bukʻaların mevcudiyeti Osmanlı dönemi tahrir*lerindeki kayıtlardan anlaşılmaktadır. Daha yaygın bir şekilde ise muhtemelen medrese ile sıbyan mektebi arasındaki bir eğitim kurumunu ifade etmek için kullanılmıştır. Anadolu’da, özellikle Suriye, Filistin ve Mısır’da bu nevi bukʻalara sık sık rastlanmaktadır.

Osmanlılar döneminde genellikle daha önceki Türk ve İslâm devletlerinden kalma, eğitim maksadıyla kullanılan bukʻalara tayinler yapıldığı, buralarla ilgili çeşitli ihtilâfların kayıtlara yansıdığı görülmektedir. Meselâ Ankara

şer‘iyye sicillerinde kayıtlı 997 (1589) tarihli bir fermanda Ankara’daki Kızılbey Medresesi’nin vakfiye şartları gereği olarak buk‘a sayıldığına ve bu husustaki ihtilâfın nasıl halledileceğine temas edilmektedir. Aynı şekilde 998 (1590) tarihli bir beratta da Ankara’daki Selimiye buk‘asının mahsulünden yapılan tahsisattan bahsedilmektedir. Mısır kadısına gönderilen 967 (1559-60) tarihli bir fermanda, idaresi altındaki yerlerde bulunan medrese ve buk‘aların ilim sahibi ehil kimselere verilmesi, ehil olmayanlara da engel olunması istenmektedir (BA, MD, III, hüküm 839). Buk‘anın mahiyeti, idaresi ve Osmanlı döneminde uygulamada aldığı şekiller konusunda en önemli kaynak, Anadolu kazaskerliği dönemindeki (1547-1551) icraatından dolayı tahkikata mâruz kalan Sinan Efendi hakkında tutulan soruşturma defteridir. Bu defterde, birçok kadılık ve müderrisliğe olduğu gibi özellikle güney eyaletlerindeki on bir ayrı buk‘aya değişik zamanlarda yapılan tayinlerle ilgili soruşturmalara da yer verilmiştir. Buradan, aşağı dereceli, muhtemelen 10 akçenin altındaki medreselere bazan buk‘a denildiği ve buralara mahallî kadının teklifiyle tayin yapıldığı anlaşılmaktadır. Meselâ soruşturma sırasında Ayıntab’daki (Gaziantep) 7 akçelik Zülkadriye Medresesi’nin Ayıntab kadısının arzı ile imtihan yapılmadan Şemseddin Efendi’ye verilmesinin sebebi sorulduğunda Kazasker Sinan Efendi, bu nevi aşağı dereceli medreselere buk‘a denildiğini ve genellikle buralara şehrin kadısının arzı ile tayin yapıldığını belirtmiştir. Aynı durum yine bu şehirdeki Hacı Mûsâ buk‘asına yapılan tayinde de görülmektedir.

Diğer taraftan, bir medresede müderris olan kimseye aynı yerde bulunan bir buk‘anın taltif maksadıyla ilâveten verildiği, böylece müderrisin iki yerde ders verip ücret aldığı görülmektedir. Meselâ Halep’te 25 akçelik bir yerde müderris

olan Muhyiddin’e, buradaki bir medresede 8 akçelik Hicâziye buk‘ası ilâve olarak verilmiştir. Şam, Hama, Maraş gibi şehirlerde bulunan buk‘alara da benzer şekillerde tayinler yapılmıştır. Genellikle buralara tayin edilen müderrislerde mülâzemet* şartı aranmadığı, şehir kadısının arzıyla uygun bir kişinin tayin edildiği görülmektedir.

Buk‘aların mimari tarzı, buralarda hangi derslerin okutulduğu ve eğitim süresi gibi hususlar hakkında ise kaynaklarda bilgi yoktur.

Osmanlı Devleti'nin güney eyaletlerinde “buk‘a” veya “bikā‘” adıyla başlayan Bikā‘-ı Üzeyr, Bikā‘-ı Kelb gibi bazı yer isimlerine de rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, “buḳʿa” md.; Wensinck, Muʿcem, “buka” md.; Türk Lügatı, I, 720; BA, MD, III, hüküm 839; Ma‘sum Ali Şah, Tarâʾik, III, 480-494; Halit Ongan, Ankara'nın 2 Numaralı Şer'iye Sicili, Ankara 1974, nr. 724, 1749; Mehmet İpşirli – Muhammed Dâvûd et-Temîmî, Evkāf ve emlâkü'l-müslimîn fî Filistîn, İstanbul 1402/1982, s. 31; Mecmûa-i Muhâkemât-ı Defteri Eslâf, TSMK, Revan, nr. 1506; Mükerrer, vr. 25[a]-28b; M. İpşirli, “Anadolu Kadıaskeri Sinan Efendi Hakkında Yapılan Tahkikat”, İTED, VIII (1984), s. 205-218; C. E. Bosworth, “Buḳʿa”, EI² Suppl. (İng.), s. 154; İlhan Şahin – Feridun Emecen, “Amasya”, DİA, III, 3.

Mehmet İpşirli

BUKRAT

(bk. HİPOKRAT).

BULAK

بولاق

Mısır’da matbaasıyla ünlü tarihî bir şehir.

XIII. yüzyılda, Nil’in yatağını batıya doğru 1-1.5 km. kadar değiştirmesiyle terkettiği kumsallar üzerinde eski liman şehri Meks’in yerinde kurulmuştur. Günümüzde eski Kahire’nin 2 km. kuzeybatısında ve Nil nehrinin batı kıyısında yer alan Bulak’ın kuruluşu Memlük Sultanı I. Baybars (1260-1277), şehir olarak gelişmesi ise Muhammed b. Kalavun (1309-1340) dönemine rastlar. Muhammed b. Kalavun’un 1325’te kazdırdığı Nâsırî Kanalı’yla Kahire’den ayrılan Bulak, milletlerarası ticaret yolları üzerindeki stratejik konumu sayesinde hızlı bir gelişme kaydetti. XIV ve XV. yüzyıllarda temel yapısı ortaya çıkan ve büyümesini sürdüren şehir, ticaretle birlikte gelişen sanayii sayesinde bir endüstri merkezi durumuna geldi. O dönemlerde şeker ve yağ imalâthaneleri, tabakhâne ve değirmenleri yanında bilhassa ağaç işçiliğiyle dikkati çeken Bulak’ta Memlük Sultanı Barsbay’ın (1422-1437) Kıbrıs seferinde kullandığı gemilerin yapıldığı tersane de bulunuyordu. XV. yüzyılda ana limanı olduğu Kahire’nin ülkedeki en önemli ekonomik merkez haline gelmesinde rol oynadı.

Yavuz Sultan Selim’in Mısır’ı fethiyle (1517) Osmanlı idaresine giren Bulak bu dönemde de ticarî önemini korudu. Evliya Çelebi’ye göre XVII. yüzyılda “resâle ağası” denilen bir yönetici ve Mısır kadısına bağlı bir nâib tarafından idare ediliyordu. 45 mahallesi ve 6700 hânesi olan şehirde 400 civarında cami-mescid, on bir medrese, altı dârülkurrâ, üç dârülhadis, kırk sıbyan mektebi, 1600 dükkân, yirmi ambar, yetmiş üç han, altı hamam vardı ve buradaki ambarların bir kısmında Haremeyn zahiresi depolanıyor, tersanede de İstanbul’dan Yemen için gönderilen gemi inşa malzemesi ve mühimmat bulunuyordu.

Napolyon’un Mısır seferi sırasında yakıp yıktığı (1799) şehri tekrar imar eden Kavalalı Mehmed Ali Paşa burada birçok dükkân ve dökümhane yaptırmıştır. Bulak ile ada arasında inşa edilen Ebü’l‘Alâ’ Köprüsü (1912)

son dönem mimari eserlerindendir.

Bulak ticaret ve sanayi merkezi olmasının yanı sıra güzel bir dinlenme yeri de olduğu için birçok sultan, vezir ve vali tarafından imar edilmiştir. Burada mevcut XV. yüzyıldan Osmanlı idaresinin sonuna kadar olan döneme ait en yaygın yapılar vikâlelerdir (han). Kayıtlara geçmiş toplam altmış beş vikâlenin başlıcaları Hamûb, Gûrî, Kayıtbay, İbrâhim Serhân, Süleyman Paşa ve Gül Muhammed vikâleleridir. En önemli camileri Alâyâ, Kadı Yahyâ, Sinan Paşa, Mustafa Mirzâ, Hatîrî ve Ebü'l-'Alâ'dır; ancak bunlar Kahire'dekilere kıyasla daha küçük ve mimari açıdan önemsizdirler. Bugün Osmanlı dönemine ait on iki sebilden ancak birkaçı işlevini kaybetmiş olarak ayakta durmakta, yedi hamamdan ise yalnız Hoca, Şeyh Ramazan ve Sinan Paşa faal durumda bulunmaktadır.

XIX. yüzyılın başlarından itibaren gümrük vergisinin kaldırılması, demiryollarının inşasıyla nakliyatın kara yollarına kayması ve uygulamaya konulan ekonomik reformlarla bütün ülkenin mâmur bir hal alması gibi faktörlere bağlı olarak ticaret trafiği ve gelirleri azalan şehrin stratejik önemi kaybolmuştur. Bugün gelişen Kahire'de önemsiz bir semt durumunda olan Bulak, Mehmed Ali Paşa'nın siyasî sebeplerle İstanbul'daki Osmanlı devlet matbaası Matbaa-i Âmire'ye rekabet amacıyla kurduğu Matbaatü Bûlâk (aş. bk.) ile ünlüdür.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, el-Hıtat, I, 199; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 291-295; N. Hanna, An Urban History of Bulaq in the Mamluk and Ottoman Periods, Le Caire 1983; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1393; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 394-395; TA, VIII, 365; J. Jomier, "Būlāk", EI² (İng.), I, 1299.

Cengiz Kallek

Bulak Matbaası. Mehmed Ali Paşa 1805’te Mısır valiliğine getirildikten sonra siyasî, askerî, ziraî ve iktisadî alanlarda reform hareketlerine girişti. Çeşitli ilmî sahalarda eğitim ve öğretim yapacak uzmanları Avrupa’dan, bazı teknik elemanları da İstanbul’dan getirtti. Askerî kara ve deniz okullarının yanı sıra tıp, veteriner, ziraat, bando, eczacılık,

mühendislik ve dil okulları açtı. Bütçeden para ayırarak Avrupa’dan ve İstanbul’dan kitaplar satın aldırdı. Tercüme heyetleri kurdurarak Batı dillerinden genellikle fen kitaplarını Arapça’ya, askerlik ve denizcilik kitaplarını da Türkçe’ye çevirtti; Batı kültürünün Mısır’a yerleşmesini sağlamaya çalıştı. 1813-1848 yılları arasında tahsil için değişik Avrupa ülkelerine gönderdiği 339 talebe içinde matbaacılığı öğrenmeye gidenler de vardı.

Mısır’da ilk matbaalar, 1557’de Gershon b. Eliezer Soncino ile 1740’ta daha önceleri İstanbul’da matbaacılık yapan Abraham b. Moses Yatom tarafından Kahire’de kurulmuştu. Yarım yüzyıla yakın bir süre sonra da Napolyon Bonapart’ın Mısır seferi sırasında (1798-1802), biri Jean-Joseph Marcel tarafından Haziran 1798’de İskenderiye’de (Imprimerie Orientale et Française), diğeri Marc Aurel tarafından Ağustos 1798’de Kahire’de (Imprimerie de Marc Aurel) olmak üzere iki matbaa kuruldu. İskenderiye’de, Napolyon Bonapart’ın Roma’dan el koyup getirdiği Arapça hurufatla, halka dağıtılan beyannâmeler ve ilk defa Alphabet Arabe, Turk et Persan, à l’Usage de l’Imprimerie Orientale et Française (An VI/1798) adlı kitap basıldı. İskenderiye’deki matbaa Ekim 1798’de Kahire’ye taşınarak Ocak 1799’da Imprimerie Nationale adını aldı. Marc Aurel de Kahire’de kendi matbaasında Courrier de l’Egypte gazetesiyle (116 sayı) La Décade Egyptienne adlı derginin ilk üç sayısını bastı. Bu iki matbaada çeşitli konularda Arapça, Türkçe, Fransızca ve İtalyanca olarak basılmış kitapların ancak yirmi bir tanesi bilinmektedir. Fransızlar’ın çıkarmak istedikleri et-Tenbîh adlı gazetenin çıkıp çıkmadığı ise tartışmalıdır. Fransız ordusu 1801’de Mısır’ı terkederken geride matbaa ile ilgili hiçbir malzeme bırakmadı. Bu malzeme bugün Paris’te Imprimerie Nationale’de saklanmaktadır.

Mehmed Ali Paşa'nın giriştiği yenilik hareketleri arasında matbaanın özel bir yeri vardır. Matbaayı kurmadan önce baskı, dizgi ve harf dökümünü öğrenmeleri için 1815'te Suriyeli Nikola Masabaki ile birlikte dört öğrenciyi Milano'ya gönderdi. Matbaayı da Dârüssınâati'l-âmiriyye adıyla bilinen Bulak Tersanesi'nde kurdu. Matbaa binasının ana kapısındaki üç beyitlik Türkçe kitâbeden, binanın dârüttıbâa olarak 1 Muharrem 1235-1 Muharrem 1236 (20 Ekim 1819 – 9 Ekim 1820) arasında inşa edildiği anlaşılmaktadır. Bir arşiv kaydına göre de matbaa 18 Safer 1237'de (14 Kasım 1821) resmen açıldı.

Milano'dan üç baskı makinesi, Leghorn ve Triyeste'den mürekkep, kâğıt ve başka malzeme geldi. Arapça hurufat önce İtalya'dan, sonra da Fransa'dan sağlandı. Nikola Masabaki baskı makinelerini Eylül 1821 ile Ocak 1822 arasında yerlerine monte etti. Matbaa ile kütüphanenin denetimi Bulak Mühendishânesi hocalarından Osman Nûreddin Efendi'ye verildi. Kendisi bu görevde Temmuz 1824'e kadar kaldı.

Bulak Matbaası'nda basılan kitaplarla ilgili bibliyografyalarla bu matbaa üzerine yapılan çalışmalarda, Dom Raphael'in (Rufeil b. Antun Zahhur) Dizionario Italiano e Arabo/Kāmûsü İtalyanî ve ʿArabî (1238/1822) adlı lugatı Bulak'ta basılan ilk kitap olarak kabul edilir. Ancak matbaayı kuruluş yıllarında ziyaret eden (Aralık 1822), G. B. Brocchi'nin basılan ilk kitabın Türkçe bir askerlik kitabı olduğunu ve İtalyanca-Arapça lugatın da baskı sırasını beklediğini belirtmesi, ayrıca kitabın İtalyanca ve Arapça ön kapaklarında baskı tarihi olarak sadece yıl verilmesi bibliyografya ve kaynakların görüşünü şüpheli hale getirmektedir. Öte yandan Bulak Matbaası'nda ilk basılan Arapça ve Türkçe kitapların hâtimelerindeki hicrî ay ve yıl hesaba katılıp incelendiğinde, Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi'nin 1806'da Fransızca'dan çevirdiği, Prusya Kralı II. Frederick'in generallerine askerî bir tâlimatı olan ve Vesâyânâme-i Seferiyye adıyla bilinen kitap (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 805), 1238 Rebîülevvelinin sonunda (1822 Aralık ortası) Bulak'ta basılan ilk kitap olarak ortaya çıkmaktadır. Bu arada Kānunnâme-i Asâkir-i Piyâdegân-ı Cihâdiyye (Türkçe, 1238 Receb ortaları/Mart 1823 ortaları), Kitâb fî sınâʿâti sıbâgati'l-harîr (Arapça, 12 Zilkade 1238/21 Temmuz 1823) gibi kitaplar da matbaanın kurulduğu yılda basılan ilk eserlerdir.

İtalya’dan getirilen Arapça hurufat matbaada basılan ilk kitaplarda kullanıldı; ancak pek fazla beğenilmediğinden Senglâh el-Fârisî ta‘lik, Türk hattatlarından Abdullah Zühdî Efendi de nesih harflerin kalıplarını yeniden yaptı. Bu kalıplardan dökülen harfler 1241’den (1825) sonra kullanılmaya başlandı.

Bulak Matbaası’nın işleri giderek yoğunlaşınca 1829 Ağustosunda matbaa tersanenin yakınlarında başka bir yere taşındı ve 1831’de Fransa’dan beş yeni baskı makinesi ısmarlandı. Artan ihtiyaçlar dolayısıyla 1833’te matbaanın yakınındaki gümrük binası da bu tesislere katıldı. 100 yıla yakın bir süre aynı yerde kalan matbaanın 1946’da kullanım sahası 10.549 m²’ye çıkarıldı.

Bulak baskısı kitapların hâtimelerinde matbaa adı olarak “Bulak Matbaası” ifadesi kullanıldığı (Bulak Matbaası Satış Katalogu’nda [1260]) gibi “Dârüttıbâa” (kapı kitâbesinde ve Vesâyânâme-i Seferiyye’de), “Matbaatü sâhibi’s-saâde” (Kāmûsü İtalyanî ve ʿ Arabî’de [1245]), “Dârü’t-tıbâati’l-ma‘mûre” (Siyer-i Veysî’de [1245]), “Matbaatü Bulak” (Ravzatü’l-ebrâr’da [1247]), “Matbaatü’l-kebîr” (Şerh-i Dîvân-ı Hâfız li-Sûdî’de [1250]), “Dârü’t-tıbâati’l-hıdîvâne” (Şerhü’l-ebyât’ta [1251]), “Dârü’t-tıbâati’l-âmire” (Tûtînâme’de [1254]), “Dârü’t-tıbâati’l-bâhire” (Dîvân-ı Vâsıf’ta [1257]), “Matbaa-i Âmire” (Bulak Matbaası Satış Katalogu’nda [1262]), “Matbaatü Mısri’l-mahrûse” (Tercüme-i Milel ü Nihal’de [1263]), “Dârü’t-tıbâati’l-Mısriyye” (İrâdât Divanı ile Bu Defa...’da

[1270]), “Matbaa-i Seniyye-i Mecbûre” (Silsile-i Safâ li-Muhammed Mustafâ’da [1287]) adları da kullanıldı.

Faaliyete geçtiği yıllarda Bulak Matbaası’nda kaç kişinin çalıştığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak G. B. Brocchi’deki bir kayda göre Aralık 1822’de matbaanın personel sayısı on altı kişiydi. Bu sayının 1825’te kırk kişiye, 1844-1845 yıllarına ait bir maaş listesinde 136 kişiye, matbaanın en parlak dönemi olan 1848’de ise 169 kişiye ulaştığı görülmektedir.

Mehmed Ali Paşa döneminde Nikola Masabaki 1821-1830, Abdülkerim 1830-1833, Ebü’l-Kasım Şâhid Geylânî 1833-1835, Abdullah Fâtih Dağıstânî 1835-1840, Hüseyin Râtib 1840-1848 yılları arasında matbaa

nâzırlığında bulundular. Matbaada nâzıra bağlı olarak nâzır muavini, ayrı ayrı Arapça, Farsça, Türkçe musahhihleri ve mürettipleri, baskı ustaları, hattatlar, cetvelciler ve başka elemanlar da çalıştı. Arapça musahhihleri genellikle Ezher hocaları arasından seçildi. Bunların bazılarına harf dökümü, mürettiplik, baskıcılık da öğretildi.

Türkçe musahhihlik yapanlar arasında Abdülvehhâb Dağıstânî, Ahmed Efendi Kırkkimsevî (قرقكمسوى), Mahmud Dağıstânî, Mehmed Efendi, mühendis Mehmed Mazhar, Nakşibendiyye şeyhi Mehmed Murad, Müftîzâde Mehmed Necib, Mehmed İsmet, Mustafa Mestî, Mustafa Moravî, Sâdullah Said Âmidî, Şerif Mehmed ve Yâkub Efendi bulunmaktadır.

Bulak Matbaası'nda bir yandan çeşitli konularda kitaplar yayımlanırken bir yandan da idarî teşkilâtın her kademesi için birçok tâmim, tâlimat ve kanun bülteni basıldı. Bulak'ta açılan okulların ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla zaman zaman küçük çaplı matbaalar da kuruldu. Bunların arasında uzun ömürlü olmayan ve çoğunlukla taş baskısı (litografya) basım yapan el-Kal'a (1822), Ebû Zebel Tıp Mektebi (1827), Tarra Topçu Mektebi (1831), Dîvânü'l-cihâdiyye (1831), Dîvânü'l-medâris (1837'den sonra) ve Mühendishâne (1834'ten sonra) en önemlileridir. Bu matbaalardan başka Mehmed Ali Paşa İskenderiye'de Sarây-ı Re'sü't-tîn Matbaası'nı (1833) ve Girit'te Türkçe-Rumca Vekāyi-i Giridiyye gazetesini basan (1830 [?]) bir matbaa kurdu.

Dîvânü'l-medâris'e bağlı olarak çıkarılan Arapça-Türkçe resmî Vekāyi-i Mısriyye gazetesi de 25 Cemâziyelevvel 1244-25 Safer 1249 (3 Aralık 1828-14 Temmuz 1833) tarihleri arasında (535 sayı) Bulak Matbaası'nda basıldı. Bu gazete daha sonra el-Kal'a'da kendi adıyla anılan matbaaya taşındı; 1840 yılı ortalarına kadar burada basılan Vekāyi-i Mısriyye tekrar Bulak Matbaası'nda yayımlanmaya başlandı. Ayrıca Bulak Matbaası'nda basılan matematik, fizik, kimya ve askerlik kitapları için gerekli şekil, sembol, plan, harita ve özel işaretleri hazırlayıp basacak yardımcı bir taş baskısı matbaası da kuruldu.

Bulak baskısı kitapların bibliyografyaları 1832'de Hammer, 1834'te Reinaud, 1842'de Bianchi, daha sonra da başkaları tarafından düzenlendi.

1985'te Hsu Cheng-Hsiang'ın hazırladığı bir doktora çalışmasına göre 1238-1267 (1822-1851) yılları arasında Bulak Matbaası'nda 526, diğer matbaalarda kırk dört kitap olmak üzere toplam 570 kitabın basıldığı tesbit edilmiştir. Bu kitapların 259'u Türkçe, 255'i Arapça, on dördü Farsça'dır; kırk iki kitabın dili belirlenememiştir.

Bulak Matbaası'nda basılan kitaplar askerî kara ve deniz okulları ile diğer okullara dağıtıldıktan sonra geriye kalanların satılmasını isteyen Mehmed Ali Paşa, matbaada basılan kitapların fiyatlarını ve elde mevcut nüshalarını gösteren kataloglar yayımlattığı gibi taksitle kitap satışını ve çok sayıda kitap alanlara indirim yapılmasını da sağladı. Ayrıca baskı, dizgi, kâğıt, mürekkep masrafları ile diğer masraflar hesaplandıktan sonra mîrîye onda bir kâr vermeyi kabul eden şahısların yatırımcı (mültezim) olarak matbaada kitap bastırmalarına izin verip onları destekledi. Matbu kitapları satacak resmî bir satış merkezi de 1857'de hizmete açıldı.

Mısır'da ilk matbuat kanunu, Mühendishâne hocalarından İtalyan asıllı Bilotti'nin İslâmiyet aleyhine yazdığı "La Religion des Peuples Orientaux" adlı şiiri bastırma teşebbüsü üzerine 13 Temmuz 1823'te çıkarıldı. 1 Ocak 1859'a kadar yürürlükte kalan bu kanunla Mehmed Ali Paşa kendisinden izin alınmadan kitap basılmasını yasakladı ve buna teşebbüs edeceklere de ağır cezalar getirdi.

İç kapak ilk defa, Bulak Matbaası'nda 1822'de basılan Dom Raphael'in İtalyanca-Arapça sözlüğünde ortaya çıktı ve XIX. yüzyılın sonuna kadar tek örnek olarak kaldı. Matbaanın zimmet edildiği kişilerle nâzır ve musahhihlerinin adları, basılan kitapların basım yeri, yılı, ayı, günü gibi bibliyografik bilgiler yazma kitap geleneğine sadık kalınarak bu kitapların hâtimelerinde verildi.

Mehmed Ali Paşa'nın son döneminde Mısır valisi olan Abbas Paşa (1848-1854) Bulak Matbaası ile fazla ilgilenmedi. İşçi sayısı 108 kişiye düştü. Mehmed Said Paşa'nın (1854-1863) valiliği sırasında ise bütçenin yetersizliğinden dolayı matbaa ancak resmî evrakla özel yayınevlerinin ısmarladığı ders kitaplarını basabildi. Matbaa Nâzırı Ali Cevdet Bey ile işçiler arasında ücret yüzünden çıkan anlaşmazlık sonucu vali matbaayı 19 Ağustos 1861'de kapattı ve 1862 Ağustosunda da demiryolları müfettişi

Abdurrahman Rüşdî Bey'e devretti. Matbaanın müdürlüğünü üstlenen Abdurrahman Rüşdî Bey, o sıralarda yeni bir matbaa kurmak için İskenderiye'de bulunan baskı ustası Antoine Mourès ile iş birliği yaptı. Antoine Mourès'i derhal Paris'e gönderip kısa sürede yeni malzeme ve makine getirtti. Matbaanın adı da Matbaa-i Abdurrahman Rüşdî oldu.

Hidiv İsmâil Paşa döneminde (1863-1879) matbaa Abdurrahman Rüşdî Bey'den satın alınarak yönetimi hidivlik dairesine bağlandı. Başına Hüseyin Hüsnü Efendi getirildi, matbaanın adı Matbaatü Bûlâkı's-seniyye olarak değiştirildi. El ile çalışan baskı makinelerinin yerine buharlı makineler, iyice bozulan hurufat yerine de yenileri satın alındı. Avrupa'dan özel olarak baskı ustaları getirildi. Kitapların kalitesi süratle yükseldi. Bastığı örnek kitaplarla milletlerarası 1867 Paris (gümüş madalya) ve 1873 Viyana sergilerine katıldı. Hidiv Mehmed Paşa döneminde ise (1879-1892) matbaa 20 Haziran 1880'de millîleştirilip Matbaatü Bûlâkı'l-âmiriyye adını aldı.

Mısır'ın geçirdiği siyasî değişikliklerden sonra 13 Ağustos 1956'da çıkarılan bir kanunla resmî matbaalar özerkleştirilince Bulak Matbaası'nın denetimi de bir heyete (el-Hey'etü'l-âmme li'ş-şuûni'l-metâbi') verildi.

BİBLİYOGRAFYA

Hammer, HEO, XVI, 409-414; G. E. Brocchi, Giornale delle Osservazioni fatte nei viaggi in Egitto nella Siria e nella Nubia, Bassano 1841, II, 173; Charles Edmond, L'Égypte à l'Exposition Universelle de 1867, Paris 1867; Dağıstânî, Fihristü'l-kütübi't-Türkiyyeti'l-mevcûde fi'l-kütübhâneti'l-Hidîviyye, Kahire 1306/1888-89; Jean Deny, Sommaire des Archives Turques du Caire, Kahire 1930, s. 122-123; J. HeywortDunne, An-Introduction to the History of Education in Modern Egypt, London 1938; İbrâhim Abduh, Târîhu'l-vekāyiʿi'l-Mısriyye 1828-1942, Kahire 1946; Cemâleddin eş-Şeyyâl, Târîhu't-terceme

ve'l-hareketi's-sekāfiyye fî ʿasrı Muhammed ʿAlî, Kahire 1951; Ebü'l-Fütûh Rıdvân, Târîhu matbaʿati Bûlâk, Kahire 1953; Salaheddine Boustany,

The Press During the French Expedition in Egypt 1798-1801, Cairo 1954; Halil Sâbât, Târîhu't-tıbâʿa fi'ş-şarkı'l-ʿArabî, Kahire 1966; a.mlf., "et-Tıbâʿatü fî Mısr hilâle'l-hamleti'l-Fransiyye 1798-1801", Mecelletü'l-Külliyyeti'l-Âdâb, XXI/2, Kahire 1959, s. 61-100; a.mlf., "Matbaʿatü Bûlâk fî ʿahdihe'l-evvel", a.e., XXII/2 (1960), s. 65-99; a.mlf., "Matbaʿatü Bûlâk fî ʿahdihes-sânî", a.e., XXIV/1 (1962), s. 9-29; a.mlf., "Matbaʿatü Bûlâk fî ʿahdihe's-sâlis", a.e., XXV/1 (1963), s. 71-194; Muhammed Cemâleddin eş-Şurbacî, Kāʾime bi-evâili'l-Matbûʿati'l-ʿArabiyyeti'l-mahfûza bi-Dâri'l-Kütüb hattâ sene 1862 m., Kahire 1383/1963; M. Seyfeddin Özege, Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu, İstanbul 1971-80, I-V; Raphael Posner-I. Ta-Shema, The Hebrew Book, an Historical Survey, Jerusalem 1975, s. 101-102; Yâsîn H. Safedî, "Arabic Printing and Book Production", Arab Islamic Bibliography, London 1977, s. 221-234; Nasrullah et-Tırâzî, Fihrisü'l-matbûʿâti't-Türkiyyeti'l-ʿOsmâniyyeti'lletî iktenetahâ Dârü'l-Kütübi'l-kavmiyye münzü inşâʾihâ ʿâm 1870 hattâ nihâyeti ʿâm 1969, Kahire 1982-83, I-III; Hsu Cheng-Hsiang, The First Thirty Years of Arabic Printing in Egypt 1238-1267 (1822-1851). A Bibliographical Study with a Checklist by Titles of Arabic Printed Works (doktora tezi, Edinburgh 1985); J. T. Reinaud, "De la Gazette Arabe, Turque Imprimée en Égypte", JA, II/8 (1831), s. 238-249; a.mlf., "Notice des Ouvrages Arabes, Persanes et Turcs Imprimés en Égypte", a.e., s. 333-344; A. Perron, "Lettre sur les Écoles et l'Imprimerie du Pacha d'Égypte", a.e., IV/2 (1843), s. 5-23; T. X. Bianchi, "Catalogue Général des Livres Arabes, Persans et Turcs Imprimés K Boulac en Égypte depuis l'Introduction de l'Imprimerie dans ce Pays", a.e., s. 24-61, 466; Boris A. Dorn, "Catalogue des Ouvrages Arabes, Persans et Turcs Publiés K Constantinople, en Égypte et en Perse qui se trouvent au Musée Asiatique de l'Académie", Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de Saint Pétersbourg, X, Saint-Pétersbourg 1866, kolon 182-199 (tamamı kolon 168-213); Albert Geiss, "Histoire de l'Imprimerie en Égypte", BIÉ, V/1 (1907), s. 133-157; a.mlf., "Histoire de l'Imprimerie en Égypte", a.e., V/2 (1908), s. 195-220; R. G. Canivet, "L'Imprimerie de l'Expédition d'Égypte, les Journaux et les Procès-Verbaux de l'Institut (1798-1801)", a.e., V/3 (1909), s. 1-22; J. Heyworth-Dunne, "Printing and Translation under Muhammad Ali of Egypt", JRAS (1940), s. 325-349; Richard N. Verdery, "The Publications of the Bulaq Press under Muhammad Ali of Egypt", JAOS, sy. 91 (1971), s. 129-132; Fawzi M. Tadrus, "Printing in the Arab World with Emphasis on the Bulaq Press in

Egypt", University of Qatar, Bulletin of the Faculty of Humanities and Social Sciences, V, Katar 1402/1982, s. 61-77; Michael W. Albin, "The Survival of the Bulaq Press under Abbas and Said (1848-63)", International Association of Orientalist Librarious Bulletin, sy. 30-31, Michigan 1987, s. 11-17; "Cairo", EJd., V, 31-32; "Soncino", a.e., XV, 140-141.

Turgut Kut

BULGAR

Batı Hun Devleti içindeki Türk kavimlerinden biri.

Bulgar Türkleri'nin adına tarihte ilk defa milâttan sonra 482'de rastlanmaktadır. Attila'nın 453'te ölümünden sonra Hun birliği çözülmüş, bunun üzerine Kafkaslar'dan Tuna'ya kadar Karadeniz'in kuzeyinde uzanan bölgelerde Bulgar Türkleri siyasî birliklerini kurmuşlardır.

Bulgar kabilelerinden Utigurlar doğuda Kuban ırmağı yörelerinde, Kutrigurlar da batıda Tuna'nın kolları ile Besarabya yörelerinde hâkimiyet kurdular. Ancak Balkanlar'daki sınırı emniyet altına almak isteyen Bizans İmparatoru Zenon (476-491), komşusu olan Kutrigur Bulgarları'nı Utigurlar'a karşı kışkırtarak savaşa sürükledi. Yenilen Kutrigurlar'dan 2000 kadar aile savaş sonrasında (482) Bizans'ın hizmetine girerek Trakya'ya yerleştiler ve zamanla Hıristiyanlığı kabul ettiler.

Bulgarlar VI. yüzyılda Orta Asya'dan batıya göç eden Avarlar'ın idaresine girdiler (559). Bulgar Hanı Kuvrat Han zamanında (584-642) Avar idaresinden kurtuldularsa da VII. yüzyılda Don ve Kuban ırmakları arasındaki yurtlarına baskılarını arttıran Hazarlar'ın hâkimiyetini kabul etmek zorunda kaldılar.

Tuna Bulgarları. Hazarlar'ın baskıları üzerine Kutrigur Bulgarları Kuvrat Han'ın küçük oğlu Esperih idaresinde Dobruca taraflarına göç ettiler. Müslümanların İstanbul'u kuşatmalarından (674-678) faydalanarak Bizanslılar'ı mağlûp ettiler ve Bizans'ı anlaşmaya mecbur bıraktılar (681). Böylece Tuna Bulgarları Balkanlar'da ve Orta Avrupa'da önemli bir siyasî varlık haline geldi. Bilhassa Kurum Han (803-814) ve Omurtag Han (814-831) zamanında Bulgarlar en parlak devirlerini yaşadılar. Sofya, Niş Belgrad, Üsküp gibi önemli merkezler arasındaki ticaret yollarını ellerine geçirdiler ve ekonomik bakımdan geliştiler. Ancak Malamir Han zamanında (831-836) Bulgarlar arasında Bizans'ın tesiriyle Hıristiyanlık yayılmaya başladı ve Persiyan Han döneminde (836-852) devam etti. Nihayet Boris Han'ın (859-890) Hıristiyanlığı kabul etmesiyle (864) Tuna Bulgarları

bütünüyle hıristiyan oldular ve zamanla Slavlaşarak kendi öz dillerini unuttular.

İdil (Volga) Bulgarları. VII. yüzyılın ikinci yarısında Kutrigur Bulgarları'nın Tuna boyuna göçü sırasında Utrigur Bulgarları da kuzeye doğru çekilerek Orta İdil boyuna gittiler ve bugünkü Tatarlar'ın ve Çuvaşlar'ın yaşadıkları topraklarda yerleştiler. Bu bölgeler önemli su yolları ile ticarete, verimli toprakları ile ziraate, ormanları ile avcılığa ve arıcılığa çok uygun olduğundan Bulgarlar buralarda zamanla ekonomik bakımdan geliştiler ve bu sayede kültür seviyeleri de yükseldi. Bulgar, Biler, Suvar, Oşal, Tetiş gibi önemli kültür ve ticaret merkezleri kuruldu.

İdil Bulgarları bir yandan İskandinav, Rus ve Baltık ülkeleriyle, öte yandan Türkistan, İran, Arap ve Bizans ülkeleriyle karşılıklı ticaret yapıyorlardı. İslâm ülkelerinden gelen tüccarlar vasıtasıyla Bulgarlar arasında kısa zamanda İslâm dini ve kültürü yayıldı. Bulgar Hanı Yaltavar oğlu Almış Han müslüman oldu ve 920'de Bağdat'a halifeye elçi göndererek Bulgar halkına İslâm dinini öğretecek din bilginleri ile cami ve kale yapacak mimarlar istedi. Halife Muktedir-Billâh Ca'fer de 922'de Bulgar ülkesine bir elçilik heyeti yolladı. Bu heyette bulunan İbn Fadlân, yolda ve Bulgar ülkesinde görüp duyduklarını daha sonra kaleme aldığı seyahatnâmesinde anlatmıştır.

İdil Bulgarları XIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar yerleşik bir halde refah içinde yaşadılar. Fakat Bulgarlar'ın 1223'te Don bölgesinde Kumanlar'la yaptıkları bir savaştan Aral bölgesine dönen Moğol ordusuna saldırmaları ve onları yenmeleri kendi felâketlerini hazırladı. Nitekim Batu Han'ın emriyle Moğollar uzun bir hazırlıktan sonra 1236'da Bulgarlar'a saldırdılar ve bütün şehirlerini yakıp yıktılar, halkı da kılıçtan geçirdiler. Bulgarlar Altın Orda devrinde (1283-1452) biraz toparlanıp varlıklarını sürdürdülerse de 1361'de Altın Orda Hanı Pulat Timur'un saldırısına uğradılar ve belli başlı şehirleri yıkıldı. 1391'de ise Timurlenk'in Altın Orda Hanı Toktamış'a karşı yaptığı sefer sırasında Altın Orda şehirleriyle birlikte İdil Bulgarları'nın şehirleri de tahrip edildi. Bulgarlar bundan sonra Kazan Hanlığı'na tâbi olarak yaşadılar. Nesillerini ve dillerini bugün torunları olan Çuvaşlar'la devam ettirmektedirler.

Bulgarlar'ın Dili. Tuna Bulgarları'ndan kalan dil örnekleri çok azdır. Bunlar bazı kaynaklarda geçen kişi adları, unvanlar ile çeşitli eşya ve kırk kadar kitâbede geçen bazı kelimelerden ibarettir. Yapılan incelemelerden anlaşıldığına göre

Bulgarlar'ın dili, Türk dilinden daha ilk Türkçe devrinde ayrılarak farklı bir dil halini almıştır. Tuna Bulgarcası'ndan bazı örnekler : dilom "yılan", dohs "domuz", şegor "sığır", vereni "ejder", tekou "teke", dvan "at", toh "tavuk", somor "sıçan"; veçem "üçüncü", tuotom "dördüncü", altom "altıncı", çitem "yedinci", şehtem "sekizinci", tvirem "dokuzuncu"; alem "ertesi, sonraki".

İdil Bulgarları'nın dili hakkındaki bilgiler ise nisbeten daha fazla ve daha açıklanabilecek durumdadır. İdil Bulgarları'na ait XIII-XIV. yüzyıldan kalmış bazı mezar taşlarındaki kısa cümleler ve bunlardaki kelimeler kalıplaşmış şekillerin tekrarı olan ifadelerdir. Örnek metin: هو الحي الذي لا يموت وكل حي سيموت. اوران اول ورم الب كو رحمة الله عليه رحمة واسعة. دنياران سفر طنروى تاريخ جيات جور طخر جال رجب ايح ونم كوان ات. الموت باب وكل الناس داخلهTranskripsiyonu: Hüve-l-hayyü-l-lezî lâ yemûtü ve küllü hayyin seyemûtü. Avran avli Vurum Alıb belüvi kü; rahmetullāhi ʿaleyhi rahmeten vâsiʿaten. Dünyaran sefer tanruvi; târîh ciyeti cür tohır cal receb ayhi vanım küven eti. el-Mevtü bâbün ve küllü'n-nâsi dâẖilühû.

Tercümesi: (Yalnız) O diridir ve ölümsüzdür ve bütün diriler ölecektir. Avran (Evren ?) oğlu Vurum Alp('ın) mezar taşıdır. Allah'ın geniş rahmeti onun üzerine olsun. Dünyadan sefer eyledi. Tarih yediyüz dokuz(uncu) yıl, Receb ayı(nın) onuncu gün(ü) idi. Ölüm bir kapıdır ve her insan o kapıdan girecektir.

İdil Bulgarcası'ndan bazı kelimeler: biyelim "beşinci", cal "yıl", belüv "mezar taşı", kü "bu, -dır", tan- "etmek, eylemek", ciyeti "yedi", cür "yüz", vanım "onuncu", küven "gün".

BİBLİYOGRAFYA

J. Marquart, Die Altbulgarischen Ausdrücke in der Inschrift von Çatalar und der bulgarischen Fürstenliste, Sofia 1911, s. 1-30; O. Pritsak, Die Bulgarischen Fürstenliste und die Sprache der Protobulgaren, Wiesbaden 1955; a.mlf., "Bolgaro Tschuwaschica", UAJ, sy. 31 (1959), s. 274-314; Akdes Nimet Kurat, IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, s. 108-118; a.mlf., "Bulgar", İA, II, 781-796; G. V. Yusupov, Vvedeniye v bulgaratatarskuyu epikrafiku, Leningrad 1960, s. 1-165, rs. 77; A. Rona-Taş – S. Fodor, Epigrafica Bulgarica, Szeged 1973, s. 1-189; L. Bazin, Les Calendriers turcs anciens et medievaux, Lille 1974; F. S. Hakimzyanov, Yasik epitafiy Voljsikih Bulgar, Moskva 1978, s. 1-206; Talat Tekin, Tuna Bulgarları ve Dilleri, Ankara 1987, s. 1-70, rs. 14; a.mlf., Volga Bulgar Kitabeleri ve Volga Bulgarcası, Ankara 1988, s. 1-212, rs. 91; J. J. Mikkola, "Die Chronologie der türkischen Donaubulgaren", JSFOu., XXX/33 (1915), s. 1-25; J. Nemeth, "Die Herkunft des Names Kobrat und Esperüh", KCs.A, II (1932), s. 440-447; J. Benzing, "Das Hunnische, Donaubolgarische und Wolgabolgarische", Ph.TF, I (1959); I. Hrbek, "Bulghar", EI² (İng.), I, 1304-1308.

Nuri Yüce

BULGARİSTAN

Doğu Avrupa'da ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. BULGARİSTAN VAKIFLARI

IV. BULGARİSTAN'DA TÜRK MİMARİSİ

Balkan yarımadasının doğusunda bulunan Bulgaristan, 41º 14´-44º 12´ enlemleri ve 22º 21´-28º 36´ boylamları arasında yer alır; yüzölçümü 110.912 kilometrekaredir. Kuzeybatıdan güneydoğuya doğru Romanya, Yugoslavya, Yunanistan ve Türkiye ile komşu olup doğuda Karadeniz'le 378 kilometreyi bulan bir kıyıya sahiptir.

Bulgaristan II. Dünya Savaşı'ndan sonra, birkaç yıl içinde öteki siyasî partileri tasfiye ederek ülkeye hâkim olan Bulgar Komünist Partisi'nin yönetiminde, halk demokrasileri adıyla bilinen sosyalist ülkeler arasında yer almıştır. 1989 yılında Doğu Avrupa ülkelerinde totaliter yönetimlere karşı baş gösteren hürriyetçi halk hareketleri Bulgaristan'ı da etkilemiş ve kırk beş yıllık komünist iktidarın çökmesini sağlamıştır. Ülkede 1990 yılında çok partili demokratik parlamenter bir sistem kurulmuş, Komünist Partisi adını Sosyalist Parti şeklinde değiştirmiş ve kırk beş yıl sonra ilk defa birden çok siyasî partinin katıldığı genel seçimler yapılmıştır. Devlet başkanlığı sistemi kaldırılarak cumhurbaşkanlığı rejimi kurulmuştur. Ülkenin en yüksek temel organı 400 üyeli Büyük Halk Meclisi'dir ve yasama yetkisi bunun elindedir. Yürütme yetkisi ise cumhurbaşkanı ile bakanlar kurulundadır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

1. Yüzey Şekilleri. Bulgaristan'ın orta kesimini, Yugoslavya sınırından

Karadeniz kıyısındaki Emineburnu'na kadar batı-doğu doğrultusunda 550 kilometrelik bir mesafe boyunca uzanan Balkan dağları kaplar. Ortalama genişliği 20 km. olan bu dağlar yuvarlaklaşmış sırtlar ihtiva eder, ulaşım bakımından fazla engel çıkarmaz ve en yüksek noktası olan Yumrukçal tepesinde 2371 metreye erişir. Dağlık kesimde ulaşıma imkân veren geçitler arasında en ünlüsü 1300 m. yükseklikteki Şipka Geçidi'dir.

Ülkenin kuzeyini Balkan dağlarından Tuna nehrine doğru hafif eğimlerle alçalan bir plato işgal eder. Tuna nehri üzerinde dik yamaçlarla son bulan bu platonun yüzeyi yer yer Tuna'ya inen vadilerle yarılmıştır. Balkan dağlarının güneyinde de çukur alanlar dikkati çeker. Bu çukur alanlar, Meriç ve onun önemli kolu olan Tunca etrafında yayılmış topraklardır. Bu toprakların batı ve güneybatısında Bulgaristan'ın en güneydeki dağlık kütlesi olan Rodoplar yükselir. Balkan dağlarının aksine geçitleri az ve yüksek olan bu dağlar herhangi bir vadi tarafından baştan başa kesilmezler. Rodoplar'ın en yüksek kesimleri, batıda Pirin dağı üzerinde Yeltepe (2915 m.) ile kuzeybatıdaki Rila dağı üzerinde Musalla tepesidir (2925 m.).

2. İklim ve Bitki Örtüsü. Bulgaristan'da iklim bakımından birbirinden farklı kesimler görülür. En kuzeyde kara ikliminin hüküm sürdüğü, kış ve yaz sıcaklıkları arasındaki farkın büyük olduğu ve ocak ayı ortalamalarının sıfır derecenin altında seyrettiği bir bölge bulunur. Burada en yağışlı mevsim yazdır. Karadeniz kıyıları yakınında daha yumuşak, kışları ılık, yazları ise çok sıcak olmayan orta derecede yağışlı bir iklim göze çarpar. Ülkenin güneyine doğru yazların kurak ve sıcak geçtiği, kış mevsiminde bol yağış alan Akdeniz iklimi etkileri belirir. Nihayet Bulgaristan'da bir dördüncü iklim tipi olarak dağ ikliminden söz edilebilir. Yükseltisi 1000 metrenin üzerinde

bulunan yerlerde hüküm süren bu iklimde yazlar serin, kışlar soğuk, sert rüzgârlı ve bol yağışlı geçer. Toprak bazan aylarca kar altında kalır.

Bu iklim tiplerine bağlı olarak doğal bitki örtüsü ülkenin kuzeyinde step, Karadeniz kıyılarına doğru ve yükseklerde orman şeklindedir. Ormanlık alanlar ülke yüzeyinin yüzde otuz kadarını kaplamaktadır.

3. Akarsular ve Göller. Bulgaristan topraklarının beşte üçü sularını

Karadeniz'e, geri kalan beşte ikisi Ege denizine gönderir. Karadeniz'e su taşıyan nehirlerin başlıcaları Tuna'nın kollarıdır. Bunların en önemlileri batıdan doğuya doğru Lom, Ogosta, İsker, Vit, Osma ve Yantra sularıdır. Bazı akarsular da doğrudan doğruya Karadeniz'e ulaşır ki bunlar arasında en önemlisi Kamçık suyudur. Meriç ve kolları ile Mesta-Karasu ise Ege denizine su taşırlar. Bulgaristan'da Silistre'ye yakın Srebarno, Karadeniz kıyısına yakın Şabla, Varna'ya yakın Varna, Pomorie, Burgas gibi doğal göller bulunmakla birlikte bu göllerin sınırlılığı karşısında suni göller de meydana getirilmiştir. Bunların yapımı 1938'de Plevne'de Lukovit Barajı ile başlayıp 1945'te Beli İskar'la sürmüş, bundan sonra konuya büyük bir ağırlık verilerek 1966 istatistik yıllığına göre sayıları küçükler hariç on beşe çıkarılmıştır. Bu barajların su kapasitesi toplamı 2.046.000 m^3, kapladıkları alanlar 110,1 km^2 olup en büyükleri 30 km^2 alan ile İskar baraj gölüdür.

4. Nüfus ve Etnik Durum. Bulgaristan Balkan ülkeleri arasında Arnavutluk'tan sonra en az nüfuslu olanıdır (1989'da 8.987.000). Ülkede nüfus yoğunluğu 81'dir. Bu ortalama yoğunluk ülke yüzeyine dengeli olarak dağılmamıştır. Dağlık alanlarda km^2 başına 20'den az nüfus düşmekte, buna karşılık Tuna ovasında ve Meriç etrafında yer alan düzlüklerde yoğunluk 100'e ulaşmakta, sanayi alanlarında ise 200'ü bulmaktadır. Ülkede nüfus artışı hemen hemen sıfır düzeydedir. Halkın % 60'tan fazlası şehirlerde oturmakta ve nüfusun yaklaşık % 83'ü üretimde, geri kalanı da hizmet sektöründe çalışmaktadır.

Sayımlarda etnik açıdan tasnife yer verilmediği için II. Dünya Savaşı'ndan bu yana Bulgaristan nüfusunun yapısı hakkında resmî belgelere rastlanmamaktadır. Bu husus, II. Dünya Savaşı öncesi Bulgaristan'ın yani Bulgar Krallığı'nın istatistiklerine dayanarak ortaya konulabilir. 1938 istatistik yıllığına göre 1934'te ülkede başta Bulgar, Türk, Çingene, yahudi ve çok az sayıda olmak üzere Ermeni ve Yunan kökenli halklar yaşamaktaydı. Sözü edilen kaynağa göre bu tarihte toplam nüfusun % 86,8'ini Bulgarlar, % 10,2'sini Türkler, % 1,3'ünü Çingeneler, % 0,5'ini de yahudiler oluşturmaktaydı. Bu oranlar önceleri daha farklı idi. Yine Bulgar kaynaklarına göre meselâ 1887'de Türkler'in oranı % 19,2, 1892'de % 17,2, 1900'de % 14,4'tür. 1900 yılında Yunanlılar'ın oranı da % 1,8'dir. Bu arada ülkede, Varna ve Dobruca yöresinde toplanmış, Türk asıllı olan ve Türkçe konuşan, din olarak Hıristiyanlığı benimsemiş, sayıları pek

bilinmeyen Gagavuzlar da vardır.

II. Dünya Savaşı'ndan bu yana Bulgaristan'dan ülke dışına bazı nüfus hareketleri olmuş, yahudi nüfusun büyük bölümü İsrail'e, Ermeniler'in önemli bir bölümü Ermenistan'a, Türkler'in de mühim bir kısmı değişik zamanlarda Türkiye'ye göç etmişlerdir. Osmanlı Devleti zamanında 1879 yılında başlayan Bulgaristan Türkleri'nin Türkiye'ye göçü hareketi daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Bulgar yönetiminin ülkedeki azınlıkları Bulgarlaştırma ve bir saf Slav-Bulgar milleti meydana getirme politikasını uygulamaya koyması ile 1972 yılında Pomaklar'ın ve 1980'de Çingeneler'in müslüman isimlerinin devlet zoruyla Slav-Bulgar isimleriyle değiştirilmesinden sonra 1984 yılında sıra Türkler'in isimlerine geldi. Bir yıl içerisinde müslüman isimlerin Slav-Bulgar isimleriyle değiştirilmesi ülkede büyük huzursuzluklara ve karışıklıklara sebep olmuş ve 1989 yılında Bulgar yönetiminin zorunlu pasaport vererek ülkeden çıkardığı 340.000 Türk Türkiye'ye göç etmiştir. 1989 yılı sonlarına doğru Bulgar yönetiminin iktidardan düşmesi ve ülkede çok partili demokratik bir rejimin kurulmasıyla 1990 yılında Türkler'e kendi millî-dinî isimlerini taşıma hürriyeti verilmiştir. Ülkede ciddi siyasî değişikliğin meydana gelmesi üzerine Türkiye'ye göç edenlerden 160.000 kişi Bulgaristan'a geri dönmüştür. Diğer taraftan 1989-1990 yıllarında Bulgaristan'da meydana gelen siyasî değişiklikler çerçevesinde yeni partilerin kurulmasına izin verilmiştir. Kırk beş yıldan sonra ilk defa yapılan ve muhalefet partilerinin de katıldığı genel seçimlerde (10 Haziran 1990), 400 üyeli parlamentoda iktidardaki Sosyalist Parti 211 parlamenter ile çoğunluğu

alırken Demokratik Güçler Birliği 144, Türkler'in desteklediği Ahmet Doğan başkanlığındaki Hak ve Hürriyetler Hareketi yirmi üç, Çiftçi Partisi on altı ve bağımsızlar da altı üyeyi parlamentoya sokmayı başarmışlardır. 13 Ekim 1991 tarihinde yapılan ve Demokratik Güçler Birliği'nin birinci, Sosyalist Parti'nin ikinci parti olarak çıktığı erken genel seçimlerde Hak ve Hürriyetler Hareketi yirmi dört milletvekili çıkararak Demokratik Güçler Birliği'nin kurduğu hükümete dışarıdan destek vermiştir. Ayrıca parlamento başkan yardımcılığına da bir Türk getirilmiş, Türkler'in yoğun olduğu şehirlerde bazı belediye başkanlıklarına Türk adaylar seçilmiştir. Türkler'in parlamentoda temsil edilmesini protesto eden bazı Bulgar gruplarının varlığına rağmen 1990 öncesine göre Türkler'in durumu daha iyiye

gitmektedir. Nitekim Kasım 1991'de ilkokullarda Türk öğrenciler için haftada dört saat seçmeli Türkçe dersinin programa alınması önemli bir gelişme olmuştur. Böylece Türk azınlıkla yönetim arasında uzun zamandır anlaşmazlık konusu olan Türkçe dersi meselesi Türkler'in lehine çözümlenmiştir. Ülkede bugün sayısı 1,5 milyon olarak tahmin edilen ve genel nüfusun yaklaşık % 13,5'ini oluşturan büyük bir Türk nüfus yaşamaktadır. Türkler'in dışında Pomak ve Çingene gruplarından her birinin nüfusu 200.000'in üzerinde, öteki etnik grupların ise daha azdır. Türkler'in en yoğun olduğu yerler Deliorman bölgesinde Şumnu, Razgrad (Hezargrad), Targovişte (Eskicuma), Dobruca bölgesinde Dobric (Hacıoğlu Pazarcığı), Silistre, Dulova (Akkadınlar), Rodop bölgesinde ise Kırcaali ve Hasköy'dür.

5. Dil. Yukarıdaki etnik oranlar aynı zamanda konuşulan dilleri de yansıtmaktadır. Sayıları kesin olarak bilinmeyen Gagavuzlar'ın da Türkçe konuştuğu gözönünde bulundurulursa ülkede Bulgarca'dan sonra ikinci sırayı Türkçe'nin aldığı anlaşılır.

6. Din. Dine ve dinî inanışlara karşı, bunların gereklerini yerine getirme konusunda anayasada olumlu hükümler bulunmasına rağmen yönetimin tutumu menfi olmuş, ancak 1990'da daha hoşgörülü davranmaya başlamıştır. II. Dünya Savaşı'ndan bu yana din konusunda da resmî veriler bulunmadığından bu hususta da kesin bilgiler vermek mümkün değildir. XX. yüzyılın ilk on yılında ülkede din ve mezhep olarak Ortodoksluğun, Müslümanlığın, Katolikliğin, Protestanlığın, Ermeni-Gregoryenliğin bulunduğu ve aynı yıllarda toplam nüfustan % 82,89'unun Ortodoks, % 14,96'sının müslüman, % 0,91'inin Mûsevî, % 0,71'inin Katolik, % 0,29'unun Gregoryen olduğu belirtilmektedir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra yahudilerin tamamına yakını İsrail'e, Ermeniler de Ermenistan'a gitmiş olduklarından zaten çok küçük oranları oluşturan Mûsevîler'le Gregoryenler'in bugün çok daha azalmış oldukları söylenebilir. Bu durumda Ortodokslar'la müslümanlar ülkede en kalabalık gruplar olarak görünmektedir. Yönetimin daha önce dinlere karşı takındığı katı tutum dinî vecîbelerin yerine getirilmesini engellemiş ve ibadet yerleri, özellikle de camiler çeşitli bahanelerle kapatılmıştır. Ancak son demokratikleşme hareketiyle birlikte ibadet hürriyeti ve din eğitimi konusunda yeni bir dönem başlamış olup müslümanlar 1000'e yakın cami ve mescidi faal hale

getirmişlerdir. Dinî eserlere ve din görevlilerine büyük ihtiyaç duyulan Bulgaristan'da 1991 yılında camilerin ancak dörtte üçünde görevli vardı ve bunların yaş ortalaması da 60-70 civarında idi. Camilerde açılan Kur'an kurslarında yaz tatilleri ve hafta sonlarında olmak üzere 1990'da 60.000, 1991'de 80.000 öğrenci eğitim görmüştür.

Şumnu'da 1922-1923 öğretim yılında idâdî kısmı, 1929-1930 yılında âlî kısmı açılan ve 1946'da kapatılan Medresetü'n-nüvvâb yine aynı binada ve aynı adla 3 Ekim 1990'da tekrar açılmıştır. Dört yıllık olan bu imam-hatip lisesinin yüksek kısmı da Yüksek İslâm Enstitüsü adıyla Sofya'da açılmış olup tahsil süresi üç yıldır. Şumnu'daki okul yetmiş beş, enstitü de altmış beş talebeyle öğretime başlamıştır.

Dinî eğitim ve öğretime yardımcı olmak, tarihî eserlerin tamir ve bakımı ile yenilerinin yapımı gibi hizmetlerde bulunmak üzere Eylül 1990'da merkezi Sofya'da olan İslâm Kültürünü Geliştirme Halklararası Yardım Vakfı kurulmuştur. Vakıf yönetim kurulunda Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî'nin ve bazı İslâm ülkelerinin temsilcileri de bulunmaktadır. Bu vakfın ve İslâm Kalkınma Bankası'nın iş birliğiyle Sofya'da 25 dekarlık bir arazi üzerinde kurulması kararlaştırılan İslâm Kültür Merkezi'nin proje çalışmaları tamamlanmıştır.

Bulgaristan'da 1991 yılında müslüman cemaatin üst düzey yetkililerinden sekiz kişi Dünya İslâm Birliği'nin, yirmi altı kişi de Türkiye Diyanet Vakfı'nın davetlisi olarak hacca gitmiştir. Başmüftülük tarafından, ilk sayısı 26 Nisan 1990'da yayımlanan on beş günlük Müslümanlar adlı Türkçe-Bulgarca bir gazete de çıkarılmaktadır.

7. Ekonomi. İktisadî yapıda düzenleyici ve yürütücü olarak devlet büyük bir güce sahiptir ve üretim araçlarıyla toprakların mülkiyetini elinde tutmaktadır. Tarıma elverişli toprakların büyük bir bölümü kooperatiflere bırakılmışsa da tarım, sanayi ve hizmet kesimlerindeki işletmelerin çoğu devlete aittir. Ülkenin ekonomik yapısını en iyi şekilde ortaya koyan millî gelirle ilgili 1984 verilerine

göre ülke millî gelirinin % 58'i sanayie, % 9,6'sı inşaata, % 16,7'si tarım kesimine aittir. Aynı yılda çalışan nüfusun % 37,1'inin sanayide, %

20,9’unun tarımda, % 8,3’ünün de inşaat kesimlerinde olduğu görülmektedir. Bu iktisadî durumu ile Bulgaristan az gelişmiş ülkelerden oldukça farklı bir yapıya sahiptir.

Ülkenin tabii kaynakları hakkında yeterli veriler yoksa da özellikle orman varlığının, tarım yapılan toprakların ve su kaynaklarının önem taşıdığı görülmektedir. Tarıma elverişli topraklarda ve su kaynaklarında kapasitenin tamamına yakını kullanılmaktadır; son yıllarda enerji üretimi için su dışında kalan kaynaklara ağırlık verilmesi de bunu göstermektedir. Yer altı kaynaklarının rezervleri çok sınırlıdır. Kömür (linyit), demir, manganez, çinko ve petrol yatakları varsa da yetersizdir. Sanayinin ihtiyacı olan yakıt ve madenler Sovyetler Birliği başta olmak üzere diğer ülkelerden ithal yolu ile karşılanmaktadır.

Ülkenin millî gelirinde yaklaşık beşte birlik bir paya sahip olan tarım sektöründe, çalışan nüfusun % 20’si istihdam edilmektedir. Bulgaristan bir tarım ülkesi olmakla birlikte son yıllarda bu sektörün ekonomideki payı gerilemiştir. Sosyalist yönetim kurulmadan önce küçük ünitelere bölünmüş ve özel mülkiyete dağılmış olan tarım arazileri 1946’dan sonra kamulaştırılmış ve Emek Tarım Kooperatifleri’nin kurulmasına büyük önem verilerek bu yolla kısa süre içinde büyük işletmeler oluşturulmasına çalışılmıştır. Daha sonra Sovyetler Birliği’ndeki uygulama doğrultusunda kooperatiflerin sayısı azaltılarak paylarına düşen arazi miktarı arttırılmıştır. İkinci tür tarım kuruluşları olan Devlet Tarım İşletmeleri’nin sayıları, kapladıkları alan ve üretim düzeyleri Emek Tarım Kooperatifleri’ne göre çok geride kalmıştır. Bu tür işletmelerde yönetim, bakanlığın tayinleriyle oluşturulan organ veya organlar tarafından yürütülmektedir. Yardımcı Tarım İşletmeleri üçüncü tür tarım kuruluşlarıdır. Bu tür işletmelere konu olan arazilerin mülkiyeti devletin elinde olmakla beraber üyeler bunları kullanma hakkını elde etmişlerdir. Buralarda aile ihtiyaçlarını karşılamak için üretim yapıldığı gibi ürünlerin bölge pazarlarında satılması imkânı da vardır. Bir başka ziraî işletme tipi olan tarımsal-endüstriyel kompleksler, 1970’li yıllarda daha büyük çaplı ziraî işletmeler meydana getirmek amacıyla kurulmuşlardır.

Ülkede önde gelen ve sürükleyici olan kesim sanayidir. 1946’da çıkarılan bir kanunla bütün sanayi kuruluşları kamulaştırılmış, yönetim ve

denetimleri tamamen devletin eline geçmiştir. 1984 rakamlarına göre sanayi kesiminde bulunan toplam 2195 kuruluşun 2011'i devlet işletmesi, 184'ü de kooperatif durumundadır. Üretimde devlet işletmelerinin hâkimiyeti açık olup 1984'te toplam sınaî üretimin % 97,8'i bu işletmeler tarafından gerçekleştirilmiştir. Sofya, Pernik, Filibe, Gabrovo ve Rusçuk ülkenin sanayi merkezleri olarak ortaya çıkmış, son yıllarda bunlara kimya ve petrokimya sanayileriyle ilgili olmak üzere Varna ve Burgas civarı da katılmıştır. Varna ve Burgas aynı zamanda ülkenin turizm merkezleridir.

Bulgaristan'ın başşehir Sofya yanında en önemli ticaret merkezleri Filibe ve Varna gibi büyük şehirlerdir. Filibe'de ayrıca her yıl, kuruluşu XIX. yüzyılın sonlarına kadar giden milletlerarası bir fuar açılmaktadır. Ülkede dış ticaret önemli bir düzeye gelmiştir ve ihracat hacmi millî gelirin % 52 gibi (1984) büyük bir oranını oluşturmaktadır. İhracat içinde sanayi malları giderek artmış, tarıma dayalı mallar oranı ise gerilemiştir. İhracatın % 70-80'i başta Sovyetler Birliği olmak üzere sosyalist ülkelere, % 10 dolayında bir miktarı Batı ülkelerine, geri kalanı da az gelişmiş ülkelere yapılmaktadır.

1989'da başlayan demokratikleşme hareketinden sonra sosyalist ekonomik yapıda özelleşme yönünde önemli adımlar atılmaya başlanmıştır. Topraklarda eski mâliklerin mülkiyet haklarının iadesini ve özel ziraî işletmelerin kurulup işletilmesini öngören kanun çıkarılmış, sanayide de özel işletmelerin kurulması ile ilgili çalışmalar ilerlemiştir. Ticarette serbestlik ilkesi giderek genişletilmektedir.

Ülkenin ulaşım şebekesini demiryolu ağı ile kara ve su yolları oluşturur; hava yolu taşımacılığı ise nisbeten daha sınırlıdır. Demiryolu uzunluğu 4000 km. dolayında olup bunun yarısına yakın kısmı elektriklendirilmiştir. Ülkede önemli düzeyde bir karayolu ağı kurulmuştur. Özellikle Türkiye'yi Yugoslavya'ya bağlayan milletlerarası E-5 karayoluna büyük önem verilmiş ve bu yol Varna, Burgas gibi turizm merkezlerine bağlanmıştır. Su yolu taşımacılığı ise Tuna ve Karadeniz'de yapılır. Karadeniz'de en önemli limanlar Varna ve Burgas olup Tuna'da daha küçük çapta limanlar inşa edilmiştir. Taşımacılığın çoğu kara yoluyla, geri kalanı da demiryolu ve su yoluyla yapılmaktadır. Ülke güçlü bir TIR filosuna da sahiptir.

II. TARİH

Osmanlı Öncesi. Eski Bulgarlar (Probulgarlar-Prabalgari) menşe itibariyle Türk ırkından gelmektedirler. Göçebe Türk boylarına mensup olarak II. yüzyılda Orta Asya'dan Avrupa'ya başlayan göçle ilk olarak Hazar denizi-Karadeniz arasındaki topraklara yerleşmişlerdir. Eski Bulgarlar hakkındaki ilk kayıtlar, onların Kafkaslar'da yaşadıkları (354), daha sonra Hunlar'la birlikte akınlara katıldıkları, yenildikten sonra da (453) Kafkaslar'ın kuzeyindeki topraklara yerleştikleri şeklindedir. Eski Bulgarlar'ın Bizans İmparatorluğu ile olumlu ve olumsuz bazı ilişkileri olmuş, VI. yüzyılın ikinci yarısını takip eden yıllarda yine bir Türk boyu olan Avarlar'a tâbi olarak Tisa ve Karpatlar'a yerleşip Avar Boyları Birliği'nin yaptığı bütün savaşlara katılmışlardır. 630'da Avar hakanının ölümünden sonra Eski Bulgarlar kendi adaylarını kabul ettirmek istemiş, ancak çıkan çatışmada bunlardan bir bölümü yok edilmiş, bir bölümü kaçmış, kalanları da Avarlar'ın hâkimiyeti altında erimişlerdir.

Hazar-Karadeniz bölgesinde kalmış olan Bulgarlar ise hâkimiyetlerini Kırım yarımadasına kadar uzatan Batı Türkleri'ne (Silcibu Han) tâbi oldular. VI. yüzyılın sonlarına doğru Kuban nehri, Azak denizi ve Karadeniz bölgesinde yaşayanların katılmasıyla Han Kubrat'ın (Kurt) liderliğinde Probulgar Boyları Birliği oluşturuldu ve bu boyların çok geniş bir alana yayılmış olmalarından dolayı buna Büyük Bulgaristan dendiği belirtildi. Sınırlarını batıda Dinyeper, doğuda Volga (İdil), güneyde ise Kuban nehri oluşturuyordu. Han Kubrat Bizans İmparatorluğu ile iyi ilişkiler kurdu. 650'lerde onun ölümünden sonra Eski Bulgar Boyları

Birliği doğudan gelen Hazarlar'ın saldırısıyla dağıldı. Bazı boylar Hazarlar'ın hâkimiyetini kabul ederken bazıları kuzeydoğuya giderek Volga-Kama nehirleri bölgesine yerleştiler; üçüncü bir grup da Han Kubrat'ın oğullarından biri olan Han Asparuh'un (İsperih) liderliğinde batıya Tuna bölgesine geçerek Tuna deltasının kuzeydoğusuna yerleşti. Bunlar daha sonra Tuna'yı geçip Dobruca'ya girdiler ve Bizans İmparatorluğu'na karşı yedi Slav boyu ve Severiler'le (yine bir Slav boyu) birleştiler. Eski Bulgarlar bugünkü Şumnu-Preslav, Severiler Bizans'tan gelecek akınları önlemek üzere Kocabalkan'ın geçit bölgesine, yedi Slav boyu da Avarlar'dan gelecek akınlara karşı batıya yerleşmişlerdi. Slav-

Bulgar birliğinin ve ordusunun başında Bulgar lideri Asparuh bulunuyordu. Hâkimiyet alanları içinde Kocabalkan, batıda Timok ve İskar nehirleri, doğuda Karadeniz, kuzeyde ise büyük bir ihtimalle Güney Besarabya ve bugünkü Romanya'nın Tuna bölgesinde bazı sahalar bulunduğu, başşehrin de Pliska olduğu belirtilmektedir. Asparuh liderliğinde Slav-Bulgar ordusu Trakya'ya girerek birçok şehri tahrip edince, doğu sınırlarında Araplar'la savaşan İmparator IV. Konstantin Asparuh'la anlaşma yaparak Slav-Bulgar Devleti'ne yıllık vergi ödemeyi kabul etti, dolayısıyla bu devletin varlığını tanıdı (681). VIII. yüzyılda Bizans İmparatorluğu'nda bazı iç karışıklıkların çıkması, Han Tervel'e (701-718), tahttan indirilen II. Justinyen'in yeniden yerini almasına yardım fırsatını verdi. Bunun karşılığında Bulgaristan Kocabalkan'ın güneyinde Zagore bölgesini, Tervel de imparatordan sonra gelen bir unvan ve birçok hediyeler aldı. Han Tervel ayrıca Araplar'ın İstanbul'u kuşatmaları üzerine (717) Trakya'da Arap güçlerine saldırıp onları kuşatmadan vazgeçirmek için Bizans'a yardım etti.

VIII. yüzyılın ilk yarısında Bizans İmparatorluğu'nun yeniden güçlenmesi, o sırada Slav-Bulgar Devleti toprakları olan alanlar üzerinde eski hâkimiyetini kurma düşüncesini doğurdu. Özellikle V. Konstantin (741-775) bunda çok ısrarlı idi ve Bizans'ın daha önce ödemeyi kabul ettiği vergiyi ödemediği gibi Slav-Bulgar Devleti sınırında bazı kaleler yapmaya başladı. Bu sebeple çıkan savaşta Slav-Bulgarlar yenildi, Zagore bölgesi geri alındı ve Konstantin kesin sonuca ulaşabilmek için yeni akınlar düzenlendi. Ancak Eski Bulgar aristokrasisinde beliren ikiliğe rağmen yeni savaşta Bizans mağlûp olarak yeniden vergi ödemeye mecbur edildi. Bu dönemde Han Telerig (768-777) ve Han Kardam (777-802) idareyi yürüttüler. Han Krum (803-814) yönetiminde Slav-Bulgar Devleti kuzeybatıda verimli alanlara ve Tisa nehrinin doğusuna yöneldi, 805'te Avarlar'ın topraklarını ve madenlerini ele geçirdi. Genişleme öteki alanlara ve güneye doğru da sürdü, Sredets (Sofya; 809) ile Edirne (813) alındı ve Bulgar ordusu İstanbul'a kadar geldi (813).

Han Krum, Slav-Bulgar Devleti'ni güçlü kılabilmek için Slav nüfusla Bulgar nüfusu birleştirmeye çalıştı. Bu durum Bulgar topraklarında feodalitenin gelişmeye başladığı dönemdir. Han Krum, aynı zamanda feodal düzeni ve feodallerin gücünü pekiştiren kanunlar çıkaran hükümdar olarak da bilinmektedir. Han Omurtag döneminde ise (816-831) Bizans'la otuz

yıllık barış yapılmış ve önemli imar hareketleri gerçekleştirilmiştir. Han Presiyan döneminde de (836-852) Helenleşmelerini önlemek için bazı Slav boylarının bulunduğu Makedonya'nın önemli yerleri ve Rodoplar ele geçirildi. Boris zamanında (852-889) Hıristiyanlık kabul edilerek (865) devletin resmî dini oldu ve Bulgar kilisesi İstanbul'a bağlandı. Hıristiyanlığın kabulü ile devletin öteki hıristiyan devletler nezdinde itibarı yükseldiği gibi içeride Slav nüfusla Bulgar nüfus arasında kültür kaynaşmasının yolları da daha iyi sağlandı. Bu kaynaşma, devlete kendi adlarını vermiş olmalarına rağmen, Bulgarlar'ın Slav dili ve kültürü içinde erimeleri biçiminde gerçekleşti.

Bulgar Devleti'nin Bizans aleyhine genişlemesi özellikle Simeon döneminde (893-927) olmuş, Bulgar ordusu Gelibolu yarımadasını ve Girit'e kadar olan sahayı ele geçirip İstanbul surlarına gelmiş, İstanbul'u almak için giriştiği hazırlıklar ise Simeon'un ölümüyle sonuçsuz kalmıştır. Simeon döneminde Bulgar kilisesinin bağımsızlığı ilân edilmiştir. Onun yerine geçen Petar zamanında (927-970) Bizans'la bir barış dönemi yaşanmış, oğlu II. Boris yapılan savaşlarda Bizans'a yenilmiş, hatta başşehir Preslav'ın adı Bizans imparatorunun adına izâfeten Yoanopolis olarak değiştirilmiştir. Böylece 971'de Trakya ve Kuzey Bulgaristan Bizans tarafından zaptedilmiş, batı ve güneybatı Bulgar toprakları bağımsızlığını korumuştur.

Buralardaki yönetim dört feodal (bolyar) kardeş David, Moisey, Aron ve Samuil'e geçmiş, başşehirleri de başta Sredets, sonra Prespa, daha sonra da Ohri olmuştur. X. yüzyıl ortalarında Petar'ın yönetim döneminde toprağa bağlı köylülerin durumu çok daha ağırlaşmış ve köylüler feodal yönetim karşısında giderek gelişen bir tepki oluşturmaya başlamışlardır. Sonunda bu tepki kendisini bir din adamının şahsında tecessüm ettirmiş ve Bogomillik olarak tarihte yerini almıştır. Bogomiller sadece İncil'e inanmışlar, dış dünyayı ve resmî hıristiyan kilisesinin görüşlerini reddetmişlerdir. Feodal düzenden şikâyetçi geniş köylü kitleleri, bu arada kendilerini ezilmiş hisseden öteki kişiler Bogomilliğin görüşlerine büyük bir samimiyetle sarılmışlar, günlük feodal hayattan kaçıp huzuru âdeta burada bulmak istemişlerdir. Böylece Bogomillik önemli bir sosyal hareket niteliği kazanmıştır. Ancak kilise ve yönetim buna şiddetle karşı çıkmıştır.

Dört bolyar kardeşten sonuncusu Samuil yönetimi üstlenmiş, ancak Bizans'ın hâkimiyetine geçme durumuna gelmiş olan Sofya 1001'de elden çıkmış, daha sonra Vidin, Üsküp ve öteki kaleler Bizans'ın eline geçmiştir. 1014'te Stumitsa yöresinde yapılan savaşta Bulgar ordusu Bizans ordusunca yok edilmiş, Samuil'in savaş alanından kaçması ve yeniden toparlanma teşebbüsleri de sonuçsuz kalmıştır. 1018'de ise İmparator Vasiliy'in Bulgar başşehri Ohri'ye girmesiyle Bulgar toprakları tamamıyla Bizans hâkimiyetine girmiş ve bu durum 1187 yılına kadar sürmüştür.

Bizans hâkimiyetinde Bulgar köylüsünün durumu kötüleşmiş, tarımda daha önceden var olan aynî vergi paraya çevrilmiş, bu ise köylüye önemli bir yük oluşturmuştur. Ayrıca yeni vergiler getirilmiş, XI. yüzyıl ortalarında Bizans'ta "pronia" denilen bir uygulama geliştirilmiş, bu da halk üzerinde büyük baskılara sebep olmuştur. Bunlara ilâve olarak ilki 1096-1097'de başlayan Haçlı seferlerinin Belgrad – Sofya – Filibe – İstanbul ve Arnavutluk – Makedonya – Trakya – İstanbul yollarını takip etmesi, buralardaki nüfusun hayatına ve mal varlığına olumsuz etkilerde bulunmuştur. Bu şartlar karşısında, özellikle daha 1040 yılında aynî vergilerin paraya dönüştürülmesiyle memnuniyetsizlik ayaklanma halini almış, Samuil'in torunu Petar Delyan liderliğinde başlayan ayaklanmada Belgrad'dan güneye doğru kayarak yerli bolyarların da desteğiyle Üsküp dahil olmak üzere birçok kale ele geçirilmiştir. Ancak

ayaklanma bir süre sonra bastırılmış, feodal yönetimin Bulgar köylüleri üzerindeki baskısı daha da ağırlaşmıştır.

Bu baskılar üzerine Bizans hâkimiyetine karşı 1185'te Tırnova çevresinde Bolyar Petar ve Bolyar Asen kardeşlerin önderlik ettikleri bir başka ayaklanma başladı. Köylülerin de önemli ölçüde destek verdikleri bu harekette önce eski başşehir Preslav'a girilmiş ve hemen hemen bütün Kuzey Bulgaristan ele geçirildikten sonra Trakya'ya yürünmüştür. Bizans imparatoru 1186'da bu toprakları yeniden zaptetmişse de Tuna'yı geçerek Kumanlar'a sığınmış olan Petar ve Asen kardeşler buradan sağladıkları ordu ile Kuzey Bulgaristan'ı yeniden ele geçirmişler ve 1187'de Bizans imparatorunu barış yapmak zorunda bırakmışlardır. Böylece Bizans ikinci Bulgar Devleti'ni tanımış, yönetimin başına da I. Asen geçmiştir. Daha fazla bağımsızlık isteyen bolyarlarla I. Asen arasındaki mücadelede I. Asen

hayatını kaybetmiş (1196), yönetimin başına kardeşi Kaloyan (1197-1207) geçmiş ve eski yerlerden bazılarını yeniden Bulgar topraklarına katmıştır. Daha sonra Boril (1207-1218) ve II. İvan Asen (1218-1241) zamanında içte merkezî devletin gücü arttırılmaya çalışılmış, dışta da ülke çıkarları açısından değişken bir politika takip edilmiştir. Ancak bundan sonra Bulgar Devleti yönetiminin, bolyarların anlaşmazlıklarından ve güçlerinin giderek artmasından dolayı zamanla zayıflamış olduğu görülmektedir. 1241'lerde Bulgaristan Tatarlar'ın hücumuna uğramış, en güçlü bolyar grubunca yönetim başına getirilen Konstantin Tih'çe (veya Asen, 1257-1277) tarafından da düzen sağlanamamıştır. Kral (tsar) ve bolyar topraklarında çalışan köylülerin durumları giderek ağırlaşmıştır. Kral memurlarının suistimalleri ve diğer sebepler köylüler için durumu artık dayanılmaz hale getirmiştir. 1270'li yıllarda Tatarlar'ın ülkeye kuzeydoğudan başlattıkları baskılar günlük olaylardan olmuştur. Bunlara karşı gelmeye ise ne Tatarlar'ın vassâli durumunda olan kral ne de bolyarlar cesaret edebilmişlerdir. Bütün iç ve dış baskılara yani feodaliteye karşı bir ayaklanma hareketi olmuş, bu hareket bir domuz çobanı olan İvaylo'ya izâfeten "İvaylo Ayaklanması" adıyla tarihe geçmiştir. Ayaklanma bütün ülkeyi sarıp İvaylo'yu adım adım krallığa kadar getirmiş, ancak sonunda o da öldürülmüştür. Bu dönemde artık devletin gücü kalmamış, kendini kuvvetli hisseden bolyar grubu kendi adaylarını tahta oturtmaya başlamış, böylece ülkede güçlü bolyarlar tarafından ayrı siyasî merkezler ortaya çıkarılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Statistiçeski Godişnik na Tsarstvo Balgariya, Sofia 1939; L. A. D. Dellin, Bulgaria, New York 1957; Tayyip Gökbilgin, Rumelide Yörükler, Tatarlar ve Evlâdı Fatihan, İstanbul 1957; T. Yordanov – Hr. Marinov, İkonomiçeska Geografiya, Varna 1967; Statistiçeski Godişnik na Nr. Balgariya, Sofia 1969; Problems of Transition from Capitalism to Socialism in Bulgaria (nşr. Bulgarian Academy of Sciences), Sofia 1976; İ. M. Maergolza v.dğr., Ekonomiçeskaya Geografiya Zarubejnih Sotsialistiçeskih Stran, Moskva 1978; 100 Godini Balgarska İkonomika, Sofia 1978; Statistiçeski Godişnik

na Nr. Balgariya, Sofia 1981; Statistical Reference Book. P. R. Bulgaria, Sofia 1984; Statistiçeski Spravnoçnik na Nr. Balgariya, Sofia 1985; Nazif Kuyucuklu, Balkan Ülkeleri İktisadı 2: Bulgaristan, İstanbul 1987; “La Potantiel Energetique de la P. R. Bulgaria”, Problemes Economiques, V, Sofia 1981; B.-Ch. Jelavich, “Bulgaria”, EAm., IV, 742-752; Akdes Nimet Kurat, “Bulgar”, İA, II, 781-796; TA, VIII, 383-396; EBr., IV, 385-396; “Bulgarie”, EUn., III, 681-692; GSE, III, 350 vd.

Nazif Kuyucuklu

Osmanlı Dönemi.

Osmanlılar’ın Rumeli’ye geçip Edirne ve Filibe’yi almaları üzerine bu bölgelere sınırı bulunan Bulgarlar’la ilk olarak temasa geçildi. Bulgar Çarı İvan Aleksandr Asen Osmanlılar’ın ilerlemesinden endişeye düşerek 1362 ile 1363 yılları arasında Osmanlılar’ın fethettikleri bazı yerleri geri aldı. Ancak 1365’te ölümü Bulgar Devleti’nin parçalanmasına sebep oldu ve Bulgar topraklarının fethi kolaylaştı. Çarın büyük oğlu İvan Stratişimir Vidin ile Batı Bulgaristan’a, küçük oğlu veliaht Sasmanos (Şişman) ise Bulgar Krallığı’nın merkezi Tırnova ve Orta Bulgaristan ile Silistre, Niğbolu, Yanbolu, Sofya gibi yerlere hâkim olmuştu. Batı Bulgaristan’a hâkim bulunan İvan Stratişimir, kayınbiraderi Eflak Prensi Vladislav (Layko) ile damadı Bosna Kralı Tvartko’nun yardımıyla Şişman’ın elinden Sofya’yı alarak kardeşiyle mücadelesinde Osmanlılar’ın yardımını istedi. Ancak bu sırada Balkanlar’a göz dikmiş bulunan Macar Kralı Layoş 1365’te Vidin’i ele geçirdi ve Stratişimir ile ailesini Hırvatistan’a sürdü. Macar kralı ayrıca 200.000 kadar Bulgar’ı zorla Katolik yaparak Katolik rahipler vasıtasıyla Bulgarlar üzerindeki baskıyı arttırdı. Bu vaziyete dayanamayan Batı Bulgarları 1369’da Şişman ile Eflak prensini kendilerini kurtarmaya davet ettiler. Bunun üzerine Macarlar Vidin’den atıldı, fakat bir yıl sonra Layoş tekrar Vidin’e girerek büyük zulümlerde bulundu. Bununla beraber Vidin daha sonra Eflak Kralı Vladislav tarafından yeniden alınarak Stratişimir’e verildi ve kral Macar hâkimiyetini tanıdı. Bu sırada Kral Şişman Türkler’e karşı Avrupa’dan yardım talebinde bulunmak için

ülkesinden geçen Bizans İmparatoru Yuannis'i hapsetti ve 1367'de Türkler'le iş birliğine giderek Vidin'e bir saldırı düzenledi. Ancak Yuannis'in dayısı Savua Kontu Amadée Bulgarlar'a ait Süzebolu, Ahyolu ve Misivri'yi alıp Yuannis'i serbest bıraktırdığı gibi Eflak Prensi Vladislav ve Macarlar'dan sağladığı yardımla Kral Şişman'ı Vidin'den attı. Bu arada Eflaklılar 1373'te Niğbolu'yu işgal ettiler. Öte yandan güneyden de Osmanlılar tarafından sıkıştırılan Bulgarlar Trakya'dan atıldılar.

Bugünkü Bulgaristan'ı oluşturan topraklara karşı ilk Osmanlı fütuhatı I. Murad zamanında başladı. Edirne'nin fethi sırasında Meriç vadisine hâkim ve Edirne'yi koruyacak biçimde bulunan Çirmen fethedildi. Ardından Yanbolu Timurtaş Paşa, Zağra ve çevresi ise Lala Şâhin Paşa tarafından alındı. Fethedilen bu yerlere Anadolu'dan Türk göçmenler getirilerek nüfus arttırıldı ve bölge idarî teşkilâtta Rumeli eyaleti içerisine dahil edilerek Çirmen, Hasköy, Çırpan, Akçakızanlık, Yeni Zağra ve bugün Türkiye'nin Ergene bölgesiyle Eynepazarı ve Tekirdağ vilâyetinden meydana gelen ilk Osmanlı sancaklarından olan Çirmen sancağı teşkil edildi. Böylece Türkler bölgeye kesin olarak yerleştiler. Nitekim XVI. yüzyılda (1530) sancak nüfusunun % 88'i (yaklaşık 35.000) müslüman Türkler'den, % 12'si de (yaklaşık 5.000) Bulgar, Rum ve diğer gayri müslimlerden meydana gelmekteydi. III. Murad döneminde de nüfusun % 87'si (yaklaşık 59.000) müslüman Türkler'den, % 13'ü (yaklaşık 9.000) Bulgar ve diğer müslüman olmayan unsurlardan teşekkül etmekteydi.

Osmanlılar'ın Balkanlar'da Morava'ya kadar ilerlemesi ve Sırp Krallığı'yla sınır komşusu olması Sırp ve Bosna Slavları arasında endişe doğurarak bu iki prensliğin birleşmesine ve Osmanlılar'a karşı birlikte hareket etme kararı almalarına yol açtı. Nitekim 1388 yılında, Neşrî ve Hoca Sâdeddin Efendi'nin bildirdiğine göre Lala Şâhin, Âşıkpaşazâde'nin kaydettiğine göre ise Timurtaş Paşa'nın kumandasında Bosna'ya akında bulunan 20.000 kişilik bir akıncı kuvveti, Bosna

Kralı Tvartko ile Sırp Despotu Lazar kumandasındaki 30.000 kişilik müttefik kuvvetlerine Ploşnik mevkiinde mağlûp oldu (1388). Bu bozgunda 15.000 Türk akıncısının şehid düştüğü kaynaklarda belirtilmektedir.

Osmanlı kuvvetlerinin Ploşnik'te uğradığı bu hezimet, hıristiyan

dünyasında, öteden beri yenilmez denilen Türkler'in yenilebileceği inancının hâkim olmasına ve dolayısıyla Balkanlar'ın büyük bir kısmını ele geçirmiş olan Osmanlı Devleti'ne karşı geniş çaplı bir ittifaka sebep oldu. Nitekim Türkler'i Balkanlar'dan tamamıyla atmak düşüncesiyle Sırp, Bulgar, Eflak (Ulah), Boşnak, Arnavut, Macar, Boğdan, Çek ve Bosna krallıkları aralarında anlaşarak kuvvetlerini Osmanlılar'a karşı birleştirdiler. Buna mukabil Sultan I. Murad, Balkan ittifakına karşı bir tedbir olmak üzere Vezîriâzam Çandarlı Ali Paşa'yı Bulgarlar'ın saf dışı bırakılmasına memur etti. Bunun üzerine Çandarlı Ali Paşa 30.000 kişilik bir kuvvetle hızla Bulgar topraklarına girerek Pravadi ve Şumnu'yu zaptetti, ardından Bulgar başşehri Tırnova'yı aldı. Bu durum karşısında Bulgar Kralı Şişman Niğbolu'ya çekildi. Ancak Sultan Murad'ın ordusuyla buraya gelmesi karşısında itaat etmek mecburiyetinde kaldı. Fakat Osmanlı ordusu çekilir çekilmez yeniden isyan eden Kral Şişman'a karşı yeni bir askerî harekâta girişmek mecburiyeti doğdu ve Ali Paşa başta Silistre, Hezargrad, Rusçuk gibi kaleler olmak üzere pek çok kaleyi ele geçirdi. Bu arada Niğbolu Kalesi de fethedilerek kral ailesiyle birlikte esir alındı. Ayrıca Bulgarlar'a yardım için gelen Sırp kuvvetlerince ele geçirilen Şehirköy de geri alındı ve böylece Bulgar Krallığı Osmanlı idaresi altına girdi, Balkan ittifakına da büyük bir darbe vuruldu.

Kral padişah tarafından vergiye bağlanmak suretiyle affedildi ve Tırnova ile bir kısım yerler kendisine bırakıldı. Ancak 1392'de Macar Kralı Sigismund'la gizlice haberleşen ve Osmanlılar'a karşı tavır takınan Şişman'ın bu durumu Yıldırım Bayezid tarafından öğrenilince krallığın tamamen ortadan kaldırılması kararı verildi. Bunun üzerine 1393'te Yıldırım'ın büyük oğlu Süleyman Çelebi kumandasında sevkedilen kuvvetler Bulgar başşehri Tırnova'yı ele geçirerek Bulgar Krallığı'na son verdiler. Kral Şişman ve Bulgar patriği esir alındı. Bu savaş sonrasında kralın oğlu Aleksandr Müslümanlığı kabul ederek Samsun sancak beyliğine tayin edildi.

Osmanlı idarî teşkilâtında, Bulgaristan'ın bugün yer aldığı sahalarda XVII. yüzyıl başlarına kadar Rumeli eyaleti içerisinde olmak üzere Sofya, Vidin, Silistre, Niğbolu, Çirmen, Vize ve Köstendil sancakları yer almaktaydı. XVI. yüzyıla ait tahrir defterlerinden öğrenildiğine göre fetihten hemen sonra bölgenin tahrirleri yapılmış, bu tahrirlerde yer alan kanunnâmelerle

bütün sancak ve kazaların vergi ve ticaretle ilgili hususları düzenlenmiş, ayrıca her beldenin müslüman, hıristiyan ve yahudi gibi dinî; Türk, Rum, Bulgar, Çingene, yahudi, Ulah gibi millî unsurları tesbit edilmiştir. 1632 yılından itibaren Bulgaristan'da Silistre, Niğbolu, Çirmen, Vidin ve bazı kazaları Bulgaristan'da olmak üzere Vize gibi Özi eyaletlerine bağlı sancaklar bulunmaktaydı. Bu sancaklara bağlı bazı şehirlerin XVI. yüzyılda çeşitli tarihlerdeki nüfusları hâne olarak şu şekildeydi:

Şehirlerde ve köylerde yaşayan nüfusun büyük bölümü yörük adı altında geçiyordu. Bunlardan Tanrıdağı (Karagöz) yörükleri 1543'ten 1642 yılına kadar olan dönemde Bulgaristan'ın Çırpan, Karacıkdağı, Eski Zağra, Akçakızanlık, Karinâbâd, Filibe, Hatuneli, Rus Kasrı, Havass-ı Mahmud Paşa, Ahyolu, Yeni Zağra, Varna, Hırsova, Silistre, Şumnu, Pravadi, Niğbolu, Çernova, Tırnova ve Razgrad şehir ve kasabalarında dağılmış durumdaydı. Naldöken yörükleri de 1543'ten 1609'a kadar İhtiman, İzladi, Tatarpazarcığı, Filibe, Çirmen, Yanbolu, Ahyolu, Şumnu, Varna, Pravadi, Hırsova, Silistre, Aydos, Çernova, Tırnova, Lofça, Niğbolu, Hasköy, Çırpan, Kızanlık, Cisr-i Mustafa Paşa, Yenice-i Zağra ve Eski Zağra'da yayılmışlardı. Selânik yörüklerinin büyük bir kısmı bütün Makedonya ve Tesalya'da, dağınık ve az olarak da Bulgaristan ve Dobruca'da yer almaktaydı. Ofçabolu yörükleri de Manastır ve Kosova vilâyetleriyle az miktarda Bulgaristan ve Dobruca'da yerleşmişlerdi. Vize yörükleri bugünkü Türkiye'nin Trakya bölümü ile Dimetoka ve Hasköy'de iskân edilmişti. Nihayet Kocacık yörükleri 1543-1584 yılları arasında Hırsova, Varna, Pravadi, Aydos, Rus Kasrı, Ahyolu, Karinâbâd, Şumnu, Burgaz, Kızılağaç, Yanbolu, Filibe, Silistre, Hacıoğlupazarcığı, Akkirman, Bender ve Kili'de yerleşmişti.

XIX. yüzyıla kadar Türk idaresinden şikâyetçi olmayan Bulgarlar'ın 1789 Fransız İhtilâli'nin milliyetçilik ve Ruslar'ın panslavist politikası ile Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'nin Bulgarlar'ı istismarı, isyan komitelerinin kurulmasına ve Bulgaristan'da ilk olayların başlamasına sebep olmuştur. Ancak ilk zamanlar Bulgar halkının desteklemediği bu isyan komitelerinin hareketleri zamanla Paisii, Sofroni, Neophytos gibi Bulgar papazlarının ve Jorge Venelin adlı Rus filologun çalışmaları ile genişledi ve Bulgarlar'da istiklâl düşüncesini uyandırdı. Bunun sonucu olarak bazı ayaklanma teşebbüsleri oldu, fakat elebaşıların bertaraf edilmesiyle bir isyan çıkmadı.

Bulgarlar'ın Osmanlı Devleti'ne karşı ilk ciddi hareketleri 1841 yılında, verginin ağırlığı ve memurların Bulgarlar'a kötü muamelesi iddiasıyla Leskofça ve Niş şehir ve köylerinde ayaklanma şeklinde başladı. İsyan kısa sürede bastırıldı, ancak büyük devletlerin de müdahalelerine yol açıldı. Nitekim vergi ve bazı idarî düzenlemeler yapılmasına rağmen Ruslar'ın kendilerine destek verecekleri ve onları ezdirmeyeceklerini belirten beyannâmeler dağıtmak suretiyle Bulgarlar'ı isyana teşvik etmeleri yüzünden 1849 yılında Vidin'de yeniden isyan çıktı ve iki yıl sürdü. Bu isyan da güçlükle bastırılabildi. Buna karşılık Kırım Harbi Rusya'nın müstakil Bulgaristan tasarısını bir müddet geri bıraktı. Ancak Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'ndan da faydalanarak önce bir Bulgar papaz evi, 11 Mart 1870 tarihinde de müstakil Bulgar kilisesi kuruldu.

Bulgar kilisesinin kurulması için çalışmalar yapılırken 1867'de dışarıda hazırlanan Bulgar isyanı patlak verdi. Bükreş, İbrâil, Yerköyü gibi Eflak'ta hazırlanan çeteler Tuna'yı geçerek Ziştovi'de halkı isyana teşvik ettiler. İsyan Midhat Paşa tarafından bastırıldı, âsiler Rusçuk ve Tırnova'da muhakeme edilerek idam edildiler. Ancak yeni isyan hazırlıkları yapılmaya

devam etti. Nitekim 1875 yılında Rusya'nın Filibe ve Rusçuk konsoloslarının da yardımıyla kurulan yeni ihtilâl cemiyetleri ortaya çıkarıldı. Buna rağmen idarecilerin âcizlikleri Nisan 1876'da büyük bir isyanın çıkmasına sebep oldu. Türk köy ve kasabaları yakıldı, müslüman ahali katledildi. Sadrazam Mahmud Nedim Paşa'nın Rus elçisi İgnatiyef'in sözlerine göre hareket etmesi sebebiyle isyanın bastırılması uzadı. Pek çok yer yakıldı, yıkıldı ve nihayet 18.000 kişilik bir askerî kuvvet gönderilmek suretiyle isyan büyük zorluklarla bastırılabildi.

Hersek ve Karadağ meselesinden çıkan ve Osmanlı tarihlerinde 93 Harbi olarak bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı Bulgaristan için de son derece önemli neticeler doğurdu. Bu savaş sonunda İstanbul yakınlarına kadar gelen Ruslar'ın desteğinde Bulgarlar tarafından müslüman-Türk halkı büyük zulüm gördü; öldürme ve yağma dışında başta cami ve mezarlıklar olmak üzere Türkler'le ilgili her şey büyük çapta yok edildi. Bütün cephelerde Osmanlı Devleti'nin yenilgisiyle sona eren savaş sonrasında imzalanan Berlin Antlaşması ile de Tuna ile Balkanlar arasında Sofya, Niğbolu, Ziştovi, Rusçuk, Silistre, Varna, Şumnu, Lofça ve Tırnova gibi

şehirleri içine alan muhtar bir Bulgaristan Prensliği kuruldu. Ayrıca aynı antlaşma ile Filibe, İslimye, Eski Zağra, Tatarpazarcığı, Burgaz ve Hasköy sancaklarından müteşekkil Doğu Rumeli vilâyeti oluşturuldu. Prenslik 1885'te Doğu Rumeli vilâyetini de topraklarına kattı. 1912 Balkan Savaşı sonunda Bulgaristan Batı Trakyası olarak adlandırılan Kırcali, Koşukavak, Ortaköy, Gümülcine Yaylası, Darıdere, Eğridere, Paşmaklı, Rodopçuk, Nevrekop ve Razlık ilçeleri de Bulgaristan topraklarına dahil edildi. Böylece 1885'te 96.000 km² olan Bulgaristan, bu Türk ilçelerinin ilâvesiyle 111.000 km²'lik bir devlet haline geldi. Son olarak ise Romanya'dan Güney Dobruca bölgesi Bulgaristan'a katıldı.

Bulgaristan bölgesinde XIX. yüzyıldan itibaren önemli nüfus değişmeleri olmuştur. Bu değişme genel olarak çete hareketleri ve savaşlar sebebiyle Türkler aleyhine gerçekleşmiştir. Meselâ 1831 yılında yapılan ilk Osmanlı nüfus sayımında Bulgaristan'ın Cisr-i Mustafa Paşa, Çırpan, Ahî Çelebi, Akçakızanlık, Eski Zağra, Tırnova, Sutaliç, Torluk, Sahra, Filibe, Tatarpazarcığı, İhtiman, Sofya, Berkofça, Lofça, Plevne, Rahova, Niğbolu, Ziştovi, Rusçuk, Yanbolu, Yeni Zağra, Kızılağaç, Hasköy, Varna, Karinâbâd, Rus Kasrı, Aydos, Yenipazar ve Kozluca şehirlerinde yaklaşık 197.027 Türk, 269.285 Bulgar, Rum ve Sırp erkek nüfus bulunduğu ve bunlara kadınlar da eklendiği takdirde Türk nüfusun yaklaşık 394.054, Bulgar, Rum ve Sırp nüfusun ise 538.570 dolaylarına ulaştığı tahmin edilmektedir.

1868 yılında Tuna vilâyetinde 610.000 hıristiyan, 412.417 müslüman nüfus gösterilmektedir. Bu nüfus içerisinde Bulgar asıllı olanlar 490.467, Türk nüfus da 359.907 idi. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı öncesinde ise Doğu Rumeli vilâyeti bölgesinde toplam 250.000 Türk, 400.000 civarında da Bulgar nüfusu yer almaktaydı. Savaş sonrasında Türk nüfusu 120.000'e, Bulgarlar da 390.000'e düşmüştür.

Alman A. Ritter tarafından 1878'de Doğu Rumeli nüfusu 1.304.352 olarak kaydedilmektedir. Bu verilen nüfusun 810.294'ü hıristiyan, 503.058'i müslüman olarak gösterilmiştir. Aynı bölgenin nüfusu, yine 1878 tarihli salnâmeye göre, her hâne beş kişi sayılmak üzere 1.914.638'dir. Bu rakam, Berlin Kongresi'ne sunulmak üzere Saffet Paşa tarafından Musurus Paşa'ya gönderilen ve onun tarafından 11 Nisan 1878'de Salisbury'ye verilen

raporda da kaydedilmiştir. Rus Teplow'un Doğu Rumeli'nin nüfusu ile ilgili olarak verdiği bilgiler de bu rakama yaklaşık olup yine ona göre Vidin, Tırnova, Niş ve Sofya'da Bulgarlar'ın, Rusçuk, Varna, Tulça, İslimye ve Filibe'de Türkler'in çoğunlukta olduğu belirtilmektedir. Diğer taraftan Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan, Osmanlı Devleti'nin Doğu Rumeli'nin Filibe ve İslimye sancakları ile ilgili nüfus istatistiklerinde 170.422 Türk, 286.024 Ortodoks ve Katolik nüfus gösterilmektedir.

Bağımsız Bulgar hükümetinin 1888'de neşrettiği resmî nüfus sayımına göre Bulgaristan Prensliği'nde nüfus 2.193.434 olarak tesbit edilmektedir. Aynı tarihte Doğu Rumeli'nin nüfusu da 960.941 idi. Buna göre bütün Bulgaristan'daki toplam nüfus 3.154.375 olup bunun 607.372'si Türkçe konuşan müslümanlar olarak gösterilmiştir (toplam nüfusa göre % 19.25). Bulgarlar ise 58.000 Rum ve 162.000 de diğer milletlere ait nüfus çıktıktan sonra 2.130.000 olarak tesbit edilmektedir (% 67.52).

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında ve sonrasında sivil halktan 500.000 ile 600.000 Türk'ün öldürüldüğü veya göçe zorlandığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra Rodoplar'da Rus kuvvetlerine karşı uzun süre mukavemet eden Pomaklar'ın da antlaşma imzalanmasından sonra baskılar karşısında büyük ölçüde Türkiye'ye göç ettikleri, diğer taraftan Filibe sancağında 1875'te 300.000 olan Türk nüfusun savaş şartları ve Bulgar zulmü dolayısıyla 1878'de 15.000'e düştüğü görülmektedir. Belgelerde 1880 yıllarında devlet tarafından resmen yerleştirilmesi için emir çıkarılan 150.000 göçmenden bahsedilmektedir. Resmî Bulgar istatistiklerine göre 1893 ile 1902 arasında 72.524 müslüman Türk Türkiye'ye göç etmiştir. 1908-1909 yıllarında ise Balkan ülkelerinden gelen göç dalgası daha da artmış ve özellikle 1913'te Balkan Savaşı sonunda en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Savaştan sonra 115.883 kişi Hicret ve Muhâcirîn Müdüriyet-i Umûmiyyesi'ne başvurarak iskânını istemiştir.

1913'te Batı Trakya bölümü önce Bulgarlar'ın, 1919'da Bulgaristan ve Yunanistan'ın idaresine geçince Bulgaristan Batı Trakyası'nda on Türk ilçesi ve burada yaşayan 333.321 Türk Bulgar idaresine girmiştir. Kayıtlardan anlaşıldığına göre bu nüfusun 3800'ü öldürülmüş, 34.000'i de baskılar karşısında göç etmek mecburiyetinde kalmıştır. Bu sırada bölgede ancak 10.720 Rum ve 50.967 Bulgar bulunuyordu. Nitekim A. Ischirkoff da

Bulgaristan tarafında kalan kısımda sadece Pomaklar'ın 121.000 nüfusa sahip olduğunu kaydetmektedir. Buna karşılık 1916'daki resmî Bulgar istatistiğine göre Bulgaristan'ın Batı Trakya bölümünde 209.618 Türk nüfus bulunduğu bildirilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 50, s. 1; nr. 370, s. 190-191; nr. 492, s. 10-26; nr. 651; BA, Yıldız Evrakı, Ks. 18, Evr. nr. 553/146, Kar. nr. 93, Zrf. nr. 34; Karamânî Mehmed Paşa, Tevârîhu's-selâtîn (trc. İ. Hakkı Konyalı, Osmanlı Sultanları Tarihi içinde), İstanbul 1949, s. 347; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 61; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 25; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 239, 241, 259, 269, 279, 281, 285, 287, 293, 297, 303, 305; Feridun Bey, Münşeât, I, 112; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 74, 84, 104, 119, 120, 122, 125; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 11-12; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), I, 81-87, 132-137, 166-169, 684-690; A. Ischirkoff, Bulgarien, Land und Leute, Leipzig 1917, II, 16; Les Statistiques de la population en Thrace-Occidentale, İstanbul 1922, s. 35-56; Halil İnalcık, Tanzimat ve Bulgar Meselesi, Ankara 1943, s. IV-V, 17, 19-23; Enver Ziya Karal, Osmanlı İmparatorluğu'nda

İlk Nüfus Sayımı, 1831, Ankara 1943, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Tarihi, VII, 83-101; Gökbilgin, Rumeli'de Yürükler, s. 9-12, 19-29, 56-57, 70-71, 75, 80, 84, 92; a.mlf., Edirne ve Paşa Livâsı, s. 13, 18-19; Cevat Eren, Türkiye'de Göç ve Göçmen Meseleleri, İstanbul 1966, s. 79-81; Mehmet Beytullov, Jivont nanaseleniets ot Turski Proizhod u NRB, Sofia 1975, s. 68; Metin Kunt, Sancaktan Eyalete, 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi, İstanbul 1978, s. 125-126, 150-151, 186; Nicolaj Todorov, La Ville Balkanique aux XVe-XIXe siècles, développement, socio-économique et démographique, Bucarest 1980, s. 38-39; Kemal Karpat, Ottoman Population, 1830-1914, Wisconsin-London 1985, s. 50, 51, 75; a.mlf., "By Way of Introducing this Issue: Bulgaria's Methods of Nation Building-the Annihilation of Minorities", International Journal of Turkish Studies, IV/2, İstanbul 1989, s. 1-22; Süleyman Oğuz, Osmanlı Vilâyet İdaresi ve Doğu

Rumeli Vilâyeti (1878-1885), İstanbul 1987; Bilal Şimşir, Rumeli'den Türk Göçleri, Ankara 1989, I; II, s. XXXI-CLXXXII; a.mlf., "Bulgaristan Türkleri Üzerine Araştırma ve Belgeler, IV", TK, sy. 276 (1986), s. 257-262; a.mlf., "The Turkish Minority in Bulgaria: History and Culture", International Journal of Turkish Studies, IV/2 (1989), s. 159-175; Mohàmmed Djinguiz, "L'Islam en Bulgarie et dans la Roumélie Orientale", RMM, V/7 (1908), s. 482-499; Ahmed Refik [Altınay], "1282 Bulgar İhtilali", TTEM, IX/86 (1341), s. 137-164; Irwin T. Sanders, "The Moslem Minority of Bulgaria", MW, XIV/4 (1934), s. 356-369; Ö. Lûtfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", İFM, XI/1-4 (1949), s. 524-569; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", VD, II (1974), s. 298, 300, 301, 338-349, 359-361; Münir Aktepe, "XIV ve XV. Asırlarda Rumeli'nin Türkler Tarafından İskânına Dâir", TM, X (1953), s. 299-312; Halit Mollahüseyin (Eren), "Muslims in Bulgaria: A Status Report", JIMMA, V/1 (1984), s. 136-144; Ali Eminov, "The Status of Islam and Muslims in Bulgaria", a.e., VIII/2 (1986), s. 278-301; İlhan Şahin – Feridun Emecen – Yusuf Halaçoğlu, "Turkish Settlements in Rumelia (Bulgaria) in the 15th and 16th Centuries", International Journal of Turkish Studies, IV/2 (1989), s. 23-42; R. J. Crampton, "The Turks in Bulgaria, 1878-1944", a.e., s. 43-78; Machiel Kiel, "Urban Development in Bulgaria in the Turkish Period: The Place of Turkish Architecture in the Process", a.e., s. 79-129; Yusuf Halaçoğlu, "XVI. Yüzyılda Sosyal, Ekonomik ve Demografik Bakımdan Balkanlar'da Bazı Osmanlı Şehirleri", TTK Belleten, LIII/207-208 (1989), s. 637-677.

Yusuf Halaçoğlu

Bağımsızlık Dönemi.

Bulgaristan 5 Ekim 1908 tarihinde bağımsızlığını ilân ettikten sonra "çar" unvanı ile kral olan Prens Ferdinand'ın yönetiminde Osmanlı Devleti aleyhine bir Balkan ittifakı oluşturulmasında önemli rol oynadı. 8 Ekim

1912'de Karadağ'ın Arnavutluk ve Yeni Pazar sancağına girmesiyle başlayan I. Balkan Savaşı'na Bulgaristan'ın yanında Sırbistan, Yunanistan ve Romanya da katıldı. Özellikle Bulgarlar bu savaşta önemli başarılar elde ettiler ve Çatalca'ya kadar Trakya'nın tamamına hâkim oldular. 30 Mayıs 1913 tarihinde imzalanan Londra Antlaşması Bulgaristan'la müttefiklerinin lehine, Osmanlı Devleti'nin aleyhine hükümler ihtiva ediyordu. Antlaşmadan bir ay sonra, maddelerin yorumu ve ele geçirilen toprakların paylaşılması hususunda müttefik devletler anlaşamayınca kendi aralarında II. Balkan Savaşı patlak verdi. Bulgaristan'ı dört yandan saran Sırbistan, Yunanistan, Romanya ve Karadağ bu ülkeyi büyük bir yenilgiye uğrattılar; durumdan istifade eden Osmanlı Devleti de Edirne'yi geri almayı başardı (20 Temmuz 1913). Barış istemek zorunda kalan Bulgaristan 10 Ağustos 1913'te Bükreş Barış Antlaşması'nı imzalayarak Güney Dobruca'yı Romanya'ya bıraktığı gibi Makedonya'dan da vazgeçti. Bulgaristan I. Dünya Savaşı çıktığında diğer Balkan devletlerinin aksine Almanya, Avusturya-Macaristan ve Osmanlı imparatorluklarının yanında yer aldı. Ancak iç karışıklıklar ve yenilgiyle biten savaşın sonunda Çar Ferdinand mütareke istemek ve oğlu Boris lehine tahttan çekilmek zorunda kaldı (29 Eylül 1918). Savaşı sona erdiren Neully Antlaşması'yla (27 Kasım 1919) Bulgaristan Sırplar lehine belirli bir stratejik toprak kaybına uğramış, Batı Trakya'nın tamamını kaybetmiş, Ege denizi kıyısını Yunanistan'a bırakmak durumunda kalmış ve Güney Dobruca'yı Romanya'ya veren Bükreş Barış Antlaşması hükümlerini de onaylamıştır. Ayrıca bu antlaşma Bulgaristan'ı, otuz yedi yılda ödenmek üzere 2.25 milyar altın frank, 70.825 baş hayvan ve 250.000 ton taş kömürü savaş tazminatına mahkûm etmiştir.

I. Dünya Savaşı'ndaki yenilgi, özellikle çarpışmaların son yılında yaşanan Dobre Pole hezimeti üzerine askerlerin isyan ederek devleti savaşa sokanlardan hesap sormaya kalkmaları ve kaybedilen topraklarda yaşayan Bulgarlar'ın ülkeye göçü siyasî istikrarsızlığa ve iktisadî sıkıntıya sebep oldu. Savaş sırasında yaptığı sert muhalefet yüzünden tutuklanan Çiftçi Partisi'nin genç ve dinamik lideri A. Stamboliyski, ayaklanan askerleri yatıştırmak üzere cezaevinden çıkarıldı ve ardından koalisyon hükümetine bakan olarak alındı; barıştan sonra yapılan genel seçimlerde partisi tek başına çoğunluğu elde edince de başbakan oldu. Çiftçi hükümeti, iktidarda kaldığı üç yıl içinde küçük çiftçilerin istekleri yönünde çeşitli yeni düzenlemeler yaparken muhalefeti sindirmeye çalıştı. Sonunda hükümet

askerî bir darbe ile devrildi (9 Haziran 1923) ve Stamboliyski öldürüldü. Darbeden sonra A. Tsankov başkanlığında kurulan hükümet, önceki hükümetin köylülere dağıttığı toprakları eski mâliklerine iade etti ve siyasî partilerin kapatılması yönünde bir propaganda kampanyası başlatarak lider kadrodan önde gelenlerin bir kısmını tutuklattı. Çiftçi iktidarına karşı yapılan darbe sırasında tarafsızlık ilân eden komünistler, 23 Eylül 1923'te yeni rejime karşı silâhlı ayaklanma başlattılar; ancak büyük bir başarısızlığa uğradılar ve yıl sonuna doğru hükümet meclisten Komünist Parti ile bağlı kuruluşlarının kapatılmasını içeren Devleti Koruma Kanunu'nu geçirdi. 1923-1925 dönemindeki olaylar ve terörist hareketler kamuoyu önünde Tsankov hükümetini yıpratırken iktidarın kendi içinde de önemli bir muhalefetin doğmasına sebep oldu. 1926'da muhalif liderlerden A. Lyapçev'in başkanlığında kurulan hükümet ilk iş olarak bir af çıkardı ve suçluların cezalandırılmasında adalet gücüne ağırlık verdi. Ülkede çok partili siyasî hayat sürdürülürken komünistler de İşçi Partisi adıyla yeniden legal örgütlenmeye gittiler (1927). Lyapçev döneminde iktisadî hayatta nisbî bir istikrar sağlanmış olmasına rağmen radikallerle liberallerden ve çiftçilerden belirli bazı grupları da yanına alan Demokrat Parti lideri A. Malinov, "Ulusal Blok" adıyla bir muhalefet oluşturdu ve 1931'deki seçimleri kazanarak iktidara geçti. Malinov hükümeti iç politikada önemli bir değişiklik yapmazken dış politikada Yugoslavya, Yunanistan ve Romanya'dan eski toprakların geri alınabileceğini umarak Faşist İtalya ve Hitler Almanyası'yla yakınlık tesis etti; bu yüzden 1934'teki Balkan Paktı'na da girilmedi. Bu arada İşçi Partisi kapatıldıysa da yerine Bulgar İşçi Partisi adıyla yenisi kuruldu. 19 Mayıs 1934'te, eski başbakanlardan Tsankov'un kurduğu Ulusal Sosyal Hareket Partisi, askerlerle yakın ilişkisi olan Zveno adlı faşizan kuruluşla birlikte eyleme geçerek bir darbe yaptı. K. Georgiev başkanlığında kurulan hükümet ilk olarak meclisi dağıttı ve bütün siyasî partilerin faaliyetlerini durdurdu; ayrıca yerel yönetimler

kaldırılarak merkeziyetçilik güçlendirildi. Darbeyi yapanlardan bir grubun istekleri doğrultusunda önce Yugoslavya ve Fransa ile yakınlık kurulurken daha sonra hükümet de değiştirilerek (1935'e kadar P. Zlatev ve A. Toşev, 1940'a kadar G.Köseivanov) Almanya ve İtalya ile yakınlık sağlandı. 1937'de Almanlar'ın baskısıyla önce Yugoslavya ile, arkasından da Selânik'te öteki Balkan ülkeleriyle "Sürekli Dostluk Anlaşması" imza edildi.

1940'taki seçimler sonunda B. Filov başkanlığında kurulan hükümet, 1 Mart 1941'de "Üçlü İttifak"a (Almanya, İtalya ve Japonya) girme kararı aldı ve ertesi gün Alman askerleri Bulgaristan'a gelmeye başladılar. Almanlar buradan Yugoslavya ve Yunanistan'a hücum ederken Bulgar ordusu da Makedonya, Batı Trakya ve Sırbistan'a girdi; bu arada Romanya'dan da Güney Dobruca alındı. Bunların yanında Bulgaristan savaş boyunca Almanya'ya sürekli biçimde gıda maddesi sağladı. Ancak bütün bunlar, ülkenin Üçlü İttifak'ta yer almasına karşı olan ve Sovyetler tarafından desteklenen muhalefetin büyüyerek 1942'de, Bulgar İşçi Partisi'nin liderliğinde öteki bazı grupların da katılmasıyla "Vatan Cephesi" adıyla bir ittifak oluşturmasına yol açtı. Bu sıralarda Kral Boris esrarengiz şekilde öldü ve yerine geçen genç Simeon adına üç kişilik bir nâibler konseyi ülkeyi yönetmeye başladı. 1943'te Bulgar İşçi Partisi, mevcut hükümeti devirip yerine bir Vatan Cephesi hükümeti kurmak amacıyla "İhtilâlci Ulusal Kurtuluş Ordusu" adı altında oluşturduğu güçlerle gerilla faaliyeti başlattı. 5 Eylül 1944'te Sovyetler Birliği Bulgaristan'a savaş ilân ederek askerlerini bu ülkeye soktu ve 9 Eylül'de de gerçekleştirilen bir hükümet darbesiyle K. Georgiev başkanlığındaki Vatan Cephesi hükümeti iktidarı ele aldı.

Vatan Cephesi'nin köylü-komünist askerî hükümeti kurulduktan sonra hemen Sovyetler'deki sosyalist düzenin yerleştirilmesine geçilmedi. 5 Eylül 1944'te Sovyetler Birliği'nin Bulgaristan'a savaş açarak Kızılordu'nun bu ülkeye girmesinden sonra 9 Eylül'de de Bulgaristan Almanya'ya savaş ilân etti. Bunun ardından 28 Ekim 1944'te Sovyetler Birliği, Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere ile mütareke yapıldı. 18 Kasım 1945 seçimlerinden sonra yine K. Georgiev'in başkanlığında komünistlerin hâkim olduğu Vatan Cephesi hükümeti kurulunca ordunun karşıt görüşlü elemanlardan temizlenmesine ve denetim altına alınmasına öncelik verildi. 8 Eylül 1946'da yapılan halk oylamasıyla cumhuriyet ilân edildi; arkasından 27 Ekim 1946 tarihinde yapılan yeni seçimleri yine Vatan Cephesi kazanarak yıllardır Sovyetler Birliği'nde yüksek görevlerde bulunan ve 1944'te ülkesine dönen komünistlerin lideri G. Dimitroce başbakanlığa getirildi. Sovyetler'in desteğiyle güçlenen komünistler, Vatan Cephesi içindeki ve bütün ülkedeki muhalefeti ezerek spekülatif kazanç ve mallara el koyma, 200 dekardan fazla (Dobruca'da 300) tarım topraklarının devletleştirilmesi

ve emeğin korunması ile ilgili yasaları çıkardılar. 10 Şubat 1947'de Paris'te herhangi bir toprak kaybına uğramadan barış antlaşması imzalandı. 4 Aralık 1947'de Yugoslavya ve Sovyetler Birliği anayasaları örnek alınarak Bulgar İşçi Partisi'nin yerine kurulan Komünist Parti'nin liderliğini kabul eden ve yönetimde ona rakip başka bir partiye yer vermeyen yeni anayasa kabul edildi.

Önceleri tarımda küçük özel işletmeler hâkim iken Komünist Parti'nin beşinci kongresinde (1948) alınan kararlardan sonra hızla kollektivizasyona geçildi ve tarım işletmelerinin toprakları devletleştirildi. Arkasından sanayide de aynı yola gidilerek bu konudaki yasanın kabulüyle bütün işletmeler devletleştirildi. Sonuçta tamamen merkezî planlamaya dayalı bir ekonomik yapı kuran Bulgaristan sanayi alanında önemli başarılar kazandı; fakat bu arada dış ticaret de dahil olmak üzere her bakımdan Sovyetler Birliği'ne bağımlı hale geldi.

1980'li yılların sonunda Sovyetler Birliği'nin Doğu Avrupa ülkelerine, bu arada Bulgaristan'a öteden beri sağlamakta olduğu ucuz ham madde ve belirli enerji kaynaklarını aynı şartlarla verememesi ve giderek vermekten tamamen vazgeçmesi, bu ülkelerde ekonomik sıkıntıların ve yeni siyasî durumların ortaya çıkmasına sebep oldu. Bir yandan yıllardır süren tam bağımlılıktan bağımsızlığa geçiş hareketi hızlanırken öte yandan kaynak sağlanamayışı sebebiyle işletmelerin çalışmalarını yavaşlatmaları ve bu yeni hayat tarzının getirdiği sıkıntılar içinde eski ekonomik sistemin tamamıyla terkedilip yerine yenisinin kurulmak istenmesi, üretim ve dağıtım sistemini temelinden felce uğrattı. Bunların yanında Bulgar yönetimi, belki halkın dikkatini bu sıkıntılardan başka alanlara çevirebilmek için yakın tarihte eşi görülmemiş bir devlet politikasıyla ülkedeki Türk azınlığın adlarını zorla değiştirmeye başladı. Bu harekete karşı Türkler'in direnişe geçmesi ve bu direnişin başta Türkiye olmak üzere hemen bütün ülkeler ve bizzat Bulgar halkının oluşturduğu bazı örgütler tarafından desteklenmesi, ülke genelinde yönetim karşıtı gösterilerin yapılmasına yol açtı. Sonunda, 1954 yılından beri Komünist Parti genel serketerliğini yürüten ve 1971'de de Devlet Konseyi başkanı olan T. Jivkov halka teşkilâtlanma hürriyeti tanımak ve arkasından da görevlerinden ayrılmak zorunda kaldı (10 Kasım 1989). Bunun üzerine, aralarında çoğunluğunu Türkler'in oluşturduğu Haklar ve Özgürlükler Hareketi adlı siyasî örgütün

de bulunduğu çeşitli siyasî partiler kuruldu. Adını Sosyalist Parti'ye çeviren eski Komünist Parti'ye karşı birleşerek Demokratik Güçler Birliği'ni oluşturan yeni kuruluşlar yapılan son seçimlerde (13 Ekim 1991) başarı kazanarak iktidara geçtiler. Bu seçimlerde yirmi dört milletvekili çıkaran Haklar ve Özgürlükler Hareketi anahtar parti durumuna gelmiş, devlet başkanlığı seçiminde de Demokratik Güçler Birliği'nin lideri Jelyu Jelev'i destekleyerek seçilmesine önemli katkıda bulunmuştur.

1991 anayasası kuvvetler ayrılığını kabul eden, çoğulcu parlamenter sistemi benimsemiş, Batı standartlarına dayalı, insan hak ve özgürlükleriyle özel mülkiyetin korunmasını ve rekabetçi bir ekonomik yapıyı öngörmektedir. Anayasanın kabulünden sonra demokratikleşme yönünde bazı adımlar atılarak tarım topraklarının eski sahiplerine iadesini hükme bağlayan yasa kabul edilmiş, özel teşebbüsün iktisadî faaliyetini serbest bırakan, hatta teşvik eden düzenlemeler getirilmiştir. Ancak ülkede üretim mekanizmasının felç olmuş durumda bulunmasından ve eski sisteme göre çok farklı bir örgütlenmeye ihtiyaç duyulmasından dolayı halkın buna alışması ve yeni müteşebbis kadroların doğup yeni süreci yürütmesi biraz zaman alacağa benzemektedir. Bu arada yabancı sermaye de teşvik edilmekte ve daha şimdiden ülkede belirli alanlarda yabancıların faaliyete başladıkları görülmektedir. Dış politikada da Bulgaristan, kurucu üyesi olduğu COMECON ve Varşova Paktı'nın dağılması üzerine Batı bloku kuruluşlarına, bu arada Avrupa Birliği'ne ve ekonomik örgütlere üyelik için başvurmuş

bulunmaktadır ve bu alandaki çabalarını genişletmeye çalışmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

R. L. Wolff, The Balkans in Our Time, Cambridge 1956, s. 100; Bulgaria (ed. L. A. Dellin), New York 1957; Problems of the Transition from Capitalism to Socialism in Bulgaria, Sofia 1975; Fahir Armaoğlu, Siyasi Tarih 1789-1960, Ankara 1975, s. 332-349, 463; a.mlf., 20. Yüzyıl Siyasî Tarihi, Ankara 1991, II, 162-169; Tarihte Türk-Bulgar İlişkileri (nşr.

Genelkurmay Harp Tarihi Başkanlığı), Ankara 1976; A. Burmov v.dğr., İstoriya Na Balgariya, Sofia 1976; V. Aleksandrov – P. Marinov, The People Republic of Bulgaria, Sofia 1978; P. Semerdjiev, Krizata v Balgarskata Kompartiya i İzhoda ot neya, Paris 1981; B. Jelavich, History of the Balkans, Cambridge 1983, II, tür.yer.; Nazif Kuyucuklu, Balkan Ülkeleri İktisadı 2: Bulgaristan, İstanbul 1987.

Nazif Kuyucuklu

III. BULGARİSTAN VAKIFLARI

Bulgaristan XIV. yüzyılda Balkanlar’da ilk fethedilen yerlerden biri olup Osmanlı fetih siyasetinin sonucu olarak daha o tarihlerden itibaren burada birçok vakıf eser kurulmuştur. Başta Osmanlı padişahları ve saray mensupları olmak üzere bölgede faaliyet gösteren akıncı ve sancak beyleri, ulemâ ve özellikle çeşitli sebeplerle Anadolu’dan buraya iskân edilen halk pek çok vakıf kurmuşlar, bunları ayakta tutacak gelir kaynakları tahsis etmişlerdir. Bu faaliyetlerin bölgenin Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında önemli rolü olmuştur.

XVI. yüzyıldan itibaren bölgedeki şehir ve kasabaların büyük çoğunluğu Anadolu’dakilerden farksız hale gelmiş, hatta yer yer Türk ve müslüman nüfus yoğunluğu ve vakıf eserlerin yaygınlığı Anadolu’dan fazla olmuştur. Sayıları binlerle ifade edilen vakıfların çoğu mahallî küçük vakıflar olmakla birlikte özellikle büyük şehirlerde geniş gelir kaynaklarına sahip âbidevî vakıflar da bulunmaktaydı. Bulgaristan’daki vakıf eserlerin adları, sayıları, gelirleri ve dağıldıkları yerler hakkında tahrir ve cihat defterlerinde, XIX. yüzyıl salnâmelerinde, konu ile ilgili lâyihalarda ve II. Abdülhamid devri resim albümlerinde çok önemli bilgiler ve görüntüler bulunmaktadır. Bunlardan özellikle cihat defterlerinde bütün vakıfların isimlerini bulmak mümkündür. Ayrıca başta Evliya Çelebi olmak üzere yerli ve yabancı seyyahlara ait seyahatnâmelerde de bilgi verilmektedir. Bulgaristan’da vakıflar sayı bakımından olduğu gibi tür olarak da zengindi. Burada zamanla birçok vakıf köyler, mezraalar, çiftlikler oluşmuş ve bunlara bağlı

olarak vakıf reâyâsı teşekkül etmiştir. Meselâ Sofya'ya bağlı İhtiman'da Mihaloğlu Mehmed Bey'in zâviyesine bu bölgedeki müslüman ve gayri müslim cemaatiyle on yedi köyün, çok sayıdaki çiftlik ve mezraanın vakfedildiği görülmektedir (BA, TD, nr. 370, s. 202-203). Bu nevi vakıflarda reâyâ çeşitli mahsul vergilerini vakfa vermekteydi (geniş bilgi için bk. Kiel, s. 101-116).

Osmanlı şehirlerindeki birçok vakfın da Bulgaristan köy ve kasabalarında gelir kaynakları olduğu görülmektedir. Meselâ II. Bayezid'in Edirne'de bulunan külliyesinin Silistre'de çok çeşitli cemaatlerden oluşan vakıf köyleri bulunduğu gibi (BA, TD, nr. 370, s. 100), bunun aksine Bulgaristan şehirlerindeki vakıfların da Anadolu köy ve kasabalarında gelir kaynakları olduğu bilinmektedir. Ayrıca bu bölgede pek çok para vakfına (vakf-ı nükūd) rastlanmakta olup bunlar diğer emsalleri gibi "muâmele-i şer'iyye" adıyla yılda % 15'e varan bir kâr nisbetiyle işletilmekteydi (örnekler için bk. BA, TD, nr. 370, tür.yer.).

Bulgaristan'ın Türk-İslâm hüviyeti, XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar önemli sayılabilecek hiçbir problem çıkmadan devam etti. Bu yüzyılda yaygınlaşan bağımsızlık hareketlerinden en çok etkilenen Rumeli kesimindeki bölgeler oldu. Asırlarca devam eden huzur ve sükûn bozularak Balkanlar'da Türk-İslâm varlığını temsil eden dinî-kültürel eserlere karşı büyük bir tahribata girişildi. 1878'de Bulgaristan'ın Osmanlı Devleti'ne tâbi muhtar bir prenslik haline gelmesiyle buradaki müslüman ahalinin ve vakıfların durumunda ve idaresinde hukukî açıdan önemli bir değişiklik meydana geldi. Ayrıca 93 Harbi sonunda müslüman ahalinin büyük kitleler halinde başta İstanbul olmak üzere anayurda göç etmesi, şehir ve kasabaların boşalmasına ve Bulgar makamlarının daha serbest hareket etmesine zemin hazırladı. 1878 Berlin Antlaşması'nda Bulgaristan'daki vakıflar ve müslüman ahalinin durumu ile ilgili çeşitli maddeler bulunmaktaydı. Özellikle on ikinci maddenin bir fıkrasında, "Osmanlı ve Bulgarlar'dan mürekkep bir komisyon emlâk-i mîriyye ve mevkūfeyi Bâbıâli hesabına sûret-i ferâğ ve istimaline müteallik işlerin cümlesine ve bunlarda bir ilişiği bulunacak efrâdın mesâlihine iki sene zarfında tesviyeye memur olacaktır" denilmekteydi (Erim, s. 409). Berlin Antlaşması gereğince buradaki zengin İslâm kültür mirasının tesbiti, yerinde bırakılması veya satılması, başka bir şekle dönüştürülmesi için Türk ve

Bulgar yetkililerden oluşan komisyonların çalışması gerekiyordu. Bu dönemde Bulgaristan'daki vakıflar beş kısımda değerlendirildi. 1. Camiler, mescidler, medreseler, tekkeler sadece müslümanlara hizmet veren kurumlardır ve bunlara "hayrat" denilmektedir. Çeşmeler, köprüler, kaldırımlar ise müslim, gayri müslim herkese hizmet veren vakıflar olup bunlara da "müberrât" denilmektedir. 2. Evler, hanlar, hamamlar ve icâre-i vâhideli vakıflar. 3. İcâreteynli vakıflar. 4. Mukātaalı vakıflar. 5. Mazbut ve gayri mazbut arazi vakıfları.

Son dört maddede yer alan vakıflar esas itibariyle birinci maddede zikredilen hayratın hizmetini devam ettirmesi için tesis edilmiş kaynaklardır. Bu tesbitlere rağmen komisyonun Bulgar üyelerinin devamlı engellemeleri yüzünden vakıfların âkıbetiyle ilgili toplantılar çok

defa yapılamamış, bir araya gelindiğinde de Bulgar tarafı huzursuzluk çıkarmıştır. 1902 yılında Bulgaristan komiseri olarak tayin edilen Ali Ferruh Bey, II. Abdülhamid'e sunduğu bir raporda Bulgaristan vakıflarının yürekler acısı durumunu dile getirmiştir.

Bulgar yetkililer boşalan, terkedilen veya kullanılmayan cami, medrese, mektep ve diğer hayır eserleri ve bunlara ait gelir kaynaklarının hukuken Bulgaristan emâretine intikal ettiğini ve Bulgar hükümetinin resmî emlâkine katılması gerektiğini ileri sürmüşler, Türk heyeti mensupları ise bu iddiayı şiddetle reddederek bu eserlere ait her türlü hakkın vârislere ve müslüman cemaate ait olduğunda ısrar etmişlerdir.

Türk ve Bulgar üyelerden oluşan komisyon bu konuları müzakere etmek için seksen üç defa toplanmış, ancak devamlı engellemeler yüzünden verimli bir çalışma yapamamıştır. Bulgar makamları Osmanlı Devleti'nin bu eserler üzerindeki hakkını kabule bir türlü yanaşmamışlardır. Bu arada Bulgarlar'ın işine yarayabilecek bazı yanlış kararlar da alınmıştır. Nitekim boşalan yerlerdeki camilerin hilâl ve diğer İslâmî sembolleri alındıktan sonra enkaz ve arsalarının satılmasının benimsenmesi çok zararlı sonuçlar doğurmuştur. Ayrıca bazı mütevellilerin küçük menfaatler karşılığı Bulgar makamlarının işlerini kolaylaştıracak davranışlarda bulunması ve müslüman cemaatlerin aralarındaki basit anlaşmazlıklar sebebiyle birbirlerini ele vermeleri Bulgar makamlarının işine yaramış ve eserlerin

tahribini hızlandırmıştır.

Bulgar makamları, bir taraftan Türk-İslâm varlığının sembolü olan, diğer taraftan çok zengin bir maddî kaynak durumunda bulunan vakıfları çeşitli bahanelerle yok etmişlerdir. Ali Ferruh Bey, vakıflar açısından en zengin durumda olan Sofya'da cami, medrese, tekke, zâviye, ev, han, kaplıca, dükkân, arsa, bostan vb.den oluşan 174 adet kıymetli vakfın Bulgar makamları tarafından hangi bahanelerle nasıl yok edildiğini "Harâbât" başlığını taşıyan lâyihasında II. Abdülhamid'e arzetmiştir. Bu eserlerin önemli bir kısmı Sofya Belediyesi tarafından yeni yollar açmak veya genişletmek, dinlenme ve oyun alanı tesis etmek gerekçesiyle yok edilmiştir. Türk hükümeti bu uygulamaya karşı çıktığında ise Bulgar hariciyesi İstanbul, Bursa, İzmir gibi şehirlerde pek çok vakfın bizzat Türkler tarafından bu tür gerekçelerle yıkıldığını, yerine yenilerinin yapılmadığını söyleyerek kendisini mâzur göstermek istemiştir.

XIX. yüzyıl sonlarında Bulgar komitacıları Filibe, Sofya, Şumnu gibi şehirlerde bulunan yüzlerce İslâmî eseri medenî âlemin gözleri önünde toplu halde yok ederken bilhassa Ruslar'dan büyük destek görmüşlerdir. Nitekim Filibe'de Rus kuvvetlerinin bulunduğu bir sırada şehirdeki elli kadar minareden rahatsız olan Rus subayı bunların neden hâlâ yok edilmediğini sormuş, Bulgarlar yabancı konsolosların ve diplomatik erkânın bulunduğu bir yerde bunun çok zor olduğunu söyleyince Rus subayı, "Burada hiç şimşek çakıp yıldırım düşmez mi? Camilere dinamitler yerleştirin, hava bozulunca dinamit fitillerini tutuşturun" demiş, gerçekten de pek çok eser bir gecede bu yolla yok edilmiştir.

1908'de Bulgaristan'ın bağımsızlığını kazanmasıyla vakıflar için yeni bir dönem başlamıştır. Bundan sonra Bulgaristan'daki dinî hayatın ve vakıfların başlıca üç protokol ve nizamnâme ile tesbit edildiği görülmektedir. Bunlar 1909 tarihli İstanbul protokolü, bunu tâdil edip yenilikler getiren 1913 tarihli protokol ve 1919'da kabul edilen Bulgaristan Müslümanları Müessesât-ı Dîniyye İdare ve Teşkilâtı Nizamnâmesi'dir.

Bu dönemde vakıfların idaresi mütevellilerin elinden çıkmış, Türk ve müslüman cemaatin lideri ve her türlü dinî hayatın düzenleyicisi olan müftülerin sorumluluğuna verilmiştir. 1909 tarihli protokolün beş ve

yedinci maddelerinde müftülerin bu konudaki yetkileri anlatılmıştır. 1913 tarihli protokolün altıncı maddesinde müftülerin evkafın idaresinden sorumlu oldukları, başmüftünün başlıca vazifelerinden birinin müftülerden vakıfların muhasebesine ait defterleri istemek olduğu, bu defterlerin Türkçe tutulacağı belirtilmekte, sekizinci maddede ise şehirlerde vakıfların İslâm cemaatlerinin seçeceği kişiler tarafından idare edileceği, burada çalışacak memurların Bulgar hükümeti tarafından tanınacağı, vakıfların İslâm hukukuna göre yönetileceği, vakıf mallarının İslâm cemaatinin hükmî şahsiyetine ait olacağı belirtilmektedir. Vakıfların bedeli ödenmedikçe istimlâk edilmeyeceği, zaruri olarak istimlâki gerektiğinde

ise aynı kıymette ve aynı semtte diğer bir arsa verilmedikçe, ayrıca binanın bedeli ödenmedikçe hiçbir müdahale yapılmayacağı, istimlâkten elde edilen paraların müslüman cemaatine verileceği ve bu paraların diğer vakıf eserlerin tamirine harcanacağı hükme bağlanmıştır.

1919 tarihli Bulgaristan Müslümanları Müessesât-ı Dîniyye İdare ve Teşkilâtı Nizamnâmesi'nin 130. maddesine uygun olarak başmüftülükte Müessesât-ı Dîniyye ve Vakfiyye Müdürlüğü kurulmuştur. Bu müdürlüğün görevleri aynı nizamnâmenin 175-179. maddelerinde belirtilmiştir. 175. maddeye göre bütün vakıfların listesinin yapılması gerekiyordu. 179. maddeye göre de vakıfların gelir fazlası bir fonda toplanıyor, Dîvân-ı Âlî-yi Şer'î kararıyla bu paralar fakir çocukların tahsil masraflarında kullanılıyordu. Ayrıca 1932'de vakıfları ıslah için Sofya'da bir kongre yapılmıştır.

Ekrem Hakkı Ayverdi'nin yerinde yaptığı araştırmalar yanında özellikle cihat defterlerindeki verilere dayanarak tesbit ettiğine göre Bulgaristan'da 2356 cami-mescid, 142 medrese, 273 mektep, 174 tekke-zâviye, 42 imaret, 116 han, 113 hamam-ılıca-kaplıca, 27 türbe, 24 köprü, 75 çeşme, 16 kervansaray vb.den oluşan toplam 3339 İslâmî eserden günümüze çok azı gelmiş, diğerleri tamamen yok edilmiştir. Bu eserlerin böylesine tahribi buradaki cemaat ruhunu ve dayanışma fikrini ve hepsinden önemlisi müslüman halkın ilim, din ve kültür kaynaklarını da kurutmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 370, tür.yer.; BA, Yıldız Tasnifi, Ks. Ç-1, Evr. 111-127, Zrf. 53, Kar. 136; BA, Sicill-i Ahval Defterleri, nr. 22, s. 263; Düstur, Birinci tertip, V, 285-286; Düstur, İkinci tertip, I, 179; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, tür.yer.; Nihat Erim, Siyasi Tarih ve Devletlerarası Hukuk Metinleri, İstanbul 1953, s. 409; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV, s. 11-143; Osman Keskioğlu, Bulgaristan'da Türkler, Ankara 1985, s. 50-51; a.mlf., "Bulgaristandaki Bazı Türk Vakıfları ve Âbideleri", VD, VII (1968), s. 129-137; a.mlf., "Bulgaristan'da Bazı Türk Âbideleri ve Vakıf Eserleri", a.e., VIII (1969), s. 309-322; a.mlf., "Bulgaristan'da Türk Vakıfları ve Bâlî Efendi'nin Vakıf Paraları Hakkında Bir Mektubu", a.e., IX (1971), s. 81-94; a.mlf. – Ali Taha Özaydın, "Bulgaristan'da Türk-İslâm Eserleri", a.e., XVII (1983), s. 109-140; Machiel Kiel, Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period, 1985, s. 101-116; Hafız Hasan Sani, "Bulgaristan Müftülükleri", SM, IV/85 (1326), s. 125-127; Ömer Lutfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", VD, II (1942), s. 279 vd.; P. Mijatev, "Les Monuments Osmanlis en Bulgarie", RO, sy. 23 (1956), s. 7-56; Eşref Eşrefoğlu, "Bulgaristan Türklerine ve Ruscuk'taki Türk Eserlerine Dair 1897 Tarihli Bir Rapor", GDAAD, I (1972), s. 23; St. Stamov, "Les Monuments Islamiques sur les terres Bulgares", Art and Archeology Research Papers, IX, London 1976, s. 68-74; Ahmet Çelebi, "Silistre Sancağı Vakıfları ve H. 1006 (1597-1598) Tarihli Silistre Livası Vakıf Defteri", VD, XX (1988), s. 453-466; Sadi Bayram, "Bulgaristan'daki Türk Vakıfları ve Vakıf Abideleri", a.e., s. 475-482; Mehmet İpşirli, "Bulgaristan'daki Türk Vakıflarının Durumu", TTK Belleten, LIII/207-208 (1989), s. 679-707.

Mehmet İpşirli

IV. BULGARİSTAN'DA TÜRK MİMARİSİ

Türkler'in Rumeli'ye geçip Bulgaristan'la birlikte Rumeli adı verilen Doğu Avrupa'nın büyük bir kısmında hâkim olmaya başlamaları ile

Bulgaristan'da yepyeni ve öncekinden farklı bir mimari ortaya çıkmıştır. Türkler bu topraklara yerleşmek üzere geldiklerinden kısa süre içinde Bulgaristan'da yer adları Türkçeleşmiştir. Bu kadar yoğun bir Türk yerleşmesi beraberinde örf ve âdetlerle birlikte yaşama şartlarını da getirmiştir. Osmanlı devri boyunca burada kurulan köyler, kasabalar ve şehirler sokakları, evleri ve hayır binaları ile Türkleşmiş ve Anadolu yerleşim bölgelerinden farksız bir görünüm almışlardır. Bulgaristan ve bütün Rumeli'deki mesken mimarisinin incelenmesi ayrı bir konu olmakla beraber son yıllarda çeşitli Balkan ülkelerinde, oralardaki bu sivil mimari eserlerin kendi mimarileri olduğu yolundaki iddialarla çeşitli Balkan milletlerine mal edildiğine işaret etmek gerekir. Halbuki bu evlerin, konakların, hatta kule denilen tahkim edilmiş çiftlik evlerinin plan şemaları bunların hangi mimariden geldiklerini açıkça belli eder. Rila Manastırı'nda bile Türk han ve kervansaray mimarisinin izleri görülebilir. Anadolu'da da benzerleri olan çiftlik kulelerinin son derecede ilgi çekici bir örneği Sarambey'de görülüyordu. Burada çok yüksek kâgir bir kulenin üstüne Türk mimarisinin "karnıyarık" denilen ortadaki bir sofadan uzanan dört kol ve köşelerde birer odadan meydana gelmiş ev tipinde bir köşk oturtulmuştu. Bugün hâlâ durup durmadığını bilmediğimiz büyük bir ahşap konak da Zağra yakınında Varbica'daki Kırım Hanları Sarayı'dır. Türk sanatında barok tesirlerin hâkim olduğu dönemde yapılan yapı iç süslemesinde bu tesirden nasibini almıştı.

Bulgaristan'ın Türkleşmesinde büyük payı olan Türk ve İslâm vakıf sistemi kısa sürede bu topraklarda cami, mescid, tekke gibi dinî yapılardan başka medrese, sıbyan mektebi, köprü, çeşme, hamam, kervansaray gibi kamu yararına yapıların yükselmesini mümkün kılmıştır. Böylece XVI. yüzyıldan itibaren Rumeli'den dönüşün başladığı XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar bugünkü Bulgar topraklarında pek çok eser yapılmıştır. Ekrem Hakkı Ayverdi (1899-1984), Rumeli'deki Türk eserlerine dair olan kitabında, birkaç kaynaktan derlemek suretiyle 2356 cami ve mescid, 142 medrese, 273 mektep, 174 tekke ve zâviye, 42 imaret, 116 han, 113 hamam ve ılıca, 27 türbe, 24 köprü, 16 kervansaray, 3 bedesten tesbit etmiş ve Osmanlı devri boyunca yapıldıkları kesinlikle bilinen yapıların

sayısının 3339 olabileceğini ortaya koymuştur. Bugün ne kadarının ayakta kaldığını bilemediğimiz, sadece 1966 yılında bir inceleme gezisinde pek

azının kaldığını gördüğümüz bu Türk eserlerinin içlerinde Türk sanatı bakımından değer taşıyanlar hiç de az değildir.

Fethedilen şehirlerde başta en büyük kilise olmak üzere bazı hıristiyan ibadethânelerinin cami haline getirilmesi usulüne bağlı olarak Sofya'da Büyük Ayasofya Kilisesi (Siyavuş Paşa Camii), Tırnova'da Kırkazizler Kilisesi (Kavak Baba Tekkesi Camii), Misivri'deki (Nessebar) kiliselerden biri ve daha başkaları cami yapılmışlardı. Bu topraklar elden çıktıktan sonra bunlar tekrar kiliseye çevrildiklerinde Türk sanatı izleri tamamen ortadan kaldırılmıştır. Fakat Misivri'de restorasyonu yapılan bir kilisede ahşap kaplama üstüne "edirnekârî" denilen zarif Türk nakışlarının varlığı dikkatimizi çekmişti. Bulgaristan'da Osmanlı mimarisi esas olarak temelden Türk olan eserlerle de temsil edilmiştir.

Erken Osmanlı devri Türk mimarisinde ulucami tipi olarak adlandırılan biçimde, eşit bölümlere ayrılmış mekânlardan her birinin üstü eşit kubbelerle örtülü camilerin iki şehirde temsil edildikleri bilinmektedir. Bunlardan biri Filibe'de Ulucami veya Sultan Murad Camii, diğeri ise Sofya'da Mahmud Paşa Camii'dir. Erken Osmanlı devri Türk mimarisinin ana prensiplerinin bu iki binada birbirinden değişik olarak uygulandıkları görülür. Bugün arkeoloji müzesi olan, bu yüzden iç mimarisi tanınmaz hale sokulan Sofya Ulucamii ile ona nazaran biraz daha iyice durumda bulunan Filibe Muradiyesi planlar ve duvar işçilikleri bakımından erken Osmanlı devri mimarisinin Bulgaristan'daki temsilcileridir. Sofya'dakinin Edirne'de Eskicami gibi her biri bir kubbe ile örtülü eşit dokuz bölümlü bir düzene sahip olmasına karşılık, Filibe'deki cami yalnız cümle kapısı-mihrap ekseni üzerinde sıralanan üç bölümü kubbeli, yanlardakiler ise tonozludur. Burada taş ve tuğladan baklavalı süslemesi olan bir minarenin varlığı dikkati çeker.

Tabhâneli veya zâviyeli cami olarak adlandırdığımız ve en son örnekleri Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yapılan cami ve zâviye birleşimi binalardan da Bulgaristan'da örnekler vardır. Bunlardan biri, Filibe'de İmaret Camii olarak anılan Şehâbeddin Paşa'nın hayratıdır. 1966'da görüldüğünde çok harap durumda olmakla beraber dışına iskele kurulmuş, tamir edilmekte idi. İçinde zengin mukarnaslı kubbelere geçiş unsurları olan bu tabhâneli caminin çok değişik biçimde zikzak yivli bir minaresi vardır ki benzeri yalnız Tire'de Yeşil İmaret Camii'nde görülür. Bu yapı tipinin

ikinci eseri ise Sofya'nın doğusunda İhtiman'da Gazi Mihaloğulları İmareti idi. Rumeli fâtihlerinden bu önemli ailenin erken Osmanlı devrinden kalma son hâtırası, Türk mimarlık tarihi bakımından bütün değerine rağmen son derecede harap ve yıkılmaya terkedilmiş bir halde idi. 1925'lere kadar ayakta duran minaresi ise yıktırılmıştı.

Bulgaristan'daki camilerde en çok kullanılan yapı tipi, geçişi tromplarla temin edilmiş olan tek kubbeli biçimdir. Bunların arasında belki en değerlisi, Mimar Sinan'ın eseri olan Bosnalı Sofu Mehmed Paşa Camii'dir. Eski fotoğraflarda bütün şehre hâkim, heybetli bir görünüşü olan bu güzel eser, geçen yüzyılın sonlarına doğru Sedmoçislenici adıyla kiliseye çevrildiğinde dış mimarisini tamamen gizleyen bir kılıf içine alınmıştır. Yapı bugün dıştan bakıldığında içinde bir vakitler Sinan'ın eseri bir cami gizlediğini belli etmez, ancak içeri girildiğinde klasik Türk mimarisi kendisini gösterir. Sofya'da cami hüviyetini minaresiyle birlikte yakın tarihlere gelinceye kadar koruyan tek yapı olan Seyfullah Efendi (Banyabaşı) Camii, üç bölümlü son cemaat yerini takip eden tek kubbe ile örtülü kare bir mekândan ibaret büyükçe bir ibadet yeridir. Aynı yapı tipinin günümüze kadar ulaşabilen tek tük örneklerinin en ilgi çekici olanlarından biri Köstendil'de Fâtih Camii olarak adlandırılan eserdir. Kubbe kasnağında tuğla ile işlenmiş 937 (1530-31) tarihine göre cami Fâtih değil Kanûnî Sultan Süleyman devrine ait olmalıdır. XIV-XV. yüzyıllarda Türk mimarisinde çok yaygın olan karma taş ve tuğla duvar örgüsünün desenler meydana getirecek şekilde uygulandığı bu yapıda minarenin gövdesi Türk sanatında başka hiçbir eserde rastlanmayan biçimde işlenmiştir. Burada altı köşeli olarak örülen taşların etrafları tuğla ile çerçevelendiğinden minare gövdesi bir arı peteği görünümü almıştır. Yine Köstendil'de İnceli Ahmed Bey Camii, kitâbesine göre 983-985 (1575-1577) yıllarında yapılmış ve kapısı üzerinde boya ile yazılan başka bir tarihe göre 1147'de (1734-35) tamir edilmiştir. 1944'te esaslı surette restore edilerek müze yapılan Ahmed Bey Camii 1966'da hâlâ müze idi. Minaresi yıktırılmış ve bazı değişikliklere uğramış olan bu eser nâdir rastlanan bir plana sahiptir. Dış duvarları taş ve tuğla süslemeli olan caminin oldukça değişik bir kubbe kasnağı vardır. Fakat plan bakımından da burada bir özellik dikkati çeker. Üç kubbeli son cemaat yeri ile kare planlı kubbeli ana mekân arasında, buraya üç sütuna oturan dört kemerle açılan ve üstü yarım kubbe ile örtülü bir ara mekân vardır. Bu bakımdan

İznik'teki Yeşilcami'yi andırır. Burada çok ilgi çekici bir özellik de duvarlara Türk ziyaretçilerin yazdıkları hâtıra yazı ve tarihlerdir. En eskisi 987 (1579) tarihli olan bu yazıların arasında meşhur Evliya Çelebi'nin 1071'de (1660-61) buradan geçişini gösteren el yazısı ve imzası ise hazin bir hâtıra olarak durmaktadır.

Dubniçe'de (Stanke Dimitrov) köprü başındaki kare planlı, üç bölümlü son cemaat yerine sahip, bitişiğinde kubbeli küçük bir de türbe bulunan cami alttaki çok yüksek olan çifte kasnağı ile dikkate değer. Türbenin de çifte kasnağından alttaki aşırı derecede yüksektir. Dubniçe'de E. H. Ayverdi evvelce otuz kadar caminin var olduğunu tesbit etmiştir. 1966'da köprü başında gördüğümüz caminin bunlardan hangisi olduğunu öğrenemedik. Eski Zağra'daki (Stara Zağra) tek cami, 1877'de General Gurko idaresindeki Rus ordusunun burayı işgali sırasında tahripten kurtulmuşsa da bir yıl sonraki işgalde minaresi barutla atılarak kubbesi üzerine düşürülmek suretiyle tahrip edilmişti. Bu mâbed, Zağra müftüsü Hüseyin Râci Efendi'nin yazdığı Târihçe-i Vak'a-i Zağra'da ilk işgalde içindeki bütün mefruşatın yağma edildiği ve yakıldığı anlatılan Eskicami olmalıdır. Râci Efendi'ye göre Yıldırım Bayezid'in oğlu Emîr Süleyman tarafından 811'de (1408-1409) yapımına başlanan, fakat ancak II. Murad devrinde (1421-1451) Hamza Bey tarafından tamamlanan bu cami de tromplu tek kubbeli tipin temsilcisi olmakla beraber herhalde sonradan ilâve edilen çok derin bir son cemaat yerine sahiptir. Kasnakta ise oval pencereler açılmıştır. Kubbe ve duvarları barok üslûplu zengin nakışlar süsler. Zarif ahşap mahfil ve minber 1299 (1881-82) tarihli olduğuna göre 1297'de (1880) cami tekrar Türkler'e verildikten sonra yapılmıştır. Halen harap bir vaziyettedir.

Yanbolu'da ise tek kubbe ile örtülü bir mekândan ibaret camilerin en tuhaf örneğiyle karşılaşılır. Klasik üslûpta olduğu mukarnaslı mihrap nişinden anlaşılan bu caminin iki yanına geniş birer kanat ilâve edildikten başka giriş cephesine son cemaat yerini de içine alan boydan boya bir ek yapılmıştır. Böylece nisbeten ufak ölçülü kare şeklindeki cami kocaman bir dikdörtgene dönüşmüş, minaresi de ilk binaya bitişik olduğundan içeride kalmıştır. Bu minare alışılmamış biçimde dört köşe bir kitle halinde yükselerek şerefeden sonra normal şekline dönüşür. Evliya Çelebi'nin "kâr-ı atîk", kurşun örtülü ve "çârkûşe kule-misâl" minareli olarak tarif ettiği Eskicami burası olmalıdır. Ona göre bu eserin bânisi bir yeniçeri ağasıdır. İç duvarlardaki

zengin barok nakışların yanlardaki ilâvelerin inşası sırasında yapıldığını sanıyoruz. Kapı üstünde de boya ile yazılmış 1288 (1871-72) tarihi bu tamiri ve nakışların yapım tarihini verir. İçeride oldukça süslü yine barok bir mahfel vardır. Evliya Çelebi caminin avlusu etrafında medrese odaları bulunduğunu söyler. Bugün bunlardan hiçbir iz yoktur. Bu camide görülen değişik bir özellik de son cemaat yerinin sol bölümünde Sadrazam Tevfik Paşa'nın babası, Tuna ve çevresi kumandanı İsmâil Hakkı Paşa'nın 1294 (1877) tarihli mezarıdır. Bu kabrin alt kenarında mezarın Paşa'ya ait olduğu ve halkı katliamdan kurtardığı, boya ile Türkçe, Bulgarca ve Fransızca olarak yazılmıştır.

Tek kubbeli basit bir cami ise Eskicuma'da (Targovişta) bulunmaktadır. Kitâbesi 1222 (1807) yılını veren tek mekânlı ve kubbeye geçişi köşe tromplu olmasına karşılık dış mimarisi hayli şaşırtıcıdır. Trompları da içine alan yüksek sekizgen kasnaktaki pencereler trompları delerek içeri açılır. 801 (1398-99) tarihli bir vakfiyesine göre Ali Bey'in hayratından olduğu sanılan Karlıova'da (Karlova) Karlıoğlu Ali Bey Camii erken Osmanlı devri Türk mimarisinin güzel eserlerindendir. 1877 savaşında tahrip edilerek minaresi yıktırılan cami 1966'da kapalı idi. Çok muntazam taş ve tuğladan örülü olan duvarları XIV-XV. yüzyılın mimarisini temsil eder. Bu da kare planlı ve tek kubbe ile örtülü bir cami olup kıble tarafında sadece temel izleri duran bir de türbe vardır. Şumnu'da (Kolarovgrad) adını tesbit edemediğimiz küçük bir cami de kare planlı, tek kubbeli tipin bir örneği idi. Yalnız burada sekiz köşeli kasnağın üstüne ahşap bir ilâve yapılarak kiremit örtülü bir çatının oturtulduğu görülüyordu. Şerefeye kadar yıktırılan minareden ise sadece kesme taş gövde kalmıştı. Tırnova'da eski bir fotoğrafından anlaşıldığına göre gerçekten heybetli bir yapı olan Büyük Cami yıllarca önce yıktırılmış, şehrin yakınındaki Çareveç'te (Tazaravetz) kale içindeki Hisar Camii ise otuz yıl önce yıkılmaya mahkûm edilmişti. Mimari bakımdan tek kubbeli yapılardan olan, tarihî değeri büyük bu ikinci eserin kapısı üstündeki kitâbe 839 (1435-36) yılını gösterdiğine göre Bulgaristan'da en eski Türk eserlerinden birisiydi.

Bulgaristan'daki Türk dinî yapılarının en güzellerinden biri, hiç şüphesiz Şumnu'da

kitâbesinden 1157'de (1744) yapıldığı öğrenilen Şerif Halil Paşa Camii ve Külliyesi'dir. Beş kubbeli son cemaat yerini takip eden esas cami yine kare planlı olup üstünü 15 m. kadar çapı olan büyük bir kubbe örter. Caminin alışılmış şemaların dışında olarak sağ tarafına şadırvan avlusu ile bunu üç taraftan çeviren revaklı medrese odaları yapılmış, sol tarafına da başka bir ek bina inşa edilmiştir. Geç bir devirde bu caminin içinin çok karmaşık bir biçimde güya süslendiği görülmektedir. Külliyenin genel mimarisi hâlâ klasik Türk mimarisini devam ettirir. Şumnu'daki bu cami Türk mimarlık tarihi için çok değerlidir. Çünkü XVIII. yüzyılda Batı sanat tesirleri henüz tam benimsenmeden Nevşehir'deki Damad İbrâhim Paşa Külliyesi ile Şumnu'da Şerif Halil Paşa Külliyesi bu geçiş dönemini en iyi ve en âbidevî biçimde temsil eden eserlerdir. Taş konsollar üzerine çıkmalı olan Halil Paşa Kütüphanesi, taş ve tuğla işçiliği ve tuğlalar arasındaki derzleri bakımından dikkat çekicidir.

Hezargrad'da (Razgrad) Maktul (Makbûl) İbrâhim Paşa Camii de Kanûnî devrinin meşhur sadrazamının hayratından olup klasik Türk mimarisinin başta gelen eserlerindendir. Yüksek yapısının üstünde tahminen 18 m. çapında bir kubbe vardır. Yalnız dört köşesinde yükselen minare gibi ağırlık kuleleri, bu garip biçimleriyle Türk mimarisine tamamen yabancı olduklarından gözleri rahatsız eder. Hezargrad'daki ikinci cami ise 1017'de (1608-1609) yapılan Ahmed Bey Camii'dir. Bu da tek kubbeli tipin temsilcisidir. Silistre'de de tek kubbeli, gösterişli mimariye sahip olan bir caminin varlığı resimlerden öğrenilmektedir. Uzuncaova'da üç bölümlü son cemaat yeri olan tek kubbeli bir cami, kemerlerinin biçimi değiştirilip kubbesinin tepesi sivriltilerek ve minaresi de yıkılarak acaip mimari özellik gösteren bir kilise biçimine sokulmuştur. Türk mimari geleneklerine aykırı düşen bir biçimde olan bir başka cami ise Samokov'daki Bayraklı Cami'dir. Aynı yerdeki tek mekânlı ve ahşap çatılı bir yapı olan Eskicami'nin kalıntıları yerinde 1830-1840'a doğru inşa edilen caminin üstünde dört sütuna dayanan pencereli kasnaklı bir ahşap kubbesi vardır. "Bulgaristan'daki en zarif cami", "Samokov sanat ekolü ustalarının bir şaheseri" sözleriyle turistik rehberlerde tarifi yapılan bu yapı her bakımdan Türk sanatına ters düştüğünden büyük bir özenle restore edilmiştir. Bu itinanın bir sebebi de camiyi yapan ustanın mihraba bir cami resmi işlerken bir başka duvara da Rila Manastırı'nın krokisini işlemiş olmasıdır. Bu usta Khristo Kosto olan adını da tonoz sıvasının bir köşesine gizlemiştir.

Bulgaristan'ın bütün şehir, kasaba ve köylerinde basit mimariyle ve üstü kiremit örtülü ahşap çatı ile kapalı nisbeten mütevazi camiler de vardı. Çoğu daha önceleri ortadan kaldırılan bu küçük eserlerden biri Kızanlık'ta görülüyordu. 1966'da çok temiz ve bakımlı bir halde olan bu caminin çok uzun kitâbesi 1255 (1839-40) yılını gösterir. Ayrıca boya ile yazılmış bir de 1311 (1893-94) tarihi okunuyordu. Çok derin ve önü direkli bir son cemaat yerinden sonra gelen harim kısmı uzunlamasına büyük bir dikdörtgen teşkil ediyordu. Yenipazar'daki (Novipazar) sakıflı küçük caminin en ilgi çekici tarafı, minaresinin tepesindeki taştan yontulmuş çifte boynuz biçimindeki alemdir. Şumnu'da dikdörtgen basit planlı ve üstü kiremit kaplı kesme taş duvarlı ufak bir cami şehre hâkim bir tepede yer alır. Bu caminin en dikkate değer tarafı, yanındaki arazide uzanan ve içinde çok değerli mezar taşları olan büyük hazîre idi. Bunların arasında, III. Selim devri sadrazamı olup 1205'te (1791) idam edilen Rusçuklu Çelebizâde Şerif Hasan Paşa'nın uzun kitâbeli kabri dikkat çekicidir. Burada üzerinde çeşitli silâh kabartmaları işlenmiş olan, XIX. yüzyıl işi bir subay kabri de vardır. Bu caminin 1984'te yıktırılmış olduğu öğrenilmiştir. Hazîresindeki mezarların ne olduğu ise bilinmemektedir. Karlıova'da 1966'da namaza açık olan uzunlamasına dikdörtgen planlı ahşap çatılı İskender b. Ali Bey Camii'nin bir sanat özelliği yoktur. Bânisinin Osmanlı tarihinde oynadığı rol bakımından olduğu kadar çatılı camiler içinde ayrı bir yeri olan bir diğer eser ise Vidin'de Pazvandoğlu Osman Paşa Camii'dir. 1797'de devletin başına büyük dert açan bu âsi burada bir cami yaptırmış, idam edildiğinde de aynı şehirdeki Mustafa Paşa Camii hazîresine gömülmüştür. Vezir kallâvili taşı olan mezarı da burada bulunmaktadır. Mimari bakımından iddiasız, ahşap çatılı küçük camilerden biri de Filibe'de 1966'da çok harap durumda olan Hacı Hasan Camii idi. Bir başkasını ise modern bir Bulgar şehri hüviyeti almış olan Tarnova'da Marinopol mahallesinde uzaktan farketmiştik. Bu tipten başka örnekler E. H. Ayverdi'nin kitabında bulunmaktadır.

Mimari bakımından fazla dikkat çekici olmayan küçük bir caminin kitâbesi bir vakitler önemli bir belge olarak görülmüştü. Kitâbedeki tarih Türkler'in Bulgaristan'ı fetihlerinden önceye ait olarak okunmuştu. Fakat sonra bunun hatalı olduğu anlaşılmıştır. Türk dinî mimarisinden bahsederken Sofya'da Lozenetz mahallesinde çarşı içinde dükkânların arasına sıkışmış, ne olduğu anlaşılamayan bir kalıntıdan da bahsetmek gerekir. Evvelce "Roma duvarı"

veya “Roma perdesi” denilen bu tek cepheden ibaret kalıntı 1957’de tamir edildiğinden 1966’da çok iyi durumda idi. Mükemmel bir taş ve tuğla işçiliği ile yapılan bu duvarın yüzünde, eksende olmayan bir mihrapla iki yanında pencereler vardı. Aslında bu duvarın köşelerindeki kemer izlerinden, evvelce önünde bir yapının var olduğu anlaşılmaktadır. Bunun bir namazgâh veya cami olması mümkündür. Kemerler önde iki pâyeye oturduğu takdirde üstü kubbeli ve bir cephesi mihraplı, üç tarafı açık bir türbe de olabilir. Her ne olursa olsun Osmanlı devri bir Türk yapısı olduğunda en ufak bir şüphe bulunmayan bu kalıntının aslında ne olduğu çözümlenmeye değer bir problem olarak kalmaktadır.

Bulgaristan’daki tekkeler, Rumeli’ye Türk yayılışında görüldüğü üzere genellikle Bektaşî tarikatına aitti. Bunlardan en tanınmışı, Türkiye sınırına yakın Hasköy (Haskovo) yakınındaki Otman Baba Tekkesi’dir. Bir başkası ise Deliorman bölgesinde dağların ve yeşilliklerin arasında âdeta bir vadi dibine gömülmüş olan Demir Baba Tekkesi’dir. Bir Horasan ereninin türbesi yanında yabancı toprakları şenlendirmek üzere kurulan bu tekke muntazam kesme taşlardan yapılmıştır. Çok kubbeli kesme taş bir yapı olan Demir Baba Türbesi’nin esasının Proto-Bulgarlar’ın ünlü başbuğu Omurtak’ın mezarı üstünde olduğu yolunda bir de faraziye ortaya atılmıştır. 1945’ten sonra Bulgarlar’a geçen Rumen arazisinde, Varna ile Balçık arasında bulunan Akyazılı Sultan Âsitânesi ise çok intizamlı kesme taş mimarisiyle XVI. yüzyıl başı Osmanlı sanatında tarikat yapılarına ışık tutacak değerde bir eserdir. XVII. yüzyılda Evliya Çelebi’nin birkaç gün misafir kaldığı bu tekkede meydan

evi muazzam bir çatı ile örtülü idi. Bugün sadece duvarları kalan bu meydan evi yedi köşelidir. Aynı şekilde uzun bacası da yedi köşeli bir gövde halinde yükselir. Az ötede bulunan kubbeli kesme taş türbe de Bektaşîliğin kutsal sayısı olan yedi köşeli olarak yapılmıştır. 1966’daki ziyarette eski Bektaşî nefeslerinde adı geçen ve hakkında çeşitli Osmanlı belgeleri olan bu Türk eserinin, Sveti Tanaş (Athanasios) adındaki hıristiyan azizinin makamı olduğunu bildiren “turistik” bir levhayı okumuştuk. Son yıllarda bir İtalyan aynı görüşü destekleyen bir makale yayımlamıştır. Sofya yakınındaki Bâlî Baba Türbe ve Tekkesi ise önce yıktırılmış, sonra, türbenin yerine sembolik bir mezar yaptırılmıştı.

Osmanlı devri ticaret yapılarının başında gelen bedestenlerden bazı örnekler çeşitli şehirlerde bulunuyordu. Bunlardan Damad Yahyâ Paşa'nın evkafından olup Sofya'da bulunan bedesten çoktan ortadan kalkmıştır. Klasik dönem Osmanlı bedestenlerinin altı kubbeli tipinin bir temsilcisi olan Filibe Bedesteni ise yıkılmış olmakla beraber elimizde bir resmi bulunmaktadır. Uzunlamasına bir yapı olan ve beş bölümü bir sırada dört kubbe ile örtülü Yanbolu Bedesteni son yıllarda restore edilmiş ve galeri olmuştur. Bu bedesten İstanbul'da Çemberlitaş'ta camisi olan Atik Ali Paşa evkafına ait bir yapıdır. Şumnu'da Halil Paşa Camii yakınında bedesten denilen ince uzun bir yapı vardır. Üzerindeki tuğra ve kitâbesi sökülüp müzeye kaldırılmıştır. Ancak bunlar 1221 (1806-1807) tarihli olup III. Selim devrine aittir. Bina daha eski olmakla beraber Türk mimarisindeki bedesten tipolojisinin hiçbir çeşidine uymaz. Ticaret yapılarından çok güzel bir başka eser Filibe'de Kurşunlu Han idi. Üç yol ağzında köşe başında yükselen bu han bilhassa bir üçgenin ucundaki kapısı ile dikkati çekiyordu. Hasköy'deki kervan yolu hanı ise mimarisi ve planı bakımından Edirne'deki Ekmekçizâde Ahmed Paşa Kervansarayı'nın bir benzeriydi.

Bulgaristan'daki türbelerden biri olan Şehâbeddin Paşa Türbesi Filibe'de cami yanındadır. Altı köşeli bir planı olan bu yapının mimari bakımından bir özelliği yoktur. Karlıova'da Ali Bey'in türbesi olarak tanınan yapı ise bugün sadece sekiz köşeli bir temelden ibarettir. Erken Osmanlı devrine işaret eden ve Saruca Paşa'ya ait olduğu söylenen tuğladan, dört ayak, dört kemer üzerine kubbeden ibaret bir açık türbe Kızanlık'ta Tülbe (türbe) denilen tepede bulunmaktadır. Bitişiğinde ise milâttan önce IV. yüzyıl sonu veya III. yüzyıl başlarına ait içi freskolarla süslü meşhur Trak mezarının varlığı dikkat çekicidir. Harmanlı'da da XVI. veya en geç XVII. yüzyıl karakterinde kesme taştan güzel bir türbe yakın yıllara kadar duruyordu. Bulgaristan'daki Türk hâtıraları arasında bazı türbe ve mezarlar da önemlidir. Fakat yıllardır yok edilmeye çalışılan bu tarih belgelerinden geriye nelerin kaldığı bilinmemektedir. Ancak Osmanlı devrinin bazı tarihî kişilerinin bugünkü Bulgar topraklarında yattıkları kaynaklardan öğrenilmektedir. Yukarıda Sadrazam Tevfik Paşa'nın babası İsmâil Hakkı Paşa'nın Yanbolu'daki, Çelebizâde Hasan Paşa'nın Şumnu'daki mezarlarından bahsedilmişti. Fakat gurbette kalan bu ölüler ve türbeler içinde en hazin olanlarından biri de son dönem Osmanlı denizcilik tarihinde unutulmaz bir ad bırakarak 1790'da Şumnu'da vefat eden Cezayirli Gazi

Hasan Paşa'nın oradaki mezarıdır. Bugün bu kabrin ne olduğu bilinmemektedir. Türk mezarlıklarından sökülüp depolanan veya müzelere toplanan mezar taşları arasında kitâbeleri ve ait oldukları kişiler bakımından ilgi çekici olanlar vardır. Ayrıca 1966'daki ziyaretimizde Şıpka'dan Kızanlık'a giden yolun sonunda, bu şehre 5 km. kala, basit bir kır çeşmesinin yanında küçük bir mezarlığın hazin bir hâtıra olarak nasılsa kalmış olduğunu görebilmiştik.

Osmanlı devri, Bulgaristan'ın akarsuları üstünde çevrenin gelişmesine yardımcı olan birçok güzel köprü bırakmıştır. Bunlardan bir tanesi doğuda Filibe'ye yaklaşırken yeni köprünün üstünden bakıldığında solda görülebilir. Türkiye sınırı yakınındaki Cisr-i Mustafa Paşa kasabasında (Svilengrad) XVI. yüzyıl başlarında Çoban Mustafa Paşa'nın eseri olan güzel köprü ise klasik devir Türk köprülerinin değerli örneklerindendir ve tezkirelere göre Sinan'ın eserlerinden olması mümkündür. Harmanlı'da pek çok hayır binası yaptırmış olan Sadrazam Siyavuş Paşa'nın yine oradaki köprüsünün 993 (1585) tarihli manzum kitâbesi, XVI. yüzyılın tanınmış şairi ve Mimar Sinan'ın dostu Sâî Mustafa Çelebi'nindir. Ancak köprünün Sinan'ın eseri olduğuna dair tezkirelerde bir kayıt yoktur. Kızanlık Müzesi'nde 1220 (1805-1806) tarihli bir köprü kitâbesi vardır. Hacı Mahmud Ağa'nın hayır eseri olan bu köprünün nerede olduğunu öğrenemedik. Mimari bakımdan çok gösterişli bir köprü de Köstendil yakınında Struma üzerindedir. Fâtih Sultan Mehmed devri vezirlerinden İshak Paşa'nın hayır eseri olduğu bir başındaki 876 (1471-72) tarihli kitâbesinden öğrenilen bu köprüye bir efsane uydurularak "Kadın Köprüsü" denilmiştir. Ortada yüksek bir sivri kemeri, yanlarda basık küçük kemerleri olan bu köprü zarif bir estetiğe sahiptir. Esası eski olan Gabrovo Köprüsü'nün ise XIX. yüzyıl içinde tamir edildiği 1271 (1854-55) tarihli kitâbesinden anlaşılmaktadır. Ancak bu kitâbenin bir özelliği hem Türk hem de Bulgar dillerinde yazılmış olmasıdır. 1175 (1761-62) tarihinde gümrük emini Hacı Mehmed Ağa'nın Lom ırmağı üzerinde yaptırdığı köprünün kitâbesi Rusçuk'ta müzede bulunmaktadır.

Suya büyük değer veren Türkler, gerek yerleşme yerleri içinde gerekse yollar üzerinde birçok çeşme yapmışlardı. Çoğu yıktırılan bu çeşmelerden kalanların da genellikle kitâbeleri sökülüp müzelere taşınmıştır. Değişik mimarili, üstü saçaklı kitâbesiz bir meydan çeşmesi Samokov'da

görülebilir. “Goljama çeşme” olarak adlandırılan bu çeşmenin cephesinde mermerden yontulma bir zincirle bir kilidin varlığı ilgi çekicidir. Kızanlık’taki caminin duvarına bitişik 1259 (1843) tarihli bir mermer çeşme vardır. Sultan II. Mahmud’un Varna’da bulunan kırk altı mısralık uzun kitâbeli 1250 (1834-35) tarihli çeşmesi yıktırılmış, kitâbesi müzeye konmuştur. Siyavuş Paşa ile bir Bulgar

kızına dair bir efsanesi olan, hatta manzum bir hikâye olarak da işlenen Harmanlı dolaylarındaki Akbaldır Çeşmesi’nin 1966’larda tamir edilip korunacağı söyleniyordu. Hatta bu kervan yolu çeşmesinin üstü örtülü bir bina şekline sokulması için yapılan projenin resmi bir Bulgar gazetesinde de yayımlanmıştı.

Türk devrinde Bulgaristan’ın belli başlı şehirlerinde saat kuleleri de yapılmıştır. Bunlardan biri Şumnu’da duruyordu. Bir başkası Filibe’ye hâkim tepede idi. Şumnu Saat Kulesi 1153’te (1740) vakıf olarak yapılmıştı. Filibe Saat Kulesi ise 1227 (1812) tarihli olup bunun bir tamir yazısı olduğu iddia edilmektedir. Türk askerî mimarisinin örnekleri olan bazı kalelerle Vidin, Belgrad istihkâmları bu maddenin çerçevesi dışında kaldığı gibi hamamlardan bahsetmek de mümkün değildir. Bu konuda yalnız şunu belirtelim ki yakın tarihlere kadar eski bir Türk hamamı Filibe’de çalışıyordu. Misivri’de ise küçük bir hamamın kahvehane yapılmak üzere 1966’larda tamir edildiğini görmüştük.

Çeşitli yabancı yayınlarda da Bulgaristan’ın Türk eserlerine dair notların, bilgilerin hatta resimlerin bulunabileceğine işaret etmek gerekir. Bulgar araştırmacı ve yazarlarından St. N. Şişkof (Chichcof), Filibe hakkında 1926’da basılan kitabında o tarihlerde bu şehirde on altı kiliseye karşılık hâlâ on dört cami bulunduğunu bildiriyordu. Yine Bulgar sanat tarihçisi P. Mijatev 1959’da basılan makalesinde Tırnova’da evvelce kırk cami ve mescid varken şimdi sadece bir mescid bulunduğunu itiraf eder.

Burada belirtilen ve gerçekten sanat ve tarih değerine sahip Türk eserleri, 1966’da bizzat tarafımızdan görülen ve pek azı da bazı yayınlardan derlenenlerdir. Bugün bunların ne durumda oldukları bilinmemektedir. Fakat çoğunun kaybolduğu veya kaybolmaya mahkûm edildiği bir gerçektir. Kalanlar bile tarih boyunca devamlı bir imarın, o yerleri

benimseyerek yerleşmenin ve orada kalma direnişinin maddî delilleridir. Ancak belirtilmesi gereken bir nokta vardır ki o da Bulgar topraklarını terkettiğimizden bu yana orada bıraktığımız tarih ve sanat yâdigârlarının hiç değilse bir arşivini kurmaya çalışmış olmayışımızdır. Halbuki yukarıda verilen bilgilerden Bulgaristan'ın diğer ülkelere nazaran Türk mimarisi bakımından daha zengin ve değerli eserlere sahip olduğu açık şekilde anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Rumeli und Bosna, geographisch beschrieben von Mustafa ben Abdalla Hadschi Chalfa (trc. J. von Hammer), Wien 1812; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III-IV, tür.yer.; J. Hütz, Beschreibung der Europäischen Türkei, München 1828; A. Boué, La Turquie d'Europe, Paris 1840, I-IV (Almancası: Die Europaeische Türkei, Wien 1889); F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1875-79; 1879-80 (2. bs.), I-III (Fransızcası, Paris 1882); C. Jireçek, Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel, Prag 1877; N. Staneff, Geschichte der Bulgaren II-Vom Beginn der Türkenzeit bis zur Gegenwart (Bulgarische Bibliothek, nr. 6), Leipzig 1917; A. Protitch, Guide à travers la Bulgarie, Archéologie, Histoire, Art, Sofia 1923; H. Minetti, Osmanische provinziale Baukunst auf dem Balkan, Ein Beitrag zur Baugeschichte des Balkans, Hannover 1923; A. Hajek, Bulgarien unter der Türkenherrschaft, Berlin-Leipzig 1925; St. N. Chichcof, Plovdiv, dans son passé et son présent, Plovdiv 1926; J. Petkov, Bulgarien, Sofia 1932; B. Filov, Geschichte der Bulgarischen Kunst unter der Türkischen Herrschaft und in der neueren Zeit, Berlin-Leipzig 1933; Mehmet Şeref, Bulgarlar ve Bulgar Devleti, Ankara 1934; F. Babinger, "Beitrag zur Geschichte von Karlı-eli, vornehmlich aus Osmanischen Quellen", Eis mnemon Sprydons Lamprou, Atina 1935, s. 140-149 (aynı makale: Aufsaetze und Abhandlungen zur Geschichte Sudosteuropas und der Levante, München 1962, I, 370-377); a.mlf., "Das Bektaschi-Kloster Demir Baba", MSOS, XXXIV (1931), s. 1-10 (aynı makale: Aufsaetze und Abhandlungen zur Geschichte Sudosteuropas und der Levante, München 1962, I, 88-96); G.-O. Rudloff, "Die Stadt Philippopel", Geographische

Anzeiger, Wien 1937, s. 15 vd.; a.mlf.ler-Hille, “Die Stadt Plovdiv und ihre Bauten” (Bulgarca, Almanca özetli), Izvestija na Balgarskija arkhiologitischeski Institut, VIII, Sofia 1935, s. 379 vd.; P. R. Slaveykof, Akbaldır Çeşmesi: Tarihî Manzum Hikâye (trc. Ali Kemal), Ankara 1943; Ch. D. Peew, Alte Haeuser in Plovdiv, Berlin 1943; a.mlf., “Golemiat bezisten v Plovdiv”, Godesnik na narodnia arkh. Muzej, I, Plovdiv 1948, s. 204-207; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 257, 259; J. Tonev, Kuli i kambanarii Bilgarija do osvobojdeneto, Sofia 1952; Th. Zlatev, Bilgarskijat grad prez epokhata na viznajdaneto (Almanca, Fransızca ve İngilizce özetli), Die Bulgarische Stadt waehrend der Bulgarischen Renaissance, Sofia 1955; D. Sougarev, Karlovski dvorore prez epohata na viznajdaneto (Almanca, Fransızca ve İngilizce özetli), Jardins de Karlovo à l’époque de la Renaissance Bulgare, Sofia 1956; S. Bossilkov, Tarnovo, Die Stadt und ihre Kunst, Sofia 1960; P. Mijatev, “Bulgaristan’daki Türk Epigrafi Anıtları Üzerine Notlar”, X. Türk Dil Kurultayı Tebliğleri, Ankara 1963, s. 81-89; Kratka Istoria na Bilgarskata arhitektura (nşr. Bilgarska Akademia), Sofia 1965; Ch. J. Veyrene, Bulgarie (Les Guides Nagel), Genève-Paris-Munich 1966; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 153-155; Hakkı Abdullah Meçik, Şumnu-Bulgaristan Türklerinin Kültür Hayatı, İzmir 1977; a.mlf., Şumnu-Bulgaristan Türklerinin Durumu, İzmir 1984; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mi‘mârî Eserleri IV, s. 11-191; M. Kiel, Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period, Assen-Maestricht 1985; a.mlf., “Some Ottoman monuments in Bulgarian Thrace”, TTK Belleten, XXXVIII (1974), s. 635-656 (resimli); a.mlf., “Bulgaristan’daki Osmanlı Türk Mimari Anıtları Restorasyonundaki Sorular ve Beklentiler” (trc. Nihal Akbulut), Milliyet Sanat Dergisi, sy. 8 (1980), s. 56-60; Osman Keskioğlu, Bulgaristan’da Türkler, Ankara 1985; a.mlf., “Bulgaristandaki Bazı Türk Vakıfları ve Âbideleri”, VD, VII (1968), s. 129-137 (resimli); a.mlf., “Bulgaristan’da Türk Vakıfları ve Bâli Efendi’nin Vakıf Paralar Hakkında Bir Mektubu”, a.e., IX (1971), s. 81-94 (resimli); Altan Araslı, Avrupa’da Türk İzleri, s. 267-285; Batılı Gözüyle Balkanlarda Türk Şehir ve Eserleri (haz. Türk Tarih Kurumu), Ankara, ts. [1986]; Hüseyin Râci Efendi, Tarihçe-i Vak’a-i Zağra (nşr. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1990, s. 95-98; Ahmet Refik [Altınay], “Türk İdaresinde Bulgaristan 973-1255”, DEFM, VIII (1932), s. 62-96 ve 1-44 (ayrıca kitap halinde, İstanbul 1933); H. Duda, “Balkantürkische Studien”, Sitzungsberichte d. Ost. Akademie-Phil. hist., sy. 226, Wien 1949, s. 63-131; P. Mijatev, “Les monuments Osmanlis

en Bulgarie”, RO, XXIII/1 (1959), s. 7-56; Mihailov, “Sur les sultans et le serai de Varbica” (Bulgarca), Izvestija na Balgarskija Arhiologitischeski Institut, XXIII, Sofia 1960, s. 146-163; A. Zajaczkowski, “Materialy do epigrafiki Osmánsko-Tureckiej z Bulgarii”, RO, XXVI/2 (1963), s. 7-47 (resimli); Semavi Eyice, “Svilengrad’da Mustafa Paşa Köprüsü (Cisr-i Mustafa Paşa)”, TTK Belleten, XXVIII (1964), s. 729-756 ve resimler; a.mlf., “Varna ile Balçık Arasında Akyazılı Sultan Tekkesi”, a.e., XXXI (1967), s. 551-600; a.mlf., “Sofya Yakınında İhtiman’da Gâzi Mihaloğlu Mahmud Bey İmâret-Câmii”, KAM, IV/2 (1975), s. 49-61 (resimli); N. Muşanov, “Samokovskata Bairakli Dzamia (=La mosquée Bairaklı à Samokov, Monument représentatif du style baroque Bulgare)”, Arkhitektura, sy. 7, Sofia 1965, s. 30-34; İsmail Eren, “Mimar Sinan’ın Sofya’da Bilinmeyen Eseri”, BTTD, sy. 8 (1968), s. 66-70; Eşref Eşrefoğlu, “Bulgaristan Türklerine Dair Bir Rapor”, GDAAD, I (1972), s. 19-36; Kâmil Dürüst, “Bulgaristan’da Akyazılı Sultan Tekkesi”, Türkiyemiz, sy. 26, İstanbul 1978, s. 6-10.

Semavi Eyice

BULGUR TEKKESİ

Konya’nın Tuzcular semtinde Demirciler Çarşısı içinde bulunan Ortaçağ Anadolu Türk mimarisinin ilgi çekici yapılarından biri.

Anadolu Türk mimarisi örnekleri içinde alışılagelmiş formların dışında kalan yapının bugün sadece mescidiyle ona bitişik bölümleri ayakta olup diğer bölümleri çevre dükkânlarının altında kalmıştır. XIII. yüzyılın ortalarına veya en geç sonlarına ait olan yapı, kesme taş alt yapı üzerinde tuğladan inşa edilmiştir.

Alt katında bugün girilemeyen tonozlu bölümlerle batı tarafında yine tonozlu ve dışa bağlantılı bir mekân vardır. Yan kapıdan avluya girildiğinde kuzey cephesinde kesme taş dört ağır pâye görülür. Bu pâyelerin üst kısmında tuğladan kemer ve alınlık izleri kalmış olmakla beraber son yıllarda buraya asma kat yapıldığından görünümü ve aslî şekli tamamen bozulmuştur. Bu bölümde iki kat boyunca yükselen bir revak kısmı, hatta ortada bir eyvan bulunduğu tahmin edilmektedir. Duvarda âbidevî ve yüksek bir mihrap nişi bulunmaktadır. Yarısı üst katın içinde kalmış olan bu mihraptan yapının kuzeyinde büyük bir açık namazgâhın bulunduğu anlaşılmaktadır. Mihrap nişi dikdörtgendir. İki metre yukarıda kalan fevkanî mescid katına bu bölümün iki yanındaki basamaklarla çıkılmaktadır. Konyalı’nın Bulgur Dede Mescidi diye kaydettiği (Konya Tarihi, s. 339) tuğla kubbe ile örtülü kare planlı mescid muhtemelen geniş bir yapılar topluluğunun bir parçasıdır. Dikdörtgen mihrap nişinin alt kısımlarında ve duvarlarda sıva altında kalmış Selçuklu dönemi çini mozaik ve kaplama izleri seçilmektedir. Batıda kalan tonozlu dikdörtgen bölümün mescidle irtibatı olmamakla birlikte buraya sonradan bir geçiş kapısı açılmıştır.

Kesme taş alt yapı üzerinde tuğla malzemesi, fevkanî mescid katı, zeminde tonozlu mekânları (hücre, mutfak vb.), pâyeler üzerinde yükselen kuzeydeki revaklı bölümü ve mihrabıyla Ortaçağ Anadolu Türk mimarisinin ender fütüvvet yapılarından biri olan Bulgur Tekkesi’nin inşa tarihi, asıl adı, ait olduğu tarikat ve bânisinin kimliği belli değildir. Konyalı, bulgurak denilen kaşıntı hastalığına tutulan hastaların buraya getirildiği, türbedar hastanın

getirdiği ince bulguru ağzına alarak onun kaşınan yerlerine püskürtünce hastanın iyileştiğine inanıldığı için halkın buraya Bulgur Tekkesi adını verdiğini kaydeder (Konya Tarihi, s. 340).

BİBLİYOGRAFYA

F. Soyman – İ. Tongur, Konya Eski Eserler Kılavuzu, Konya 1944, s. 110-112; Mehmet Önder, Mevlânâ Şehri Konya, Konya 1962, s. 111-112; Konyalı, Konya Tarihi, s. 339-341, 512, 1117; Şehabettin, Konya Abideleri [baskı yeri ve yılı yok], s. 30; Abdülkadir Erdoğan, “Konya’da Eski Tekyeler”, Konya, sy. 12, Konya 1937, s. 814; Michael Meinecke, “Tuslu Mimar Osman Oğlu Mehmed Oğlu Mehmed ve Konya’da 13. üncü Yüzyılda Bir Çini Atölyesi”, Tet.D, XI (1969), s. 82; Ara Altun, “Konya’da Bulgur Tekkesi”, STY, IV (1971), s. 49-60.

Ara Altun

BULKĪNÎ, Abdurrahman b. Ömer

(عبد الرحمن بن عمر البلقيني)

Celâlüddîn Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ömer b. Raslân el-Bulkīnî (ö. 824/1421)

Şâfiî fakihi, muhaddis ve kādılkudât.

763'te (1362) Kahire'de doğdu. Aslen Askalânlı olduğu için Askalânî, bazan da Kinânî nisbeleriyle, bir kısım kaynaklarda ise İbnü'l-Bulkīnî lakabıyla anılmaktadır. Annesi, tanınmış nahiv âlimi ve Mısır kadısı İbn Akīl'in kızıdır. Babası Şam kadısı olunca dokuz yaşında iken onunla birlikte oraya gitti. Arap dili başta olmak üzere çeşitli ilimleri ve bu arada Kütüb-i Sitte'nin birçoğunu babasından okudu. Diğer âlimlerden de faydalandı. Fakat babası, muhaddislere bazı önemli kitapları okuyup onlardan rivayette bulunma geleneğine pek önem vermediği için âlî senedle rivayet etme imkânını elde edemedi. Kendilerinden hadis dinlememekle beraber Tâceddin es-Sübkî, İbn Kesîr ve Zeynüddin el-Irâkī gibi tanınmış hadis hâfızlarından icâzet aldı. Daha on yedi yaşında iken babasının izniyle fetva vermeye ve ders okutmaya başladı. Babasının ölümünden sonra fetva için kendisine başvuruldu. Ağabeyi Bedreddin Muhammed ölünce ondan boşalan askerî kadılık görevine getirildi. Daha sonra Mısır kadılığına (kādılkudât) tayin edildi (804/1402). Kısa aralıklarla bu görevden alındıysa da vefatına kadar on dokuz yıl süreyle bu makamda kaldı. Babasının ölümünden sonra Berkūkıyye ve İbn Tolun camilerinde onun tefsir derslerini, Haşşâbiyye, Harrûbiyye, Melikiyye gibi medreselerde fıkıh derslerini, ağabeyinin vefatından sonra da Eşrefiyye Dârülhadisi'ndeki hadis derslerini o devam ettirdi. Talebesi İbn Nâsırüddin, el-İʿlâm bimâ vakaʿa fî Müştebehi'z-Zehebî mine'l-evhâm adlı eserini onun tavsiyesi üzerine yazdığını söylemektedir. 11 Şevval 824 (8 Ekim 1421) tarihinde Kahire'de vefat etti ve babasıyla kardeşinin yanına gömüldü.

Bulkīnî'nin çok kuvvetli bir hâfızası ve süratli bir anlayışı vardı. Güzel konuşurdu. Memlüklü hükümdarları ona büyük değer verirlerdi.

Eserleri. 1. Nehrü'l-hayât. Kur'an tefsirine dair 789'da (1387) yazdığı bu eserin bir nüshası British Museum'da bulunmaktadır

(nr. 1553/7). 2. en-Nasîha (Bezlü'n-nasîha) fî defʿi'l-fadîha. Kadıların muhakeme esnasında dikkate alacakları bazı hususlara dair olup bir nüshası Berlin'dedir (bk. Brockelmann, II, 137). 3. Risâle fî beyâni'l-kebâʾir ve's-sagāʾir. Bazı kaynaklarda Maʿrifetü'l-kebâʾir ve's-sagāʾir adıyla geçen eserin müellif nüshası Münih'te bulunmaktadır (bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 139). 4. el-İfhâm limâ fi'l-Buhârî mine'l-ibhâm. Vefatından iki yıl önce tamamladığı bu eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 679). Bazı kaynaklarda Şerhu'l-Buhârî adıyla zikredilen eseri de budur. 5. Mevâkıʿu'l-ʿulûm min mevâkıʿi'n-nücûm. Süyûtî'nin el-İtkān'da geniş çapta faydalandığını söyleyerek tanıttığı, Kâtib Çelebi'nin de Süyûtî'ye atfen zikrettiği (Keşfü'z-zunûn, II, 1890) bu eser Kur'an ilimlerine dair olup altı bölümden meydana gelmiştir. Birinci bölümde âyetlerin nüzûl yeri ve zamanları; ikinci bölümde Kur'an ilminin rivayet ve senedle ilgili meseleleri; üçüncü bölümde vakf, ibtidâ, imâle gibi Kur'an tilâvetine dair hususlar; dördüncü bölümde mecaz, müşterek, istiâre gibi konular; beşinci bölümde âm, hâs vb. hükümlerle ilgili terimler; altıncı bölümde fasıl, vasıl, îcâz gibi lafızlarla ilgili terimler ele alınmaktadır (Süyûtî, el-İtkān, I, 5).

Bunlardan başka Buhârî'nin bab başlıkları ile ilgili Münâsebâtü ebvâbi terâcimi'l-Buhârî (Ziriklî, III, 320), ayrıca Hasâʾisü'n-nebeviyye adlı iki eseri ve İbnü'l-Hâcib ile Nevevî'nin Şâfiî fıkhına dair bazı eserleri üzerinde tamamlayıcı mahiyette yarım kalmış çalışmaları vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, IX, 180; İbn Hacer, İnbâʾü'l-gumr, VII, 440-441; Muhammed b. Muhammed b. Fehd, Lahzü'l-elhâz bi zeyli Tabakāti'l-huffâz, Dımaşk, ts., s. 282-284; Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmiʿ, IV, 106-114; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 438-439; II, 172-175; a.mlf., el-İtkān (Ebü'l-

Fazl), I, 4-6; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, II, 73-74; Dâvûdî, Tabakātü'l-müfessirîn, I, 276-277; Keşfü'z-zunûn, I, 444, 554-555, 626, 706, 885; II, 1163, 1856, 1874, 1890; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VII, 166-167; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 529-530; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 731-732; Brockelmann, GAL, II, 137; Suppl., II, 139; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 320; H. A. R. Gibb, "al-Bulkīnı", EI² (Fr.), I, 1348-1349.

M. Yaşar Kandemir

BULKĪNÎ, Ömer b. Raslân

(عمر بن رسلان البلقيني)

Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Raslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî (ö. 805/1403)

Şâfiî fakihi ve müctehidi.

12 Şâban 724'te (4 Ağustos 1324) Kahire'nin kuzeyinde bulunan Garbiye bölgesindeki Bulkīne'de doğdu. Ailesi aslen Askalânlı olup ikinci dedesi Sâlih b. Ahmed'in Bulkīne'ye yerleşmesi üzerine buraya nisbetle anılmışlardır.

Öğrenimine Bulkīne'de başladı. Yedi yaşında hâfız oldu. Fıkıh, fıkıh usulü, kıraat ve nahiv konularında bazı ana metinleri de ezberledikten sonra on iki yaşında babası ile Kahire'ye gitti (737/1336-37). Ezberlediklerini kendisinden dinleyen Takıyyüddin es-Sübkî, Celâleddin Hatîb el-Kazvînî ve diğer bazı âlimler onu takdir ettiler. Memleketine dönen Bulkīnî ertesi yıl ailesiyle birlikte tekrar Kahire'ye gidip yerleşti. Bir süre Kâmiliye'de medrese nâzırınca sağlanan bir evde oturduktan sonra Sıhrîc (Sarnıç) yakınında daha sonra kendi adıyla anılan evine geçti. Bulkīnî devrin tanınmış âlimlerinden olan Takıyyüddin es-Sübkî, Şemseddin İbn Adlân ve İbnü'l-Kammâh'tan fıkıh, Şemseddin el-İsfahânî'den usul, Ebû Hayyân el-Endelüsî'den Arap dili ve edebiyatı okudu. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî ve Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî de dahil olmak üzere birçok hadis otoritesinden icâzet aldı. Bahâeddin İbn

Akīl'den de çok faydalandı, kızı ile evlendi ve Dımaşk başkadısı iken onun nâibi olarak görev yaptı. Bazı eserlerde İbn Akīl'in kız kardeşiyle evlendiği (İA, II, 835) veya kız kardeşini İbn Akīl ile evlendirdiği (DMİ, IV, 111) kaydediliyorsa da bu ilk kaynaklarda verilen bilgilerle çelişmektedir.

Bulkīnî 740'ta (1340) ve 747 (1347) veya 749'da (1349) iki defa hacca gitti. Mescidi Aksâ'yı ziyaret etti. 765'te (1364) Bahâeddin es-Sübkî'nin

yanında Dârüladl müftülüğüne, 769'da (1368) Tâceddin es-Sübkî'nin yerine Şam kadılığına tayin edildi. Bu görevde üç buçuk ay kadar kaldıktan sonra Mısır'a çağırıldı. İki buçuk ay sonra 1 Safer 770'te (15 Eylül 1368) tekrar Şam'a gittiyse de on gün sonra Kahire'ye döndü. Bir süre müderris olarak görev yaptı ve Bahâeddin es-Sübkî'nin vefatı üzerine 773'te (1372) kazasker (kādılasker) oldu. 779'da (1377) görevini oğlu Bedreddin Muhammed'e bırakarak bundan sonra ders ve fetva vermekle meşgul oldu. Kendisine büyük saygı duyan Sultan Zâhir Berkuk'la birlikte 793'te (1391) Halep'e gitti ve yine onunla geri döndü.

Kahire'de Amr b. Âs Camii'nde otuz yıl kadar ders veren Bulkīnî, ayrıca Tolunoğlu (İbn Tolun) Camii'nde, Berkūkıyye, Hicâziyye ve benzeri medreselerde fıkıh, tefsir, hadis okutmuş, çeşitli mezheplere mensup birçok ilim adamının yetişmesine ya doğrudan veya talebeleri vasıtasıyla katkıda bulunmuştur. Öğrencileri arasında en tanınmışları İbn Hacer el-Askalânî, Bedreddin el-Aynî, Veliyyüddin el-Irâkī, Burhâneddin el-Halebî, Bedreddin ez-Zerkeşî, Kāriü'l-Hidâye ve İbnü'l-Cezerî'dir. Oğulları Abdurrahman ve Sâlih de tanınmış âlimlerdendir.

10 Zilkade 805'te (1 Haziran 1403) Kahire'de vefat eden Bulkīnî, evinin yakınında inşa ettirdiği Bulkīnî medresesinde oğlu Bedreddin Muhammed'in yanına defnedildi.

Şâfiî mezhebine mensup bir müctehid olan Bulkīnî, zaman zaman mezhebine ve bu mezhep içinde önemli bir yeri olan Nevevî'ye muhalif fetvalar da vermiştir. Zekât olarak mal yerine para verilebileceği görüşü bunlardan biridir.

Eserleri. 1. et-Tedrîb fi'l-fürûʿ. Şâfiî fıkıh kitabıdır. "Kitâbü'r-Radâʿ"a kadar yazdığı bu eseri et-Teʾdîb adıyla özetlemiştir. Eser daha sonra oğlu Alemüddin Sâlih tarafından Tetimmetü't-Tedrîb adıyla tamamlanmıştır. Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman el-Bekrî (ö. 891/ 1486) ve Cemâleddin Abdullah b. Muhammed eş-Şinşevrî'nin de (ö. 999/1591) eser üzerine şerhleri vardır. 2. Maʿrifetü'l-mülimmât bi-reddi'l-Mühimmât. Şâfiî fıkhına dair er-Ravza adlı esere Abdürrahim b. Hasan el-İsnevî (ö. 772/1370) tarafından yapılan şerhe yazdığı hâşiyedir. 3. Menhecü'l-asleyn. Kelâm ve fıkıh usulüne dair olan eserin fıkıh usulü bölümü eksiktir. 4.

Mehâsinü’l-ıstılâh fî tazmîni Kitâbi İbni’s-Salâh. İbnü’s-Salâh’ın hadis ilimlerine dair Kitâbü Maʿrifeti envâʿi ʿilmi’l-hadîs adlı eserinin muhtasarıdır. Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan (Fâtih, nr. 667) yazma nüshasının başındaki kitap adı ve sonundaki icâzet* müellif hattıdır (bu dört eserin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 114; Suppl., II, 110). 5. Katrü’s-seyl fî emri’l-hayl. Abdülmü’min b. Halef ed-Dimyâtî’nin (ö. 705/1306) Fazlü’l-hayl adlı eserinin özetidir. Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Şehid Ali Paşa, nr. 1549, 2138/1; Ayasofya, nr. 4158) yazma nüshaları bulunan esere Bulkīnî daha sonra bazı ilâveler de yapmıştır. 6. el-Feyzü’l-cârî ʿale’l-Câmiʿi’s-sahîh li’l-Buhârî. Buhârî’nin es-Sahîḥ’inin başından “Kitâbü’l-Îmân”a kadar olan yirmi kadar hadisin şerhidir. 7. el-ʿArfü’ş-şezî ʿalâ Câmiʿi’t-Tirmizî. Tirmizî’nin es-Sünen’inin eksik kalmış şerhidir. 8. el-Keşşâf ʿale’l-Keşşâf. Zemahşerî’nin tefsirine yazdığı üç ciltlik şerhtir (kaynaklarda adları zikredilen son üç eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer, İnbâʾü’l-gumr, V, 107-109; İbn Fehd, Lahzü’l-elhâz bi-zeyli Tabakāti’l-huffâẓ (Zeylü Tezkireti’l-huffâz içinde), Haydarâbâd 1376/1956 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), s. 206-217; Sehâvî, ed-Davʾü’l-lâmiʿ, I, 85-89; Süyûtî, Hüsnü’l-muhâdara, I, 329; a.mlf., Zeylü Tabakāti’l-huffâz li’z-Zehebî (Zeylü Tezkireti’l-huffâz içinde), s. 369-370; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, I/2, s. 673-674; Keşfü’z-zunûn, I, 382, 397, 550, 559; II, 1048, 1351, 1364, 1479, 1608, 1874, 1880, 1881, 1915; İbnü’l-İmâd, Şezerât, VII, 51-52; Şevkânî, el-Bedrü’t-tâliʿ, I, 506-507; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 792; Îzâhu’l-meknûn, I, 271, 279; II, 156; Brockelmann, GAL, II, 114; Suppl., I, 611; II, 110; a.mlf., “Bülkînî”, İA, II, 835-836; a.mlf., “el-Bulkīnī”, DMİ, IV, 111; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 205; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VII, 284; Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü’t-Tevfîkıyye, Kahire 1983, III, 123; Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî, et-Tenbîh ve’l-Îkāz limâ fî züyûli Tezkireti’l-huffâẓ (Zeylü Tezkireti’l-huffâz içinde), s. 94; H. A. R. Gibb, “al-Bulkīnī”, EI² (İng.), I, 1308-1309.

Mustafa Uzunpostalcı

BULKĪNÎ, Sâlih b. Ömer

صالح بن عمر البلقيني))

Ebü'l-Bekā Alemüddîn Sâlih b. Ömer b. Raslân el-Kinânî (ö. 868/1464)

Şâfiî fakihi ve hadis âlimi.

13 Cemâziyelevvel 791'de (10 Mayıs 1389) Kahire'de doğdu. Birçok âlim yetiştiren Bulkīnî ailesinden olup üçüncü dedesi Sâlih b. Ahmed'in Kahire'nin kuzeyinde bulunan Garbiye bölgesindeki Bulkīne'ye yerleşmesi üzerine bu nisbe ile anılmışlardır. Babası Ömer b. Raslân el-Bulkīnî de Şâfiî âlimlerindendir.

Küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i, fıkıh, fıkıh usulü ve nahivle ilgili bazı temel eserleri ezberledi. Babasından ve ağabeyi

Abdurrahman'dan fıkıh, İzzeddin İbn Cemâa'dan fıkıh usulü, Veliyyüddin İbnü'l-Irâkī ve İbn Hacer el-Askalânî'den hadis, Şemseddin eş-Şattanûfî'den nahiv okudu. 1412'de hacca gitti. Demenhûr'da kadı olan kardeşinin nâibi olarak görev yaptı.

Genç yaşta fetva vermeye ve fıkıh okutmaya başlayan Bulkīnî Berkūkıyye, Haşşâbiyye, Haseniyye, Şerîfiyye ve Kayıtbay medreselerinde müderrislik yaptı. Celâleddin es-Süyûtî ve Sehâvî'nin de aralarında bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Hocalarından Veliyyüddin İbnü'l-Irâkī'nin azli üzerine 6 Zilhicce 825'te (21 Kasım 1422) Mısır Şâfiî başkadısı olduysa da on üç ay sonra bu görevden ayrıldı. Çeşitli aralıklarla yedi defa aynı göreve getirilen Bulkīnî toplam on üç yıl altı ay başkadılık yaptı. Bu görevde iken 5 Receb 868'de (14 Mart 1464) Kahire'de vefat etti ve babasına ait medresede onun yanına defnedildi.

Eserleri. et-Tecerrüd ve'l-ihtimâm bicemʿi fetâva'l-vâlid şeyhi'l-İslâm. Eserde babasının fetvalarını toplayıp fıkıh bablarına göre tertip etmiştir. Şâban 836'da (Nisan 1433) tamamlanan eserin Süleymaniye

Kütüphanesi’nde bir nüshası vardır (Süleymaniye, nr. 677). Kaynaklarda adları geçen diğer başlıca eserleri de şunlardır: el-Cevherü’l-ferd fîmâ yuhâlifü fîhi’l-hurrü’l-ʿabd, el-Kavlü’l-makbûl fîmâ yüddeʿâ fîhi bi’l-mechûl, Tezkire (bu üç eserin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 119; Suppl., II, 115), Tetimmetü’t-Tedrîb (bununla babasının et-Tedrîb adlı eserini tamamlamıştır), İzhârü’n-nebâ fî suʾâli refʿi’l-vebâ (Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1415/5), Tefsîrü’l-Kurʾân, el-Kavlü’l-müstebîn fî ahkâmi’l-mürteddîn, el-Kavlü’l-müfîd f’iştirâti’t-tertîb beyne kelimeteyi’t-tevhîd, el-Makālü’l-mukattar fî makāmi’l-minber.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, ed-Davʾü’l-lâmiʿ, III, 312-314; a.mlf., ez-Zeyl ʿalâ Refʿi’l-isr (nşr. Cûde Hilâl – Muhammed Mahmûd Subh), Kahire 1966, s. 155-184; Süyûtî, Hüsnü’l-muhâdara, I, 444-445; Keşfü’z-zunûn, I, 345, 363, 382, 389, 397, 444, 619; İbnü’l-İmâd, Şezerât, VII, 307; Şevkânî, el-Bedrü’t-tâliʿ, I, 286-287; Brockelmann, GAL, II, 119; Suppl., II, 114-115; a.mlf., “Bülkînî”, İA, II, 835-836; a.mlf., “Bulkīnı”, DMİ, IV, 111; Îzâhu’l-meknûn, II, 255; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 422; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 279; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 9; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 231-232; H. A. R. Gibb, “al-Bulkīnī”, EI² (İng.), I, 1308-1309.

Mustafa Uzunpostalcı

BULUÇ, Sadettin

(1913-1984)

Türk dili profesörü.

Van'da doğdu. Babası çeşitli yerlerde posta ve telgraf müdürlüğü yapan Yusuf Ziya Bey, annesi Sultan Hanım'dır. İlk ve orta okulu Malatya'da (1926), liseyi Sivas'ta (1930) bitirdi. Yurt dışında yüksek öğrenim yapmak isteyen öğrenciler için açılan imtihanı kazanarak Maarif Vekâleti tarafından Almanya'ya gönderildi (1931). 1932'de Breslau Üniversitesi'nin Şarkiyat Bölümü'ne kaydoldu. Burada okurken aynı zamanda "Untersuchungen über die altosmanische anonyme Chronik der Bibliothèque Nationale zu Paris" adlı doktora tezini hazırladı. 1937'de mezun olduktan sonra bir yıl kadar Berlin Etnografya ve Eski Eserler müzelerinde çalıştı. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne asistan olarak girdi. 1945'te "Türk Halklarında Şamanizm" adlı teziyle aynı bölümde doçent, 1955'te de "XIII-XIV. Asır Anadolu Türkçesi'ne Giriş" adlı çalışmasıyla profesör oldu.

1958-1961 ve 1969-1971 yılları arasında misafir profesör olarak Bağdat Üniversitesi'nde Türk dili ve edebiyatı dersleri okuttu. Bu sırada Irak Türk ağızları üzerinde araştırmalar yaparak pek çok dil malzemesi topladı. Yurda dönüşünde Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanan İslâm Ansiklopedisi yazı kuruluna girdi. Her yıl başka bir ülkede yapılan Milletlerarası Dâimî Altaistik ve Osmanistik Kongresi'nin çoğuna katıldı ve tebliğler sundu. 1976 yılında Finlandiya'daki Société Finno-Ougrienne'a üye seçildi. Uzun süre Türk Dil Kurumu'nun yönetim kurulu üyeliğinde de bulundu. Bu kurumun 1983'te Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu adıyla yeniden yapılanması sırasında kırk aslî üye arasında yer aldı.

1977-1983 yılları arasında Türkiyat Enstitüsü müdürlüğü yaptı. Bir süre İstanbul Üniversitesi rektör yardımcılığı görevinde de bulunan Sadettin Buluç 1983'te yaş haddinden emekliye ayrıldı. Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanan İslâm Ansiklopedisi yazı kurulundaki çalışmalarına

devam ederken 3 Nisan 1984'te vefat etti ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

Sadettin Buluç öğrencilerle ilgilenen, onlara zaman ayırıp yetişmelerine yardımcı olan, ciddi, titiz ve hoşgörü sahibi bir hoca olarak tanınır. Türkoloji, Doğu filolojileri, karşılaştırmalı dil bilgisi ve tarih konuları ile ilgilenen Buluç'un makaleler halindeki çalışmalarının çoğu İslâm Ansiklopedisi, Türk Ansiklopedisi, Azerbaycan Yurt Bilgisi, Türkiyat Mecmuası, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten gibi ansiklopedi ve dergilerde yayımlanmıştır. Şamanizm'le ilgili meseleleri ortaya koyduğu bir dizi makale ile (Türk Amacı, İstanbul 1942, I/1, s. 42-48; I/2, s. 66-72; I/3, s. 124-131; I/4, s. 171-176; I/5, s. 233-240; I/6, s. 277-284; II/1, s. 365-371) Türk halk kültürüyle ilgili konulara da eğilmiş, bununla birlikte çalışmalarını daha ziyade Eski Anadolu Türkçesi, Irak Türkçesi ve Anadolu ağızları sahalarında yoğunlaştırmıştır. Ayrıca Anadolu'da gelişen Türk yazı dilinin başlangıç devresi olarak kabul edilen XIII-XIV. yüzyıl Türkçe'sinin imlâ ve ses özelliklerini sistemli bir şekilde ele alıp incelemiştir (XIII-XIV. Asır Anadolu Türkçesine Giriş: İmlâ ve Fonetik, İstanbul 1956 [baskısı tamamlanamamıştır]; S. Buluç'un yayınlarının tam bir listesi için bk. Yüce, s. 209-210).

BİBLİYOGRAFYA

Nuri Yüce, "Prof. Dr. Sadettin Buluç, Hayatı ve Çalışmaları", TDl., XLVIII/388-389 (1984), s. 206-210; Yusuf Çotuksöken, "Ölümünün I. Yıldönümü Dolayısıyla Prof. Dr. Sadettin Buluç", Öğretmen Dünyası, sy. 64, İstanbul 1985, s. 26.

Mustafa Özkan

BULÛGU’l-MERÂM

بلوغ المرام))

İbn Hacer el-Askalânî’nin (ö. 852/1449) ahkâm hadislerini ihtiva eden eseri.

Tam adı Bulûgu’l-merâm min edilleti’l-ahkâm’dır. Eserin telifinde, özellikle ibadet, hukuk ve muamele konularına dair sahih hadislerin toplanması ve kolayca ezberlenebilecek bir mektep kitabı

hacminde olması göz önünde bulundurulmuştur. Müellif 828’de (1425) tamamladığı eserini, talebesi Sehâvî’nin söylediğine göre, o sıralarda henüz on üç yaşında olan oğlu Ebü’l-Meâlî Bedreddin Muhammed’in ezberlemesi için kaleme almıştır. Eser tahâret, salât, cenâiz, zekât, sıyâm, hac, büyû‘, nikâh, talâk, ric‘at, hudûd, cihad, et‘ime, eymân ve’n-nüzûr, kazâ, ıtk, câmi‘ gibi ana başlıkları ihtiva etmekte, bu son bölümde edep ve ahlâka dair hadisler bulunmaktadır. Tamamı on yedi kitâb, doksan altı bab olan eserde 1356 hadis vardır. Kitabın çeşitli baskılarında, nâşirlerin bazı rivayet farklarını ayrı bir hadis olarak değerlendirmeleri sebebiyle, bu sayı 1373, 1400, 1477 ve 1596’ya kadar ulaşmaktadır. Hadislerin başında sadece ashaptan olan râviler verilmekte, sonunda da hangi kaynaklarda yer aldığı gösterilmektedir. Bu kısımda “revâhü’s-seb‘a” ifadesiyle hadisi rivayet eden yedi kişiyi (Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî ve İbn Mâce) kasteder. “es-Sitte” sözüyle Ahmed b. Hanbel’i bu sayının dışında bırakır. “Revâhü’l-hamse” dediği zaman Buhârî ile Müslim bu yedi kişinin dışında kalır. Bunu bazan “el-erbaa ve Ahmed” şeklinde ifade eder. “el-Erbaa” sözüyle Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce’yi, “es-selâse” ile Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî’yi, “müttefekun aleyh” ile de Buhârî ile Müslim’i kasteder. Bunların dışındakileri ise isimleriyle zikreder. Ayrıca her hadisin tenkidini yaparak ne derece güvenilir olduğunu belirtir.

Daha çok derleme mahiyetinde bir el kitabı olan eser Leknev’de (taşbaskı, 1253/ 1837), Lahor’da (taşbaskı, 1305/1888; özel Hint ta‘liki ile 1312), Mısır’da (1320; 1330/ 1912; nşr. Abdurrahman Bedrân, 1331/ 1913;

1352/1933) ve Rıdvan Muhammed Rıdvan tarafından Beyrut'ta (1373) basılmıştır.

Bulûgu'l-merâm'ın belli başlı şerhleri şunlardır: 1. el-Bedrü't-temâm şerhu Bulûgi'l-merâm. San'a kadısı Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Saîd el-Mağribî'ye (ö. 1119/1707) ait olan bu eserin en önemli iki kaynağı İbn Hacer el-Askalânî'nin Fethu'l-bârî adlı Sahîh-i Buhârî şerhiyle Nevevî'nin el-Minhâc adlı Sahîh-i Müslim şerhidir. Eserin birer nüshası Rabat Kütüphanesi (Kettânî, nr. 420) ile Câmiatü'r-Riyâd'da (Ziriklî, II, 256) bulunmaktadır. Ayrıca Teymûriyye Kütüphanesi'nde de eksik bir nüshası vardır (nr. 404). 2. Sübülü's-selâm fî şerhi Bulûgi'l-merâm. Emîr es-San'ânî bu eseri, el-Bedrü't-temâm'ı ihtisar etmek ve buna bazı ilâveler yapmak suretiyle 1164 (1751) yılında meydana getirmiştir. Bulûgu'l-merâm'da geçen şahısların kısa biyografilerini vermiş, hadislerdeki garîb kelimeleri açıklamış ve her hadisten elde edilen hükümleri kısaca belirtmiştir. Eser Kahire'de (taşbaskı, 1911), Hindistan'da (1302, 1311) ve Fevvâz Ahmed Zemirlî ile İbrâhim Muhammed Cemel tarafından Beyrut'ta (1405/1985) yayımlanmıştır. Ahmet Davudoğlu eseri Bulûğu'l-Merâm Tercümesi ve Şerhi Selâmet Yolları adıyla ve bazı değişikliklerle Türkçe'ye tercüme etmiştir (I-IV, İstanbul 1965-1967). Emîr es-San'ânî ayrıca Bulûgu'l-merâm'ın muhtevasını "Kitâbü't-Talâk"a kadar 1940 beyit halinde manzum hale getirmiş, vefatı üzerine geri kalan kısmı talebesi Hüseyin b. Abdülkādir es-San'ânî 630 beyitle tamamlamıştır. 3. Fethu'l-ʿallâm li-şerhi Bulûgi'l-merâm. Sıddık Hasan Han, oğlu Nûrü'l-Hasan Han adına Sübülü's-selâm'dan ihtisar ettiği bu eseri 1302 (1884-85) yılında tamamlamış ve kitap aynı yıl Bulak'ta basılmıştır. Sıddık Hasan Han Bulûgu'l-merâm'ı Miskü'l-hitâm adıyla dört cilt halinde Farsça olarak da şerhetmiştir. 4. Hâşiyetü'd-Dihlevî ʿalâ Bulûgi'l-merâm. Ahmed Hasan ed-Dihlevî'nin Fethu'l-bârî, Neylü'l-evtâr ve Bulûgu'l-merâm şerhlerinden faydalanarak hadislerdeki bazı kelimeleri açıkladığı bu eseri de yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1394/1974). 5. Fıkhü'l-İslâm şerhu Bulûgi'l-merâm. Abdülkādir Şeybe Hamd tarafından kaleme alınmıştır (I-IX, Medine 1403/1983).

Bulûgu'l-merâm üzerinde bunlardan başka, İbn Hacer el-Askalânî'nin torunu Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Şâhîn'in Minhatü'l-kirâm adlı şerhi ile Yûsuf b. Muhammed el-Battâh'ın İfhâmü'l-efhâm adlı iki ciltlik şerhi,

ayrıca Muhyiddin Tâcir el-Lâhûrî ve İnâyet Ali el-Azîmâbâdî'nin Urduca tercümeleri bulunmaktadır. Mûsâ Cârullah Bigi'nin de bir şerhinden söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer, Bulûgu'l-merâm (Sübülü's-selâm ile birlikte), Beyrut 1405/1985; Keşfü'z-zunûn, I, 254; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, I, 230-231; Serkîs, Muʿcem, I, 78-79; Brockelmann, GAL, II, 82; Suppl., II, 73-74; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 173-174; II, 256; VIII, 235, 253; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 20-21; X, 89, 113; XIII, 304; Abdülhay el-Hasenî, es-Sekāfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind (nşr. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî), Dımaşk 1403/1983, s. 156; Muhammed Reşad Halîfe, Medresetü'l-hadîs fî Mısr, Kahire 1403/1983, s. 193-202; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Hacer el-Askalânî, Bağdad, ts. (Dârü'r-Risâle), I, 430-436.

Ali Osman Koçkuzu

BULÛĞ

البلوغ))

Kişinin çocukluk devresinden çıkıp fiilen veya hükmen cinsî ergenlik kazanması.

Sözlükte “ulaşmak” anlamına gelen bulûğ, terim olarak çocuğun cinsî ve bünyevî ergenlik dönemine ulaşmasını ifade eder ve bu durumdaki kimseye de bâliğ denir. Ergenlik devresi de diyebileceğimiz bulûğ sonrası dönem, kişinin çocukluktan çıkıp yetişkin insan özelliği kazandığı önemli bir hayat merhalesidir. Ergenlikten asıl maksat kişinin aklî ve ruhî yönden ergen olması ise de bunun tesbiti çok zordur ve ölçüsü de oldukça değişiklik göstermektedir. Ayrıca kişinin aklî ve ruhî gelişmesiyle biyolojik gelişimi arasında kuvvetli bir paralellik de vardır. Bu sebeplerle bulûğda “çocuğun fiilen veya hükmen biyolojik-cinsî ergenlik kazanması” esas alınarak bazı yönleriyle üçüncü şahısları da ilgilendiren bu konuda açık ve objektif bir ölçü benimsenmiştir.

İslâm hukukçuları bulûğ için bir ön şart, iki de ölçü getirmişlerdir. Bulûğun ön şartı çocuğun belli bir alt yaş sınırına ulaşması olup bu da erkeklerde on iki, kızlarda ise dokuz yaşın tamamlanmasıdır. Bu sınır bulûğun asgari yaş sınırı olup Mecelle’nin de kaydettiği gibi (md. 988) bu yaşa ulaşmamış çocuğun bulûğ iddiası dinlenmez. Diğer bir ifadeyle çocuğun bulûğuna ancak bu yaştan sonra hukuken imkân tanınır. Bulûğun iki ölçüsünden birincisi ve aslî olanı fiilî bulûğdur; yani gerekli asgari yaş sınırına ulaşmış erkeğin ve kızın cinsî yönden fiilî ergenliğe kavuşmasıdır. Bunun da bünyeye, iklim vb. dış şartlara göre değişik yaşlarda olacağı açıktır. Mecelle’de, “Hadd-i bulûğ ihtilâm ve ihbâl, hayız ve habil ile sâbit olur” denilerek (md. 985) erkek için ihtilâm olma ve baba olabilme, kız için hayız görme ve anne olabilme durumunun ölçü olduğu belirtilmiştir. Fakat kişinin bu bünyevî gelişimine dışarıdan muttali olma genelde pek mümkün olmadığından bulûğun tesbitinde, yukarıdaki alt yaş sınırına ulaşmış olan ve bünyesi de uygun bulunan çocuğun ikrar ve iddiası yeterli görülür (Mecelle, md. 989). Gerek Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde gerekse klasik

kaynaklarda bulûğ için çeşitli hâricî ve bünyevî belirtilerin ölçü alınması veya

birer ipucu olarak değerlendirilmesi bu amaçladır. Bulûğun ikinci ölçüsü ise hükmen bulûğ olup bu da çocuğun belli bir âzami yaş sınırına ulaşmasıdır. Ebû Hanîfe'ye göre erkek on sekiz, kız on yedi yaşını tamamlayınca, İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna göre ise erkek-kız ayırımı olmaksızın çocuk on beş yaşını tamamlayınca fiilen erip ermediğine bakılmaksızın hükmen bulûğa ermiş sayılır. Üst yaş sınırı konusunda başka görüşler de vardır. Hükmen bulûğ için benimsenen bu üst sınırı, genelde ilgili âyetlerdeki (el-En'âm 6/152; el-İsrâ 17/34) lafızların yorumuna, Hz. Peygamber'in ve sahâbenin bazı uygulamalarına dayanıyorsa da mahiyeti itibariyle bölgesel ve örfî bir karakter taşıdığı için ictihadîdir. Doktrinde ağırlıklı görüş çoğunluğun görüşü olup Mecelle'nin tercihi de (md. 986) bu yöndedir. Bulûğun alt yaş sınırı olan dokuz-on iki yaş ile üst yaş sınırı arasındaki kimseye "murâhik" denilir. Buna göre murâhik fiilî olarak bulûğa ermemiş veya bulûğu sabit görülmemişse üst yaş sınırına ulaşınca hükmen bâliğ olur.

Bulûğ ile insan hem bedenen hem de ruhen belli ve yeterli bir asgari olgunluğa eriştiğinden kural olarak edâ (fiil) ehliyetini kazanır. Zaten bulûğ, şahsın edâ ehliyeti yönünden cenin, küçüklük ve temyiz devrelerini takip eden dördüncü devirdir. Bâliğ kimse gerek iman esasları, ibadetler, haramlar, vergi, cihad, cezaî ve hukukî mesuliyetler ve gerekse dinî, içtimaî ve hukukî düzenin sağladığı haklardan faydalanma yönünden tam ehliyet sahibidir. Çocukluk sebebiyle tanınmış muafiyetler de bulûğ ile kalkar. Hadiste, kendisinden dinî ve cezaî mesuliyetin kaldırıldığı bildirilen üç grup şahıstan birisi de bulûğa ermemiş çocuktur (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 16). Ancak aklî ve ruhî olgunluk demek olan rüşd genelde bulûğla birlikte gerçekleşirse de bazı durumlarda bulûğdan sonraya da kalabilir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, "Yetimleri evlenme çağına ulaşıncaya kadar yetiştirip deneyin, onların akılca olgunlaştıklarını (rüşd) görürseniz mallarını kendilerine teslim edin" (en-Nisâ 4/6) buyrularak bu ayırıma işaret edilmiştir. Bundan hareketle İslâm hukukçuları kişinin kendi şahsı üzerindeki velâyeti, dinî, cezaî ve hukukî ehliyeti için tek başına bulûğu yeterli görürken malî tasarruflarında tam serbestliğe kavuşması için bulûğun yanı sıra rüşdü de şart koşmuşlardır. Rüşd döneminin malî hak ve

mükellefiyetler açısından bulûğu takip eden beşinci devre olarak sayılması da bu sebepledir (bk. RÜŞD).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 16; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 171-172; İbn Kudāme, el-Mugnî, Kahire 1389/1969, IV, 345-349; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr (Kahire), VIII, 201-202; Mecelle, md. 981-989; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, III, 70-79; M. Ebû Zehre, el-Ahvâlü’ş-şahsiyye, Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 441-445; Zerkā, el-Fıkhu’l-İslâmî, II, 777 vd.; İbrahim Canan, Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye, Ankara 1980, s. 107-112; Karaman, İslâm Hukuku, I, 186-188; Muhammed Zeyd Ebyânî, Şerhu’l-ahkâmi’ş-şerʿiyye fi’l-ahvâli’ş-şahsiyye, Bağdad, ts. (Mektebetü’n-Nehda), II, 223-229.

Ali Bardakoğlu

BULUKKÎN b. ZÎRÎ

(بلگين بن زيري)

Ebü'l-Fütûh Yûsuf Bulukkîn b. Zîrî b. Menâd es-Sanhâcî (ö. 373/984)

İfrîkıyye'de hüküm süren Zîrîler (Sanhâce) Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümdarı.

Berberî asıllı Sanhâce kabilesine mensup olan Bulukkîn'in babası ve dedesi de nüfuz ve itibar sahibi kişilerdi. Fâtımî Halifesi Mansûr tarafından Mağrib valiliğine tayin edilen Zîrî, Saîd b. Yûsuf'un Cebeliavrâs'ta isyanı üzerine oğlu Bulukkîn'i büyük bir ordu ile onun üzerine gönderdi. Begāye yakınlarında vuku bulan savaşta mağlûp olan Saîd b. Yûsuf çok sayıda adamıyla birlikte öldürüldü. Bu zafer Bulukkîn'in halife nezdindeki itibarını arttırdı ve 960'ta yeni kurulan Cezayir, Miliana ve Médéa şehirlerinin idaresiyle görevlendirildi. Bulukkîn 968'de Halife Muiz-Lidînillâh'a itaatten ayrılan Zenâteli Muhammed b. Hüseyin'in üzerine yürüyüp onu da mağlûp etti. Halife buna çok sevindi; çünkü Mısır'a gittiği takdirde ülkesinin istilâ edilmesinden korkuyordu. Bulukkîn'in bu başarısı onun endişesini giderdi. Babası Zîrî'nin Mesîle ve Zab şehirlerinin âsi valisi Ca'fer b. Ali b. Hamdûn ile yaptığı savaşta öldürülmesi üzerine derhal harekete geçen Bulukkîn, Zenâte'ye mensup pek çok kişiyi öldürerek babasının intikamını aldı (971). Halife Muiz de Mesîle ve çevresini Bulukkîn'in iktâ*larına ilâve ederek onu Ebü'l-Fütûh Yûsuf Seyfüddevle lakabıyla, Trablus ve Sicilya hariç merkezi Kayrevan olmak üzere İfrîkıyye ve Mağrib valiliğine tayin etti (20 Zilhicce 361/2 Ekim 972).

Bulukkîn 973'te Mağrib'i hâkimiyeti altına almak üzere harekete geçti. 974'te Kütâme Berberîleri'ni mağlûp edip itaat altına aldı. 977-978 yıllarında Trablus, Surt ve Ecdâbiye'yi zaptetti ve Yahyâ b. Halîfe'yi oraya vekil tayin etti. Mağrib-i Aksâ halkının Fâtımîler'e isyan edip hutbeyi Endülüs Emevîleri adına okutması üzerine harekete geçen Bulukkîn, 979-984 yılları arasında yaptığı seferler sonunda Fas ve Sicilmâse'yi ele geçirip bölgede hutbeyi tekrar Fâtımîler adına okuttu. Muhammed b. Âmir el-

Miknâsî'yi Fas'a vali tayin eden Bulukkîn, daha sonra peygamberlik iddiasında bulunan âsi Bergavâta kabilesi reisi Abs b. Ümmü'l-Ensârî'nin üzerine yürüdü ve onu mağlûp edip şehre girdi, her tarafı yakıp yıktı, Mağrâve emîrini öldürttü. Zenâteliler Sebte'ye kaçarak Endülüs Emevîleri'nin veziri Mansûr b. Ebû Âmir'den yardım istediler. Bulukkîn onları Sebte'de muhasara ettiyse de başarı sağlayamadı. Ardından Yahyâ b. Ali b. Hamdûn'un hâkimiyetinde bulunan ve Mağrib'in en güzel şehirlerinden biri olan Basra'yı ele geçirdi. İbn Haznun'un Sicilmâse'yi işgal ettiğini haber alınca hemen yola çıktı, fakat yolda kulunç hastalığına yakalandı ve 25 Mayıs 984'te Sicilmâse ile Tlemsen arasında Varaklân denilen yerde öldü. Yerine oğlu Mansûr geçti.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ali b. Hammâd, Ahbâru mülûki Benî ʿUbeyd ve sîretühüm, Riyad 1981, s. 92, 94; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 623-625, 665-666; IX, 32; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 286; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib, I, 228-232, 239, 296; II, 243, 293; İbn Ebû Zer, el-Enîsü'l-mutrib, Rabat 1972, s. 93-94, 101; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 302; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 155-157; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 80; el-Hulelü's-sündüsiyye, II, 42, 97; Zambaur, Manuel, s. 70-71; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 52; Habîb el-Cenhânî, el-Kayrevân, Tunus 1968, s. 98-100; Dozy, Spanish Islam, s. 494-502; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 31-32; Hasan İbrâhim, Târîhu'd-devleti'l-Fâtımiyye, Kahire 1981, s. 95, 97, 149-150, 333; a.mlf., Târîhu'l-İslâm, Kahire 1984, III, 166-174; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîhu'l-magrib fi'l-ʿasri'l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 555-558; René Basset, "Bülükkîn", İA, II, 836-837; H. A. R. Gibb, "el-Muizz Lidîni'llâh", a.e., VIII, 560; H. R. İdris, "Buliggīn Zīrī", EI² (İng.), I, 1309.

Abdülkerim Özaydın

BUNAMA

(bk. ATEH).

BUNDUKDÂRÎ

(bk. BAYBARS I)

BÛNE

(بونة)

Cezayir’de tarihî bir liman şehri.

Bugünkü adı Annâbe olan şehir Cezayir’in doğu sahillerinde, denizle Îdûğ (إيدوغ) dağları arasındaki ormanlık alanda Fenikeliler tarafından kurulmuştur (m.ö. IX. yüzyıl). Batılılar’ın Bone/Bona şeklinde yazdıkları Bûne adı, şehrin Bizans dönemindeki ismi olan Hippone’nin Arapçalaşmış şeklidir. Cezayir’in bağımsızlığına kavuşmasından (1962) önce yalnız halk arasında söylenegelen Annâbe adı ise Afrikalı Leon’un bu bölge için kullandığı “bilâdü’l-unnâb” tabirinden de anlaşıldığı üzere çevrede bol yetişen hünnap bitkisinden gelmektedir.

Şehrin kurulduğu ilk yer, bugün üzerinde Saint Augustin Kilisesi’nin bulunduğu tepenin eteklerinde idi. Şehir, gemilerin yanaşmasına uygun olan, batı rüzgârlarından korunmuş limanı sayesinde önem kazandı. Bundan dolayı Fenike ve Kartaca gemileri şehir halkıyla alışverişte bulunmak için sık sık limana gelip gittiler ve böylece Bûne Kartacalılar döneminde ticarî ve ziraî bir pazara dönüştü. Daha sonra Numidya Krallığı’nın eline geçen şehir Romalılar zamanında Hippo Regius adını aldı ve imparatorluğun ikiye ayrılmasından sonra Bizans’ın payına düştü. Hıristiyanlığın karşı çıktığı Donatizm mezhebinin gelişmesini önlemek için 393, 395, 426 yıllarında burada toplanan dinî konseylerin başkanı Saint Augustin zamanında iktisadî ve kültürel gelişmesini sürdürdü. 431 yılında Vandallar tarafından işgal edildi ve bir müddet başşehir olarak kullanıldı. Iustinianos’un 533’te tekrar Bizans hâkimiyetine soktuğu şehir 697 yılında Hassân b. Nu‘mân kumandasındaki İslâm ordusu tarafından fethedildi.

Fetihten sonra müslümanlar buraya yerleşmeye karar verdiklerinde Sîbûz nehrinin yakınında bulunan Roma dönemine ait harabelerin civarını seçtiler; bundan dolayı bazı Arap coğrafyacıları şehirden Medînetü Sîbûz adıyla bahsederler. Sırasıyla Ağlebîler, Fâtımîler, Zîrîler ve Hammâdîler zamanında Kayrevan’a bağlı olarak gelişmesini sürdüren Bûne, Zîrîler

döneminde Zâvî b. Zîrî'ye iktâ* edilmesinden dolayı Medînetü Zâvî adını aldı. Şehrin bir ticaret limanı olarak gelişmesi ve bu arada korsanlara da yataklık yapması üzerine özellikle XI. yüzyılda denizden gelen Ceneviz ve Norman saldırılarına mâruz kaldı; 1034 yılında yağma ve tahrip edildi. Bunun üzerine, zaten Sîbûz nehrinin sık sık taşması sonucu meydana gelen kumul ve alüvyonların birçok kesimini oturulamaz hale getirdiği şehir, yaklaşık 5 km. ötedeki savunmaya daha elverişli bir noktaya nakledildi ve 1058'de surların yapımı bitirilen bu yeni yerleşim merkezine Bûnetü'l-hâdise (yeni Bûne) denildi. Şehrin ortasında, 1053'te Hippone harabelerinden getirilmiş taş ve sütunlarla inşasına başlanan, harimi yedi bölmeli büyük bir cami yer alır. Bûneli tanınmış velî Ebû Mervân'a (ö. 505/1111) izâfeten Sîdî Bû Mervân adı verilen cami II. Dünya Savaşı sırasında Fransızlar tarafından askerî hastahane olarak kullanılmış, 1968'de Mısır hükümetince restore ettirilmiştir.

Bûne Ortaçağ'da iktisadî ve kültürel gelişmelere sahne olmuş, ticaret ve sanatın ilerlediği önemli bir merkez haline gelmiştir. Çevresindeki zengin ormanlar ve başta demir olmak üzere bölgedeki madenlerin bolluğu sebebiyle burada Fâtımîler devrinde (909-1171) büyük tersaneler kuruldu, ayrıca liman ticaret gemilerinden başka savaş gemilerinin de demirlediği bir üs konumuna getirildi. Şehir Muvahhidler Devleti'nin (1130-1269) kuruluş döneminde ise Normanlar'ın Akdeniz'deki yayılma hareketine karşı geliştirilen donanmanın merkez üssü haline geldi. 1270'te VIII. Haçlı Seferi'nin başarısızlığa uğratılmasında önemli rol oynadı. Muvahhidler'in dağılmasından sonra Tunus'ta hüküm süren Hafsîler'in eline geçti ve bir ara Hafsîler arasındaki mücadelelerden faydalanan Merînîler tarafından işgal edildi (1347, 1397). Daha sonra Hafsîler'e mensup emîrlerden Fazl burayı kurduğu küçük bir emirliğin merkezi yaptı (1358-1360).

İslâm coğrafyacısı İdrîsî şehri ayrıntılı bir şekilde anlatırken ziraat ve maden zenginliklerinden, Ebû Ubeyd el-Bekrî de oradaki büyük tüccar grubunun Endülüs asıllı olduğundan bahseder. Ortaçağ boyunca müslüman ve Avrupalı denizcilerin işlek bir ticaret limanı olan Bûne, korsanlığın gelişerek deniz ticaretini söndürmesi üzerine önemini kaybetti ve XV. yüzyılın başlarında 300 hâneli küçük bir yerleşim merkezi haline geldi.

1534'te Hafsî hânedanındaki saltanat çekişmeleri sırasında bir emîrin

yardım istemesi üzerine Tunus'la beraber Bûne de Barbaros Hayreddin Paşa kumandasındaki Türkler'in eline geçti. Ancak bu fetihten büyük telâşa kapılan Avrupa devletleri ertesi yıl V. Charles kumandasındaki 300 parçalık bir donanma ve İspanya, Papalık, Napoli, Cenova ve Malta kuvvetlerinden oluşan 24.000 kişilik bir ordu ile saldırıya geçtiler. Birleşik güçler, Barbaros'un Cezayir'e çekilmek zorunda kalması üzerine Tunus'u zaptederek büyük bir yağma ve katliamda bulundular. V. Charles, daha önce Barbaros'un önünden Kayrevan'a kaçan Hafsî Sultanı Mevlâ Hasan'ı tekrar tahta çıkardı ve bu arada Bûne'yi ondan alarak kalesine 600 kişilik bir garnizon yerleştirdi. V. Charles'ın ülkesine dönmesinden sonra Türkler'le yerli halk kaleyi kuşattılar ve beş yıllık bir direnişten (1535-1540) sonra İspanyollar kaleyi boşaltmak zorunda kaldılar. Bu tarihte Türkler'in eline geçen Bûne Osmanlı döneminde Avrupa korsan gemilerine karşı koyan Cezayir donanması için büyük bir deniz üssü oldu ve özellikle Fransızlar'ın burada açtıkları çeşitli kumpanyalarla deniz ticaretindeki eski parlak günlerine kavuştu. Bu durum 1832 yılına kadar devam etti. 1830'da Cezayir'i işgal eden Fransızlar iki yıl sonra da Bûne'yi ele geçirdiler ve diğer şehirlerin zaptı için burayı bir üs olarak kullandılar. 1848'de yapılan yeni bir idarî taksimatla da şehir Paris'ten yönetilen, merkeze bağlı bir bucak haline getirildi.

130 yıl Fransız hâkimiyetinde kalan Bûne bağımsızlığın kazanılmasından sonra Annâbe adını aldı ve aynı adı taşıyan ilin merkezi yapıldı. Bugün modern Cezayir'in ağır sanayi merkezi olan 306.525 nüfuslu (1987) şehir aynı zamanda ülkenin üçüncü büyük limanıdır.

Bûne'de yetişen İslâm âlimleri arasında, Mâlikî fakihlerinden ve İmam Mâlik'in meşhur el-Muvattaʾını şerhedenlerden Ebû Abdülmelik Mervân b. Ali el-Esedî el-Bûnî (ö. 440/1048'den önce), en ünlüsü Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ adlı astroloji kitabı olan kırk kadar eserin yazarı Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Yûsuf el-Bûnî (ö. 622/1225) ve Fethu'l-bârî fî şerhi garîbi'l-Buhârî'nin müellifi muhaddis Ahmed b. Kāsım et-Temîmî el-Bûnî (ö. 1139/1726) en meşhur olanlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

el-İstibsâr fî ʿacâʾibi'l-emsâr (nşr. Sa'd Zağlûl Abdülhamîd), Dârülbeyzâ 1985, s. 127; İbn Havkal, Kitâbü Sûreti'l-arz, I, 75-86; İdrîsî, Sıfatü'l-Magrib, s. 116-117; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 512; Madame Chollet née Duché, Bône de 1830 à 1881 (Diplôme d'Etudes supérieures), Alger 1952; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 397; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib, London 1980, s. 13, 31, 163, 238, 240, 325; Abdülazîz Benabdullah, el-Mevsûʿatü'l-magribiyye, Muhammediyye 1401/1981, IV, 292; Hasan b. Muhammed el-Vezzân el-Fâsî, Vasfu İfrîkıyye (trc. Muhammed Huccî – Muhammed el-Ahdar), Beyrut 1983, II, 61-62; Ahmed Tevfik elMedenî, Kitâbü'l-Cezâʾir, Cezayir 1984, s. 223-224; Muhammed el-Urûsî el-Mutvî, es-Saltanatü'l-Hafsiyye, Beyrut 1406/ 1986, s. 61, 169, 554-555; G. Yver, "Bona", İA, II, 711-713; G. Marçais, "Al-ʿAnnāba", EI² (Fr.), I, 527; P. A. Servier, "Annaba", EBr., I, 989.

Muhammed Razûk

BÛNÎ, Ahmed b. Ali

(أحمد بن علي البوني)

Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Yûsuf el-Kureşî el-Bûnî (ö. 622/1225)

Sihir ve tılsım konusundaki eserleriyle tanınan âlim.

Cezayir sahilinde Konstantin vilâyetine bağlı Bûne kasabasında doğdu. Mısır’da yaşadığı, Kahire’de vefat ettiği ve Karâfe Mezarlığı’na defnedildiği dışında hakkında bilgi yoktur. Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî’den (ö. 398/1008) sonra “garîb ilimler” veya “gayb ilimleri” denilen simya, hurûf, tılsım ve sihir konularında en geniş bilgiye sahip olan müelliflerden biri olan Bûnî’nin bu konuda kaleme aldığı eserlerin sayısı kırktan fazladır. Onun eserleri İslâm âleminde sihir, havas* ve muskacılık konusunda en çok başvurulan kaynaklardır. Bu eserlerdeki bilgilerin kaynağı geniş ölçüde Süryânî tesirleriyle ortaya çıkan an‘anevî telakkiler, sözlü rivayetler ve daha önce bu konuya dair yazılan çeşitli eserlerdir.

Bûnî’nin garîb ilimler konusundaki esas anlayışı, sayı ve harfler arasındaki anlamlı ve etkili münasebetlerden (vefklerden), bazı geometrik ve girift şekillerden birtakım ruhanî tesirlerin meydana geldiğine, başta Allah’ın isimleri, besmele, Fâtiha ve Âyetü’l-kürsî olmak üzere bazı, sûre, âyet ve duaların esrarengiz ve mânevî bir tesire sahip olduklarına, buna dayanılarak maddî âlemde tasarrufta bulunmanın mümkün ve gerekli olduğu iddiasına dayanır. İbn Haldûn’un da işaret ettiği gibi Bûnî harf ve sayılardaki esrarlı münasebetlerin ve bunlardan hâsıl olan mânevî tesirin aklın düşünce gücüyle değil sadece keşf* ve ilâhî yardımla bilineceğine inanır.

Eserleri. Çeşitli kaynaklarda ona izâfe edilen sihir, tılsım ve havasla ilgili eserlerin hepsinin Bûnî’ye ait olduğunu kabul etmek imkânsızdır. Bu eserlerden bazılarının onun kitaplarından kısaltılarak veya bazı bölümleri iktibas edilerek meydana getirildiği söylenebilir. Bu tür eserlerin birbiriyle ve Bûnî’nin Şemsü’l-maʿârif’i ve diğer eserleriyle olan ilgileri yeni ve geniş çaplı araştırmalara muhtaçtır. Bûnî’nin başlıca eserleri şunlardır: 1.

Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ*. Kırk bölümden meydana gelen eserde sayılar, harfler ve âyetlerle Allah'ın isimlerinin (esmâ-i hüsnâ) özellikleri, tılsımın mahiyeti gibi harf ve vefka ait bilgiler verilmektedir. Birçok defa basılan (I-IV, Kahire 1291 [taşbaskı], 1321; Bombay 1287, 1298) ve kısaca Şemsü'l-maʿârif diye tanınan bu eserini Bûnî Teysîrü'l-ʿavârif fî telhîsi Şemsi'l-maʿârif (Kahire 1358) adıyla ihtisar etmiştir. Eser Selahattin Alpay tarafından Şemsü'l-maârif (Büyük Bilgiler Güneşi) adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (I-IV, İstanbul 1979). 2. Letâʾifü'l-işârât fî esrâri'l-hurûfi'l-ʿulviyyât. İbn Haldûn'un ifadesine göre Bûnî bu eserinde de aynı konuları işlemiştir. 3. el-Lümaʿatü'n-nûrâniyye (Kahire, ts.). İbn Haldûn'un tertibini dikkate alarak el-Enmât (bölümler) adıyla bahsettiği (Mukaddime, III, 1162) bu eserde esmâ-i hüsnâ ve melekler konusunda İsrâiliyat'a yer verildiği Goldziher ve G. Vajda gibi Batılı araştırıcıların bile dikkatini çekmiştir.

Bûnî'nin bunların dışında yayımlanmış diğer eserleri de şunlardır: Şerhu İsmillâhi'l-aʿzam (önceki eserle birlikte basılmıştır, bk. Serkîs, I, 608); Risâletü's-sırri'l-kerîm fî fazli bismillâhi'r-rahmani'r-rahîm (Kahire, ts.); Fethu'l-kerîmi'l-vehhâb fî fezâʾili'l-besmele (Kahire, ts.); Kabsü'l-iktidâ ilâ ufki's-saʿâde (Fas 1317); ed-Dürrü'l-manzûm fî ʿilmi'l-efvâk ve'n-nücûm (Kahire, ts.; Bûnî'nin diğer eserleri için bk. Brockelmann, GAL, I, 655-656; Suppl., I, 910-911).

#&#

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'z-Zeyyât, el-Kevâkibü's-seyyâre, Bağdad, ts., s. 268; İbn Haldûn, Mukaddime, III, 1159-1165; a.mlf., Şifâʾü's-sâʾil, s. 59, 67; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, II, 244; Münâvî, el-Kevâkib, S. Uludağ özel nüshası, vr. 48b-49b; Keşfü'z-zunûn, I, 413, 650; Îzâhu'l-meknûn, I, 375, 430; II, 689; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 90; Serkîs, Muʿcem, I, 607-608; Brockelmann, GAL, I, 655-656; Suppl., I, 910-911; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, I, 306-307; Suter, Die Mathamatiker, s. 136; Sarton, Introduction, II/2, s. 595-596; W. Ahrens, "Die magischen Quadrate al-Būnī's", Isl., XII (1922), s. 157-177;

B. Carra de Vaux, “Bûnî”, İA, II, 804; a.mlf., “el-Bûnî, UDMİ, V, 68; A. Dietrich, “al-Būnī”, EI² Suppl. (İng.), s. 156.

Süleyman Uludağ

BÛNÎ, Ahmed b. Kāsım

أحمد بن قاسم البوني

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Kāsım b. Muhammed Sâsî et-Temîmî el-Bûnî (ö. 1139/1726)

Hadis ve fıkıh âlimi, şair.

1063'te (1653) Cezayir'in doğusundaki Bûne (Annâbe) kasabasında doğdu. Hakkında pek az bilgi vardır. İlk tahsilini tanınmış bir hadis âlimi olan babasından yaptı. Daha sonra Kuzey Afrika'nın muhtelif şehirlerini, Mısır'ı ve daha başka yerleri dolaşarak devrin meşhur âlimlerinden kıraat, tefsir, hadis ve Mâlikî fıkhı okudu. Tahsil hayatını bitirdikten sonra Bûne'de yerleşerek hadis rivayeti ve kitap telifiyle meşgul oldu ve orada vefat etti. Oğulları Muhammed ve Ahmed de dönemlerinin tanınmış ilim adamlarındandır.

Eserleri. Bûnî'nin çoğu hadis ilimlerine dair manzum ve mensur, büyüklü küçüklü 100'den fazla eseri vardır. Bunları et-Taʿrîf bi-mâ li'l-fakīri mine't-tevâlîf adlı kitabında zikretmiştir. Âdil Nüveyhiz Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir adlı kitabında Bûnî'nin eserlerinden kırk dört tanesinin adını verir. Buna göre belli başlı eserleri şunlardır: 1. Nazmü'l-hasâʾisi'n-nebeviyye. Süyûtî'nin el-Hasâʾisü'l-kübrâ adlı eserinin manzum hale getirilmiş şeklidir. 2. Nazmü'ş-Şemâʾil. Tirmizî'nin eş-Şemâʾil'inin manzum şeklidir. 3. ed-Dürretü'l-meknûne (masûne) fî ʿulemâʾi ve sulehaʾi Bûne. Bûne âlim ve zâhidlerinin hal tercümelerine dair yine manzum olarak yazdığı bir eserdir. Diğer eserlerinden bir kısmı da şunlardır: Fethu'l-bârî fî şerhi garîbi'l-Buhârî, es-Simârü'l-muhtasıre fî menâkıbi'l-ʿaşere, ed-Dürer nazmü Nuhbeti'l-fiker, Nazmü ʿAkāʾidi'n-Nesefî, en-Nûrü'd-dâvî ʿalâ ʿAkıdeti't-Tahâvî, Fethu'l-muʿîn bi-zikri meşâhîri'n-nühâti ve'l-lugaviyyîn. Şiirlerini topladığı bir de divanının bulunduğu kaynaklarda zikredilir.

BİBLİYOGRAFYA

Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 329-330; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 189; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 49-50; el-Kāmûsü’l-İslâmî, I, 397; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi’l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 49-51; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 236-239.

Mücteba Uğur

BURAK

(البراق)

Mi‘rac gecesinde Hz. Peygamber’i taşıdığı rivayet edilen binek.

Burak “parıldamak, şimşek çakmak” anlamına gelen Arapça berk (البرق) kelimesinden türetilmiş olup renginin saf ve parlak oluşu veya çok hızlı hareket edişi sebebiyle bu adı almıştır (Lisânü’l-ʿArab, “brk”, md.).

İsrâ sûresinin ilk âyetinde, Allah’ın bir gece Hz. Muhammed’i Mescidi Harâm’dan Mescidi Aksâ’ya kadar yürüttüğü bildiriliyorsa da söz konusu âyette bu yolculuğun burakla gerçekleştiğine dair herhangi bir işaret yoktur. Konu ile ilgili hadislerde yer alan ayrıntılı bilgilere göre yolculuk Mescidi Aksâ’dan sonra semaya yükseltilmek suretiyle devam etmiştir. Cebrâil’in de refakat ettiği ve İslâmî kaynaklarda “isrâ” ve “mi‘rac” diye adlandırılan bu gece yolculuğu hadislere göre burak denilen bir binekle gerçekleşmiştir. Kaynaklar bu bineğin beyaz renkli ve fevkalâde süratli olduğunu, katırla eşek arası bir yapıya sahip bulunduğunu bildirirler. İsrâ olayını anlatan hadislerin bir kısmında burakın, yukarıda belirtilen vasıflarından başka uzun kulakları (İbn Hişâm, I, 398) ve uyluklarına bitişik iki kanadının bulunduğu, bu kanatları sayesinde bir adımda gözünün görebildiği en uzak mesafeyi katedebildiği de kaydedilmektedir. Bazı kaynaklara göre de Hz. Peygamber buraka yaklaşıp binmek istediği sırada burak huysuzluk etmiş, fakat Cebrâil’in, o zamana kadar taşıdığı kişiler içinde en faziletli insanın şu anda kendisine binmekte olan kişinin olduğunu hatırlatması üzerine utancından ter dökmüştür (meselâ bk. İbn Hişâm, I, 398; İbn Sa‘d, I, 214). Hadislerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber Cebrâil ile birlikte Mescidi Aksâ’ya vardığında buraktan inmiş, Cebrâil burakı eskiden kalmakta olduğu yere götürmüş ve bağlamış, Resûl-i Ekrem de orada bulunan peygamberler cemaatine imam olarak namaz kıldırmıştır. Cebrâil’in Resûlullah’la birlikte buraka binip binmediği konusu ihtilâflıdır. Hâkim’in el-Müstedrek’inde (IV, 606), Hz. Peygamber’e burak getirildiğinde Cebrâil’in de arkasına bindiği tarzında Ebû Hamza Meymûn el-A‘ver’den rivayet ettiği hadis konu ile ilgili diğer haberlerle desteklenmemiştir.

Miʻracın İslâm literatürüne girdiği şekliyle Hz. Peygamberʼe has bir mûcize olduğu bilinmektedir. Burak olayı da miʻrac sırasında meydana gelen tabiat üstü birçok olaydan biri olarak kabul edilmelidir. Deney ve gözlem dünyasının dışında vuku bulan bu tür olayların tabiatta gözlenen kanunlarla değerlendirilmesi mümkün değildir.

Burak Resûl-i Ekrem'den başka diğer peygamberlere de hizmet etmiştir. Taberî'nin naklettiği bir rivayette Hz. İbrâhim'in Kâbe'yi ziyarete giderken bu bineği kullandığı belirtilmekte ve bu sebeple buraktan "İbrâhim'in bineği" (dâbbetü İbrâhim) şeklinde söz edilmektedir (Tefsîr, XV, 5, 10). Ayrıca kıyamet günü, mahşer yerinde bulunan ümmetlerine ulaşabilmeleri için peygamberlere binek verileceği, Sâlih peygamber devesine binerken Hz. Muhammed'in de kızı Fâtıma ile birlikte buraka bineceği ve o gün burakın sadece kendisine tahsis edileceği gibi hususlar da konu ile ilgili rivayetlerdendir (bk. KIYAMET).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "brk" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "brk" md.; Müsned, III, 148; IV, 208; Buhârî, "Bedʾü'l-halk", 6, "Menâkıbü'l-ensâr", 42; Müslim, "Îmân", 259, 264; Nesâî, "Salât", 1; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 396-398; İbn Saʻd, et-Tabakāt, I, 214; Taberî, Tefsîr (Bulak), XV, 4-5, 10, 12, 13; Hâkim, el-Müstedrek, II, 360; IV, 606; Demîrî, Hayâtü'l-hayevân, I, 165-168; B. Carra de Vaux, "Burak", İA, II, 804; R. Paret, "al-Burāk", EI² (İng.), I, 1310-1311.

Mustafa Öz

SANAT ve EDEBİYAT. Burak doğrudan doğruya isrâ ve miʻrac hadisesiyle ilgili olduğu için İslâmî Türk edebiyatında daha çok miʻracdan bahseden eserlerde (miʻrâciye, miʻracnâme), bunların genel hacmine uygun bir şekilde beyitler veya müstakil bölümler halinde yer almıştır. Ancak

hadisenin Hz. Peygamber’le ilgisinden dolayı onu konu edinen na‘t gibi manzumelerle bazı kaside ve gazellerde, ayrıca mevlid, sîret gibi dinî, Leylâ

ve Mecnûn gibi aşk ve macera ağırlıklı mesnevilerde de burakın yer aldığı görülmektedir. Bunun yanında sahip olduğu değişik ve fevkalâde özelliklerine telmih ve teşbih suretiyle bu sayılan türler dışındaki manzum eserlerin bazı parçalarında da zikredilmiştir. Böylece burak, Hz. Peygamber’in mi‘raca çıkarken istifadesine sunulan vasıtaların ilki olarak, gerek hadislerde gerekse sîret kitaplarında hakkında pek fazla ayrıntı bulunması sebebiyle üzerinde çok geniş bir şekilde durulan ana motiflerden biri haline gelmiştir.

Burak hakkındaki hadislerde bulunan bilgilere siyer ve tefsir kitaplarında anlatılanların ilâvesiyle ortaya çıkan mâlumat, şairlerin geniş hayallerinin ürünü olan çeşitli unsurlarla süslenmiş, âdeta efsanevî bir varlık ortaya çıkmıştır. Minyatürlere konu olmasından itibaren ise bu efsanevî varlık, biraz da başka kültürlerden unsurlar ve tesirler alarak şaşırtıcı birtakım vasıflarla resmedilmiştir. Böylece daha sonraları edebiyatla minyatürün karşılıklı etkilenmeleri sonucu İslâmî kaynaklarda yer almayan özellikler taşıyan bir burak şekli ortaya çıkmıştır.

Burakın edebî eserlerde geçen başlıca özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Süleyman Çelebi’nin, “Andayiken nâgehân ol yüzi ak/Cebrail cennetten irgürdi burak” beytinde ifade edildiği gibi vatanı cennet olan burak Hz. Peygamber’den önce başka nebîlere, bu arada Hz. İbrâhim’e de hizmet etmiştir. Abdülvâsi Çelebi’nin, “Bu İbrâhim burâkıdır ki kāim/Binip Kâbe tavâf eylerdi dâim” beytinde buna işaret edilmiştir. Burak deve, at veya katırdan küçük, merkepten büyüktür. Gövdesi ata benzer, boynu deve boynu, yüzü insan yüzü gibi olup hûrilerden güzel ve cennet âhûlarının bile gıpta ettiği bir varlıktır: “Ne burak ol semend-i hûr-sirişt/Gıbtafermâ-yı âhuvân-ı bihişt” (Abdülbâki Ârif Efendi). Süratini arttırmak için kullandığı, açtığında cihanı kaplayan iki kanadı ve kısa bir kuyruğu vardır. “Burâk-ı berkseyr” terkibi şimşek kadar hızlı oluşunu anlatır. Bu sebeple bir adımda 70.000 yıllık yol katedebilir ve adımını gözünün gördüğü yerin en son noktasına atabilir: “Kanda nûr-ı nigâhı dikse alem/Ol mahalle ederdi vaz‘-ı

kadem” (Abdülbâki Ârif Efendi). Bazı şiirlerde deve ayaklı, ceylan tırnaklı olarak tavsif edilen burak, uçtuğunda kuşların kendisine yetişemeyeceği kadar süratli bir varlıktır: “Ol kadar çâbük ü sebük-rev idi/Rakîbi sanki mihr ü pertev idi” (Abdülbâki Ârif Efendi). Şairlerin tasvirlerinde dudağı la‘l, dişi mercan, kulağı yakut, zümrüt veya zebercedden, yelesi müşkten, saçı müşk gibi siyah, etek gibi uzun, gözü zühresıfat, parlak, berrak, nergis gibi de süzgün olarak anlatılır. Başı la‘lden, alnı kırmızı yakuttan olup karnı sarı, göğsü ak renklidir. Kanatları kızıl yakuttan, ayağı zümrütten, tırnağı inciden, örtüsü ise gümüştendir. Parlaklığı şimşek gibi yeri göğü aydınlatır. İtaatkâr, sevimli ve yumuşak huyludur. Kudüs kadar değerlidir.

Hz. Peygamber Mekke-Kudüs yolculuğunu burakla yapmış, mi‘raca çıkarken burak Kudüs’te kalmış ve Cebrâil onu Mescidi Aksâ’nın kapısında, yanında veya yakınındaki peygamberlerin bineklerini bağladığı bir halkaya veya eliyle deldiği taşa bağlamıştır. Dönüşte de Mekke’ye yine onunla gelmiştir: “Avdet için Mekke’ye ol şehriyâr/Oldu saâdetle burâka süvâr” (Nahîfî). Bazı mi‘racnâmelerde ifade edildiğine göre Cebrâil burakı almak için cennete geldiğinde onu hüzün içinde bulur ve sebebini sorar. Burak, bir defasında “yâ Muhammed” diye bir nida duyduğunu, o andan beri bu isme âşık olduğunu, ondan uzak olmanın hüznü içinde bulunduğunu söyler. Cebrâil kendisini müjdeleyerek onu Hz. Muhammed’e götürmeye geldiğini bildirince sevinir ve uçarcasına Mekke’ye ulaşır. Ancak Hz. Peygamber binmek istediğinde huysuzlanır. Cebrâil sebebini sorunca, “Vefâ gösterip cennette de beni binek olarak kabul ederse razıyım” diyerek istediği teminatı alınca uysallaşır, Hz. Peygamber de üzerine biner.

İslâm minyatür sanatında da burak tasvirlerinin önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Nitekim gerek mi‘racnâme minyatürlerinde gerekse tarih ve sîret türündeki kitaplarla konuya yer veren diğer mesnevilerin minyatürlü nüshalarında, hamselerde, hatta minyatür albümlerinde (murakka‘), ana hatları aynı olmakla birlikte farklı devirlerin değişik üslûpları yanında sanatçıların şahsî tasavvur ve temayüllerinden doğan değerlendirmelerin de akislerini taşıyan eserler ortaya konulmuştur. Öte yandan içinde yer aldığı kompozisyonlar değişik olmakla birlikte bu eserlerin hemen hepsinde burak genellikle edebî eserlerde rastlanan özellikleriyle çizilip renklendirilmiştir. Ayrıca Sa‘lebî’den (ö. 427/1035) beri bazı kaynaklarda tekrar edildiği üzere, örgülü saçları iki yanından sarkık dişi bir melek şeklinde başında bir

tac ile resmedilmiştir.

Burakın sahih kaynaklarda bulunmayan bu tarif ve tasvirlerinin ortaya çıkışını İsrâiliyat'tan olan rivayetlere, insan başlı hayvan (sfenks) şeklinde resmedilişini de komşu kültür çevrelerinden gelen dış tesirlere bağlamak mümkündür. Bu tesirler iki şekilde açıklanmaktadır. Birincisi, bu figürün eski Bâbil, Mısır, Grek ve Suriye kültürlerindeki insan başlı hayvan heykel ve kabartmalarının etkisi altında ortaya çıktığı şeklindeki görüştür. İkincisi ise bunun, tarihçe en eski minyatürlü mi'racnâmelerden biri olan Uygur mi'racnâmesinde görülmesi sebebiyle, Uygurlar'ın daha önce mensubu bulundukları Budizm, Maniheizm gibi dinlerin ve bu dinlerde geniş bir yeri olan dinî resimlerin etkisi altında geliştiğidir. Nitekim şimdiye kadar bilinen en eski burak minyatürünün yer aldığı Câmiʿ u't-tevârîẖ'in (707/1307) Edinburg nüshası da aynı tesirin izlerini taşımaktadır. Ancak İslâm minyatür sanatında burakın ilk defa ne zaman resmedildiği bilinmediğinden bugün için bu münasebetleri bütün yönleriyle açık bir şekilde tesbit etmek mümkün olmamaktadır. Arnold birinci görüşü tercih ederek bunu Rey'de bulunan bir çini tabakla, bundan biraz sonraya tarihlenen Musul'daki Zengî Atabekleri'nden Bedreddin Lü'lü' (1233-1259) için yapılmış diğer bir çini tabaktaki kadın başlı aslan vücutlu örneklerle belgelendirmekte (Painting in Islam, s. 120, rs. LV a, b), böylece bu örnekleri sfenksle burak arasını bağlamaya yarayabilecek bir geçiş şekli olarak kabul etmektedir. Emel Esin ise, mi'racnâmede mercan renkli bir alaca at

biçiminde çizilen burakın bu tasvirinin İç Asya kültürüne sahip Selçuklu sanatkârlarının buluşu olması ihtimalini de göz önüne alarak, bugün daha isabetli ve kabul edilebilir görülen ikinci görüşü benimsemektedir.

Burakın, edebî eserlerde kısa kuyruklu olduğu belirtilmesine rağmen, her halde süslemeye uygun düşmesi sebebiyle bazı minyatürlerde kuyruğu uzun ve kıvrımlı, bazılarında da bir tavus kuşu kuyruğu gibi rengârenk gösterilmiştir. Burakla doğrudan ilgisi olmayan bir başka farklılık da burakın üstünde resmedilen Hz. Peygamber'in, genellikle Osmanlı sanatkârlarının dışındaki sanatçıların çizdiği minyatürlerde peçesiz, Osmanlı devrinde yapılmış eserlerde ise peçeli olarak gösterilmesidir. Nitekim İlhanlılar döneminde yaşayan ve mi'racnâmesinin bazı resimleri günümüze kadar ulaşan ünlü ressam Ahmed Mûsâ'nın çizdiği tasvirlerin

hepsinde Hz. Peygamber'in yüzü peçesizdir (Çağman – Tanındı, s. 13, rs. 6, Behrâm Mirza Albümü'nden). Ayrıca Reşîdüddin'in Câmiʿu't-tevârîḫ'inde bulunan bir minyatürde Hz. Peygamber'in yüzü peçesiz olduğu gibi burak da benzerlerinden çok farklı olarak iki elinde bir kitap (muhtemelen Kur'an) taşımaktadır (Arnold, rs. LIII).

Burakın yer aldığı kompozisyonları birkaç grupta toplamak mümkündür. En yaygın olan şekil, burakın altta, ön planda Kâbe'nin göründüğü bulutlar arasında üstünde Hz. Peygamber, yanında Cebrâil ile Mekke'den ayrılışının tasviridir (örnek için bk. Tanındı, rs. 16). İkinci tip resimler burakın bulutlar ve melekler arasında Hz. Peygamber ve Cebrâil ile yol alışını gösterir (Arnold, rs. LVIII). Üçüncü olarak Mescidi Aksâ'ya varışın resmedildiği minyatürlere işaret edilebilir. Burada burakın yanında Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerle buluşması, onlara namaz kıldırması daha ön plandadır (Behrâm Mirza Albümü, vr. 62ª). Bir başka grup ise Cebrâil'in burakı bağlamasından sonra mi'rac yolculuğuna devam edişinin resmedildiği kompozisyonlardır.

Burak sadece minyatür sanatının çerçevesi içinde kalmayıp halk resimlerine de konu olmuştur. Arnold'un belirttiğine göre Mısır köylülerinin evlerinde binicisiz burak resimleri hâlâ mevcuttur. Ayrıca Hindistan'da da muharrem âyinlerinde yapılan yürüyüşler sırasında burak resimleri taşınmaktadır. Türkiye'de ise burakın hâtırasının halk arasında canlılığını koruduğunun bir belirtisi de kelimenin Türkçe'de bugün bile çok kullanılan bir isim olmasıdır.

Edebiyat ve minyatür sanatında böylesine geniş yer bulan, zengin ve ilgi çekici özelliklere sahip bir mahiyet kazanan burak motifinin bütün bu eserlerde, onları hayalce zenginleştiren, edebiyat ve göz zevki yanında dinî duyguları okşayan, üzerinde sanat ve hüner gösterilen bir unsur veya konu olma seviyesine yükseldiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Behrâm Mirza Albümü, TSMK, Hazine, nr. 2154, vr. 62[a]; A. P. de Courteille, Miradj-nameh Récit de l'ascension de Mohamed en Ciel Composé A. H. 840, Paris 1882; Von E. Preetorius, Persische Miniaturen, Bern 1940, s. 13, 14, minyatür nr. 6, 12; Sir Thomas W. Arnold, Painting in Islam, New York 1965, s. 117-122 (LIII-LVI, LVIII numaralı minyatürler); Filiz Çağman – Zeren Tanındı, Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri, İstanbul 1979, s. 13, rs. 6; Zeren Tanındı, Siyer-i Nebî İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı, İstanbul 1984, s. 17 (minyatür, IV), 38 (rs. 16); Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler, Ankara 1987, s. 217-223; Richard Ettinghausen, "Persian Acsension Miniatures of the Fourteenth Century", Atti della Academie Nazionale dei Lincei, XII, Roma 1957, s. 364, 366, 378, 383; Emel Esin, "İsrâ Gecesi Uygur Mi'râcnâme'sinde Cennet Tasvirleri", TK, IV/47 (1966), s. 1039-1049; Günsel Renda, "Topkapı Sarayı Müzesindeki H. 1321 No.lu Silsilename'nin Minyatürleri", STY, V (1972-73), s. 453-454; Zeren Akalay, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hazine 753 No.lu Nizâmi Hamsesi'nin Minyatürleri", a.e., s. 389; Dihhudâ, Lugatnâme, VI, 797; B. Carra de Vaux, "Burak", İA, II, 804; R. Paret, "el-Burāk", EI² (İng.), I, 1310-1311; Ahmed Debbağoğlu, "Burak", TDEA, I, 474.

Mustafa Uzun

BURAK HÂCİB

(bk. BARAK HÂCİB).

BURCİYYE

البرجيّة))

XIV. yüzyıldan itibaren Mısır'ın idaresinde söz sahibi olan bir memlük grubu.

Mısır Memlük Sultanı Kalavun tarafından 1281'de kuruldu. Yeni bir hânedan kurmak isteyen Kalavun, çoğunluğunu Kafkasyalılar'ın oluşturduğu bir memlük grubu teşkil ederek durumunu kuvvetlendirmeye çalıştı. Bunun için çok sayıda Çerkez esiri satın aldı. 12.000 kişi arasından seçtiği 3700 kadar Çerkez memlükü gözlerden uzak bir yere, Kal'atülcebel'in burçlarına yerleştirdi. Bunlara kale burçlarına nisbetle "el-Memâlikü'l-Burciyye" (Burcî memlükleri) adı verildi. Kalavun bu yeni memlüklerin Türk memlükleriyle karışmamasına dikkat ederek onların yetiştirilmesine büyük gayret sarfetti. Kalavun'un oğulları da babaları gibi Burcî memlüklerine çok önem verdiler. Kalavun'un yeni bir hânedan kurmasında Burciyye'nin büyük rolü oldu.

Burcî memlükleri yeni Çerkez gruplarının katılmasıyla gittikçe kuvvetlenmeye ve çoğalmaya başladılar. Efendileri Kalavun'un oğlu el-Melikü'l-Eşref Selâhaddin Halil'in atabeg Baydara tarafından öldürülmesi üzerine derhal harekete geçerek Baydara'yı öldürdüler ve el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'u tahta çıkardılar. Böylece ilk defa kendilerini gösterdikleri bu siyasî hadiseyle güçlerini ispat etmiş ve Kalavun hânedanının devamını sağlamışlardır. Giderek nüfuzları artan Burcîler'in Mısır'da çoğalmaya başlayan Tatar menşeli memlüklere karşı giriştikleri faaliyetler yeni gruplaşmalara yol açtı. Bu arada Burcî memlüklerinin lideri Sencer eş-Şücâî, Tatar grubunun reisi Ketboğa tarafından şiddetle cezalandırıldı ve Burcîler'in bir kısmı Kahire'den uzaklaştırıldı. Ketboğa, kalede kendi kontrolü altında tuttuğu 4000 Çerkez'den başka memlük bırakmadı. Daha sonra el-Melikü'n-Nâsır Muhammed'in yerine Memlük tahtına çıkan Ketboğa ve Lâçin'in hükümdarlıkları sırasında Burciyye ile Bahriyye memlükleri arasındaki mücadeleler şiddetlendi. Burcî ümerâsından Seyfeddin Gürcü ve Seyfeddin Tuğcu bir suikast sonucu

Sultan Lâçin'i ortadan kaldırdılar ve Kalavun ailesinden el-Melikü'n-Nâsır Muhammed'i tekrar tahta çıkardılar (1298). Ancak daha sonra, kudret ve nüfuzu artan Burcî memlüklerinin ileri gelenlerinden Baybars'ın baskısı üzerine el-Melikü'n-Nâsır tahttan feragat etti (1309). Böylece Oyratlar'ın (Kalmuklar) reisi Sâlâr (Sellâr) en-Nâsırî'nin de desteğini sağlayan Baybars Burciyye'ye mensup ilk sultan olarak tahta çıktı. Burcî emîrlerinden birinin tahta geçmesi, diğer gruplarla halkın ve ulemânın muhalefetine yol açtı ve el-Melikü'n-Nâsır Muhammed üçüncü defa tahta çıkarıldı. Bu üçüncü saltanatı sırasında el-Melikü'n-Nâsır Burcî memlüklerinin nüfuzunu kırarak ileri gelenlerini ağır şekilde cezalandırdı. Fakat ondan sonra yerine geçen oğulları zamanında Burcî memlükleri yeniden kuvvetlenmeye başladılar

ve el-Melikü'n-Nâsır'ın oğlu el-Melikü'l-Kâmil I. Şâban'ın saltanatı sırasında isyan ettiler (1345). İsyan sonunda Şâban azledildi ve yerine kardeşi el-Melikü'l-Muzaffer I. Hâccî geçirildi. Hâccî, Türk grubunun nüfuzunu kırmak için Burcîler'e dayandıysa da kısa bir süre sonra öldürüldü ve Türk grubunun da desteğiyle kardeşi el-Melikü'n-Nâsır Hasan sultan ilân edildi (1347). Böylece Burcîler'in durumu yeniden kötüleşti. Türk memlüklerinin reisi Yelboğa'nın faaliyetleri sonucu, onun güçlü emîrlerinden ve aslen Çerkez olan Berkuk'a saltanat yolu açıldı. Bu aynı zamanda Burcî memlüklerinin de yeniden toparlanmaları ve saltanata hâkim olmaları demekti. Bundan dolayı Berkuk, el-Memâlikü'l-Burciyye (el-Memâlikü'l-Çerâkize) devletinin kurucusu oldu (1382). Burcî memlüklerinin hâkimiyeti Mısır'ın 1517'de Osmanlılar tarafından alınmasına kadar sürdü.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, el-Hıtat, II, 213; a.mlf., Kitâbü's-Sülûk, I, 756, 805, 822, 875-876; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VIII, 19-20, 243, 260-265; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I/1, s. 362, 365, 371, 381-382, 384, 398-401; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı (XIV. Yüzyıl Mısır Tarihine Dair Araştırmalar), İstanbul 1961, s. 32 vd.; a.mlf., "Memluk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış", TD, XXV (1971), s. 13 vd.; Hitti,

İslâm Tarihi, IV, 1087 vd., 1118, 1120, 1125-1126; K. Yaşar Kopraman, "Mısır Memlukleri (1250-1517), Mısır'da Memluk Devleti'nin Kuruluşu", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, VI, 500-540; M. Sobernheim, "Berkuk", İA, II, 555-556; G. Wiet, "Barkūk", EI² (İng.), I, 1050-1051; D. Ayalon, "Burdjıyya", a.e., I, 1324-1325.

Kâzım Yaşar Kopraman

BURCKHARDT, Johann Ludwig

(1784-1817)

İsviçreli müsteşrik ve seyyah.

24 Kasım 1784'te Lozan'da doğdu. Leipzig ve Göttingen'de şarkiyat araştırmaları dalında uzmanlaştıktan sonra 1806'da İngiltere'ye giderek Londra ve Cambridge'de eğitim gördü ve Arapça öğrendi. O sıralarda İngiliz uyruğuna geçti ve adı John Lewis Burckhardt şeklinde söylenmeye başlandı.

1809 yılı başlarında, merkezi Londra'da bulunan Afrika Cemiyeti (Association for Promoting the Discovery of the Interior Parts of Africa) tarafından, kuzey yolunu takip ederek Fizan üzerinden Sahrâ'nın güney bölgelerine ulaşacak şekilde bir keşif gezisine çıkmakla görevlendirildi ve önce bu zorlu geziyi başarabilmesi için şart olan müslüman kimliğini ve iyi bir Arapça pratiğini edinmesi amacıyla Suriye'ye gönderildi. Bu yolculuğu sırasında uğradığı Malta'da (Nisan 1809) Suriyeli bir tüccar kisvesine bürünerek Şeyh İbrâhim b. Abdullah eş-Şâmî adını aldı. Halep'te bir müddet Kur'an ve fıkıh dersleri aldıktan sonra 1811'de, Tedmür – Ba'lebek – Şam – Lübnan – Havran – Safed – Taberiye – Nâsıra – Beyt Şeyân yoluyla, o tarihe kadar Avrupalılar tarafından ziyaret edilmemiş olan antik Petra harabelerine (bugün Ürdün'de el-Betrâ) ulaştı. Burada önemli arkeolojik keşiflerde bulunduktan sonra yoluna devam ederek Kahire'ye vardı (1812). Asıl maksadı olan Sahrâ seferini gerçekleştirebileceği güvenilir bir kervan bulamayınca Nil vadisini takip ederek hac yolculuğuna çıktı (1814). Bu yolculuğu sırasında, taştan yapılmış tapınakların en etkileyicisi olarak nitelenen büyük Mısır tapınağı Ebû Simbel'i keşfetti; ayrıca yolu üzerindeki Nübye ve Kuzey Sudan'da incelemelerde bulundu. Tâif'e vardığında Mehmed Ali Paşa ile görüşen ve bu esnada paşanın yanındaki İstanbul Kadısı Sâdık Efendi tarafından akaid, tefsir ve fıkıh konularındaki bilgisi sınanan Burckhardt verdiği doyurucu cevaplarla şüpheleri giderdi. Daha sonra Mekke'de üç ay kalarak Medine-Süveyş yoluyla tekrar Kahire'ye döndü (Haziran 1815). Artık kendisi için çok

önemli olan "hacı" lakabı ile birlikte Mekke ve Medine'ye giren ilk Avrupalı olma şerefini de kazanmıştı. Hac sırasında karşılaştığı Afrikalı hacılardan, Nil vadisi yoluyla Kordofan-Dârfûr-Batı Sudan üzerinden Güney Sahra'ya uzanan kervan yolunun varlığını öğrendi. Bu arada yine ilk defa güvenilir bir Akabe körfezi haritası hazırladı; daha sonra Sînâ'yı ziyaret etti (Haziran 1816) ve aynı yıl içinde Kahire'ye dönerek Sahrâ seferinin hazırlıklarına başladı. Ancak Nisan 1817'de dizanteriye yakalanarak 16 Zilhicce 1232'de (27 Ekim 1817) öldü. Üçü de mezar taşından alıntı yapmakla beraber Ziriklî ve Akīkī vefat tarihi olarak 16 Zilhicce'yi, Bosworth ise 6 Zilhicce'yi vermektedir. Cebertî'nin, Zilhicce'nin 10'unu takip eden günlerde Burckhardt ile birlikte yeni bulunan bazı eski Mısır eserlerini görmek üzere İngiltere konsolosu Salt'ın evine gittiğini kaydetmesinden birinci tarihin doğru olduğu anlaşılmaktadır. Kendi isteği üzerine İslâmî âdetlere uygun bir cenaze merasimiyle defnedilen Burckhardt'ın kabri Hüseyniye bölgesinin doğu kısmında yer alan Bâbünnasr Kabristanı'ndaki bir tepe üzerindedir. 1841'de Afrika Cemiyeti tarafından üzerine hücre şeklinde bir türbe yaptırılan kabir bazı Mısır rehberlerinde de kaydedilmiştir.

Hacca gitmesi, müslüman bir kadınla evlenmesi, müslüman ismi alıp İslâmî âdetlere göre giyinmesi ve yine İslâmî âdetlere göre defnedilmek istemesi yanında mezar taşında yer alan hürmet dolu ifadeler vb. gibi işaretlere bakarak Burckhardt'ın müslüman olduğuna hükmedilebilir. Bâbünnasr bölgesindeki bir yere ona izâfeten "el-Müslimânî" isminin verilmesi de Kahireliler arasında onun müslüman olarak kabul edilmesinin belirtisi ve hâlâ süregelen saygınlığının bir göstergesidir. Ancak onun gerçek dinî inancı konusunda herhangi bir hükme varamamış olan bazı müsteşrikler yanında bütün bunları ideali ve görevi olan Sahrâ seferini gerçekleştirebilmek için güvenilir bir müslüman imajı yaratmak gayesiyle yaptığını, zira daha önce çok mahdut sayıda Avrupalı'nın nüfuz edebildiği ve birçoğunun hayatını kaybettiği bu tehlikeli bölgelerde seyahat edebilmek için ister istemez yerli halka dost görünmek zorunda olduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır.

Eserleri. Değerli eserlerden oluşan zengin Arapça yazmaları koleksiyonunu Cambridge Üniversitesi'ne bağışlayan Burckhardt'ın 1809'un başlarından ölümüne kadar hizmet verdiği Afrika Cemiyeti tarafından yayımlanan

eserleri şunlardır: 1. Travels in Nubia (London 1819, 1822). Avrupalılar'ın Kuzey Sudan ve Sennâr bölgelerinde yaşayan Araplar hakkında yazdıkları eserlerin ilklerinden olup bazı biyografik incelemeleri de ihtiva etmektedir. 2. Travels in Arabia (London 1829, 1968; Weimar 1830). Arabistan'a hac için gittiğinde gezdiği Cidde, Tâif, Mekke, Medine ve Yenbû'daki izlenimlerini anlattığı

bir seyahatnâmedir. 3. Notes on the Bedouins and the Wahabys (London 1831; Weimar 1831; Paris 1835). Arabistan'da bulunduğu sırada aralarında yaşadığı ve merkezlerini ziyaret ettiği Vehhâbîler ile bedevîlerin siyasî, iktisadî, askerî ve içtimaî durumlarıyla ilgili gözlem ve izlenimlerini derlediği iki ciltlik bir eserdir. 4. Mecmûʿa mine'l-emsâli'l-ʿArabiyye. Arapça olarak hazırladığı bu eser İngilizce'ye (Arabic Proverbs or the Manners and Customs of the Modern Egyptians, London 1830, şerhiyle birlikte), Almanca'ya (Weimar 1834) ve diğer bazı Batı dillerine tercüme edilmiştir. 5. Travels in Syria and the Holy Land (London 1822).

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âsâr, IV, 284; Ebü'l-Kāsım Sehâb, Ferhengi Hâverşinâsân, Tahran 1317, s. 83-84; Serkîs, Muʿcem, I, 601; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 349-350; Cevad Ali, el-Mufassal, I, 125; Muhammed Saîd eş-Şa'fî, "Kitâbü Bûrkârdt ke-masdarin târîhiyyin ve iktisâdiyyin li'd-devleti's-Suʿûdiyyeti'l-ûlâ", Mesâdiru târîhi'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye, Riyad 1399/1979, II, 453-463; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, II, 52; Mîşâl Cühâ, ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 35; W. H. Behn, Index Islamicus 1665-1905, Millersuille 1989, s. 60, 153, 425, 431, 443, 446, 447, 459; C. E. Bosworth, "The Tomb in Cairo of John Lewis Burckhardt", JSS, XVIII (1973), s. 259-266; "Burckhardt", Gr.E, VIII, 444; Robert L. Hess, "Burckhardt Johann Ludwig", EAm., IV, 783; Rânâ İhsan İlâhî, "Burckhardt", UDMİ, IV/1, s. 435-436; D. Middleton, "Burckhardt, Johann Ludwig", EBr., IV, 419; M. Aavi-Yonah, "Burckhardt, Johann Ludwig", EJd., IV (1982), s.1509.

Cengiz Kallek

BURÇ

Kale bedenleri üzerinde bir kısmı beden duvarlarının dışına taşacak şekilde inşa edilen savunma kuleleri.

(bk. KALE).

BURÇ

(البرج)

Güneşin bir yılda takip ettiği düşünülen yörüngenin içlerinden geçtiği belli sembollerle gösterilen on iki takımyıldızdan her biri.

Burç (çoğulu burûc ve ebrâc) sözlükte "güzel olmak, örtülerinden sıyrılmak, yükselerek görünür olmak" mânalarına gelen berec kökünden Arapça bir isimdir. Gökteki burçlar yükselmeleri, görünür olmaları veya açığa çıkmalarından ötürü bu adı aldıkları gibi surlarla çevrili bir şehrin veya sarayın kuleleriyle bir kalenin yüksek ve stratejik mevzileri de aynı sebeplerden burç olarak adlandırılmıştır.

İslâm Öncesi. Burçla ilgili en erken tarihî bilgilere, Sumerler'e ait çivi yazılı metinlerde muğlak bir şekilde rastlanmaktadır. Bununla birlikte Ön Asya'da buna ait sistemli bilgiler, milâttan önce II. binyıldan itibaren yazılan Akkadca, Elamca ve Hititçe metinlerde göze çarpmaktadır. Ninova'da (Ninive) Asurlular'a ait kral kütüphanesinde ele geçirilen metinler, Tanrı Marduk'un yörüngeyi nasıl on iki burca böldüğünü anlatır. Ancak milâttan önce I. binyıldan itibaren tam olarak ele geçen Asur-Bâbil burç isimleri şöyledir (Brown, s. 180): Kusarikku (Koç), Alpu (Boğa), Tuâmu rabûti (İkizler), Pulukku (Yengeç olmalı), Arû (Aslan), Siru (Başak), Zibânitu (Pençe, tam bilinmiyor), Akrabu (Akrep), Qastu (Ok), Saha (Keçi, tam bilinmiyor), Kâ (Kova olmalı), Nunu (Balık). Daha erken devirlere ait metinlerde adları tam olarak tesbit edilemeyen bu burçların yılın belli dönemlerinde sabit bir yörünge boyunca hareket ettiğine ve bu hareketlerinin yeryüzündeki hayatı etkilediğine inanılırdı. Mezopotamya geleneğinde gök cisimlerinin tanrı olarak kabul edilmesi ile bu inanç arasında yakın bir ilişki mevcuttur. Buna göre insanlar hangi burcun altında doğarlarsa o burcun tanrısının etkisi ve himayesinde olurlardı. Meselâ Akrep döneminde doğanlar en kızgın ilâhların hâkimiyetinde oldukları için tehlikeli insanlardı. Boğa döneminde doğanlar ise savaş tanrılarının himayesinde bulunduklarından iyi birer savaşçı özelliği taşırlardı. Mısır'da Helenistik döneme kadar burçlarla ilgili herhangi bir kayda rastlanmamış,

orta krallık döneminde ise “dekan” adı verilen değişik bir burç sistemi ortaya çıkmıştır.

Burçların insan üzerine yaptığı etki hakkında en ayrıntılı bilgiler Mezopotamya ve özellikle Asur geleneğini takip eden Yahudi-İbrânî literatüründe görülür. İbrânîce’de burç mezzolot adını alır. Eski Ahid’in çeşitli yerlerinde (Eyub, 9/9, 38/ 31-32; Amos, 5/8; İşaya, 13/10) burçlara atıflar vardır. Eyub ve Amos’ta zikredilen burçların Oriyon ve Ülker olması mümkündür (IDB, IV, 242). İbrânî literatüründe Kitâb-ı Mukaddes dışında burçlara ait en erken bilgiler, Lut gölü civarında bulunan Kumran’daki dördüncü mağarada ele geçirilen metinlerde tesbit edilmiştir. Bu fragmanlarda Mandeenler’inkine benzer şekilde zodyak burçlarının simgeleri sıralanmıştır (JNES, XLVIII, 201). Yörüngenin burçlara bölünmesine ait ilk net bilgilerse Ortaçağ’lara ait Sefer Yesirah adlı bir kitapta ortaya çıkmıştır. Buna göre İbrânî literatüründeki on iki burcun adı şöyledir: Taleh (Koç), Shor (Boğa), Te’omim (İkizler), Sartaz (Yengeç), Aryeh (Aslan), Betullah (Başak), Moznayim (Terazi), Akrav (Akrep), Keshet (Yay), Gedi (Oğlak), Deli (Kova), Dagım (Balık). Bu burçların tekabül ettiği zaman dilimleri bugün kabul edilen sıranın aynıdır (EJd., XVI, 1191).

Talmud’da burçlara ait açık seçik bir bilgi bulunmamakla birlikte yahudi bilginleri insanın belli bir burç altında doğduğuna ve herkesin bir semavî bedeninin (mazzal) bulunduğuna inanırlardı. Herkesin kendisini etkileyen bir yıldızı vardı; aynı burç altında doğanlar mânevî açıdan akraba sayılırlardı. Yine bu telakkiye göre her burç belli bir olayı sembolize ediyordu. Meselâ yaratılış sırasındaki aydınlığı Koç, karanlığı Boğa, seksi İkizler, evliliği Başak, insanı ise Yengeç burcu sembolize etmekteydi. Burçlar oluşturdukları dört elemana (hava, su, ateş, toprak) göre de üçerli gruplara ayrılırdı. Meselâ Balık, Akrep ve Yengeç su elemanını oluşturmaktaydı. Burçlar insanları etkilemek üzere kehanetlerde de kullanılabiliyordu, fakat bütün yahudilerin burçların kötü etkisinden uzak olduğu kabul edilirdi (EJd., III, 789).

Grek dünyasında burçlara ilk defa temas eden Homeros’tur. Milâttan önce IV. yüzyılda yaşayan Grek matematikçisi Eudoxus kırk dört burç adı sayar, Ptolemy (m.s. 100-178) ise kırk sekiz burç sıralar. Grekler’de kullanılan ve

çoğu hayvanlara ait olan burç adları geleneksel olarak Hipparchus'a (m.s. I. yüzyıl) atfedilir. Bugün kullanıldığı şekliyle on iki burç adı ise Latin literatüründe ortaya çıkmıştır. Greko-Romen astrolojisine göre on iki burç on iki "hâne" oluşturmakta ve her hâne insanın belli bir yönünü etkilemektedir. Buna göre Koç burcu beden ve kişiliği, Boğa zenginliği, İkizler bilgi ve ifade gücünü, Yengeç sadakati, dehayı ve merak güdüsünü, Aslan soy, zevk ve hayalciliği, Başak sağlığı ve görev bilincini, Terazi evlilik ve ortaklık duygusunu, Akrep yeniden doğum ve ölümü, Yay ideolojiyi ve başka ülkelere merakı, Oğlak meslek ve statüyü, Kova umut ve dostluğu, Balık sınırlama ve kuşatma güdüsünü etkiliyordu.

Hinduizm'de nakşatra denilen yirmi sekiz burç vardır. Burçlar Hindû literatürüne

göre ayın karıları ve Daksa'nın kızlarıdır. Budizm'de de Hinduizm'in etkisi altında gelişen yirmi sekiz burç mevcuttur ve bunlar aynı şekilde nakşatra adını alır. Budist telakkiye göre tanrı niteliği taşıyan burçlar insan üzerine doğrudan etkilidir.

Sâsânî dönemine ait İran metinlerinde on iki, Çin geleneğinde de siu adını alan yirmi sekiz burç vardır.

İslâm öncesi telakkilerde burçların astronomik detaylardan ziyade insan üzerine olan etkilerinin işlenişi, bu telakkinin dinle olan yakın temasından ileri gelmektedir. Buna göre ilâh olan gök cisimleri insan eylemlerini yönetmektedir. İlâhlarla ve dolayısıyla gök cisimleriyle ilişki kurma çabasından da özel kehanet formülleri geliştirilmiştir. Böylece burçlarla kehanet yahut da fal arasında çok yakın bir ilişkinin bulunduğuna inanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

R. Brown, Semitic Influence in Hellenic Mythology, London 1898, s. 180; M. J. Dresden, "Science", IDB, IV, 236-244; F. Rochberg Halton, "New

Evindence for the History of Astrology”, JNES, XLIII, 2-5; J. C. Grennfield – M. Sokoloff, “Astrological and Related Omen Texts in Jewish Palestinian Aramaic”, a.e., XLVIII, 201-215; Alexander Altmann, “Astrology”, EJd., III, 788-795; Arthur Beer, “Astronomy”, a.e., III, 795-807; “Zodiac”, a.e., XVI, 1191-1192; E. N. Fallaize, v.dğr., “Sun, Moon and Sters”, ERE, XII, 63-102.

Kürşat Demirci

İslâm Literatüründe Burç.

Kur’ân-ı Kerîm’de dört defa çoğul şeklinde geçip bir sûrenin de adını (el-Burûc) oluşturan kelime, bir yerde “kale burcu” (en-Nisâ 4/ 78), diğerlerinde “gökteki burç” (el-Hicr 15/16; el-Furkān 25/61; el-Burûc 85/1) anlamında kullanılmıştır. Müfessirler bu iki anlamı bazan “semavî surların kuleleri” şeklindeki bir benzetmeye yol açacak şekilde birleştirmişlerdir. Genellikle burç kelimesinin “zuhur eden, yüksekte olan; kale veya saray burcu” anlamlarından hareketle açıklamalarda bulunmuşlar ve göklerdeki burçlara da benzetme yoluyla bu ismin verildiğini belirtmişlerdir. Yine onlara göre burçlar aynı zamanda ayın menzillerini de işaretleyen yıldızlardır. Zaman zaman “gök kapıları” anlamında kullanılan burç kelimesine bazan da -dikkat çektiği için olsa gerek”büyük yıldız” anlamının verildiği görülmektedir (Zemahşerî, II, 534).

Tefsirinde kozmolojik teorilere geniş yer vermesiyle tanınan Fahreddin er-Râzî de burçları gezegenlerin katettikleri merhaleler düzeni olarak anlar ve onları gökteki yüksek saraylara benzetir. Burçlar güneşin ve ayın geçtiği konaklardır; ayrıca Allah’ın üzerlerine yemin ettiği “yıldızların mevkileri” ifadesi de (el-Vâkıa 56/75) yıldızların doğdukları veya battıkları yerler anlamına geliyor olmalıdır. Râzî’ye göre âyetteki “mevâkıu’n-nücûm” tabiriyle şeytanların göklerden kovuldukları veya yıldızların kıyamet günü saçılacakları esnadaki mevkiler de kastedilmiş olabilir (Mefâtîhu’l-gayb, XXIV, 106; XXIX, 188; XXXI, 113). Burçların bu şekilde şeytanların gayb âlemine sızmalarını önlemek üzere taşlandıkları gök surlarının kulelerine benzetilmesi güzel bir istiare örneğidir.

Klasik açıklamaları ana hatlarıyla tekrarlayan Elmalılı Muhammed Hamdi

de kelimenin Batlamyusçu anlamının, söz konusu benzetmelerin ötesinde gittikçe yaygınlaştığına işaret ederek burçların gökteki belirgin konumlarını, bir şehrin planındaki yüksek binaların veya bir ülkenin haritasındaki önemli şehirlerin farkedilirliğiyle kıyaslamaktadır. Burçlar kuşağının bölümlenmesi ve adlandırılması konusunun çok eskilere dayandığını belirten Elmalılı, geleneğin İslâm kültüründe felekiyyâtın kurucusu olarak tanınan Hz. İdrîs'e kadar uzandığını kaydetmektedir (Hak Dini, V, 3608-3609; VII, 5688-5689).

Gökteki sabit yıldızlar küresinin ve özellikle burçlar kuşağındaki farazî şekillerin milâttan önce III. binyıldan beri benimsendiği tahmin edilmektedir. Yerin hareket ettiği esasına dayanan bugünün astronomisine göre güneş bir yılda ekliptiğin etrafında tam bir dönüş gerçekleştiriyor gibi görünür. Ekliptik, büyük âlem küresini yatay olarak ikiye bölen gök ekvatorunu 23,5 derecelik bir açı ile keser. Bu kesişme noktaları da ilkbahar ve sonbahar ekinokslarını (gündüzgece eşitliği) oluşturur. Ekliptiğin her iki yanından 8,5 derecelik bir kuşak farzeden eskiler, bu kuşağa burçlar kuşağı adını vermişlerdir. Güneşin 21 Mart'ta girdiği ilkbahar ekinoksundan başlamak üzere burçlar kuşağı on iki eşit parçaya bölünmüş ve bu parçaların her birinde yer alan takımyıldızlara burç denilmiştir. Ancak yüzyıllardır gündüz-gece eşitliklerinin gerilemesinden (ekinoks presesyonu) ötürü meydana gelen kayma sonucu burçlar bugün eski mevkilerini korumamaktadırlar. Her yıl meydana gelen kaymanın yaklaşık 50 açı saniyesi (50.26´´) ve burç sembolleriyle takımyıldızlar arasındaki bugünkü kaymanın da 36 derece kadar olduğu göz önünde tutularak burçlara bilinen adların yaklaşık 2600 yıl önce verildiği hesaplanmaktadır (Larousse Encyclopedia of Astronomy, s. 48).

Mezopotamya medeniyetlerinden bu yana genelde hayvanlarla temsil edilen burçlar sembolizmi kültürden kültüre az çok farklılık göstermektedir. Grekçe'de "zôdiakos kyklos" (hayvanlar dairesi) veya "to zôdia" (küçük hayvanlar) olarak anılan takımyıldızlar dizisi, İslâm felekiyyâtında "felekü'l-burûc" veya "dâiretü'l-burûc" adını almıştır. Esas itibariyle Batlamyus'un el-Mecistî'sindeki şekliyle benimsenen burçlar kuşağı, İslâm astronomi literatüründe güneş ve diğer gezegenlerin hareketini açıklamada daima başvurulan bir merhaleler düzeni olarak aynı geleneği sürdürmüştür. Güneşin gökyüzündeki hareketi sırasında belli tarihlerde girdiği burçların

isim ve sıraları Latin kültüründe de benzer şekillerde benimsenmiştir. 360 derecelik dairevî kuşağın 30'ar derecelik on iki bölüme ayrılması sonucu oluşan burçlar, Arapça ve Latince karşılıkları ve güneşin burca girdiği tarih itibariyle şu şekilde sıralanmaktadır: Koç (Hamel, Aries: 21 Mart), Boğa (Sevr, Taurus: 20 Nisan), İkizler (Cevzâ, Gemini: 21 Mayıs), Yengeç (Seretan, Cancer: 22 Haziran), Aslan (Esed, Leo: 23 Temmuz), Başak (Sünbüle, Virgo: 23 Ağustos), Terazi (Mîzan, Libra: 23 Eylül), Akrep (Akreb, Scorpius: 22 Ekim), Yay (Kavs, Sagittarius: 22 Kasım), Oğlak (Cedî, Capricornus: 22 Aralık), Kova (Delv, Aquarius: 20 Ocak), Balık (Hût, Pisces: 19 Şubat). Güneşin burçlar kuşağı üzerindeki bu hareketi mevsimlerin başlangıç ve bitiş noktaları gibi gündüz ve gecenin uzayıp kısalmasını da takvime bağlar.

İhvân-ı Safâ, burçların çeşitli isimler alması konusu üzerinde birçok bakımdan ayrıntılı şekilde durmuşlardır (bk. Resâʾil, I, 115-135). Yükselip alçalmalarına, kuzey veya güneyde bulunmalarına, gece ve gündüz doğmalarına, dört unsur (anâsır-ı erbaa*), dört ahlât (ahlât-ı erbaa*) ve dört keyfiyete olan nisbetlerine göre çeşitli isimler alan burçlar, böylece gerek gözlemcinin yerdeki konumu, gerekse gök ve yer arasındaki tabiat düzeninin tasviri açısından belli nitelikler kazanır. İhvân-ı Safâ'ya göre burçlar bir kare ve dört üçgenin daireyi on iki kısma ayırmasıyla gruplanır. Onların yaptığı bu gruplandırma esas itibariyle

dairenin on iki bölmeye ayrılmasına dayanır. Güneşin yıllık hareketiyle takip ettiği yol kuşak dairesi üzerinde ilkbahar ve sonbahar ekinoksu ile yaz ve kış inkılâbı noktalarını tayin eder. Bu şekilde daire üzerinde bir kare teşkil edilmiş olur. Bu dört noktanın teşkili, dairenin bir altıgenle bölünmesi ve ayrıca üçer üçer dilimlenmesi suretiyle on iki noktayı kendiliğinden ortaya çıkarır. Dolayısıyla burçlar bir daire üzerinde hem üçgen hem de kare ilişkisi içinde bulunurlar (krş. Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, s. 152-154). Böylece meselâ birinci üçgen Hamel, Esed ve Kavs burçlarını gruplandırır; bu burçların ortak tabiatı kuruluk ve sıcaklık keyfiyeti, ateş unsuru ve tabiata mensup oluşlarıyla biçimlenir. İkinci üçgenin gruplandırdığı Sevr, Sünbüle ve Cedî burçlarının ortak karakteri ise toprak unsuruna mensup soğuk, kuru ve güneye ait oluşlarıdır; öteki üçgenler de benzeri gruplandırmaları gerçekleştirir. Burçların dört üçgenle belli özelliklere sahip ana gruplara ayrılmalarının yanı sıra bir

burcun üçte birinin veya yarısının bile kendilerine göre etkileri bulunmaktadır. Burçların kendi aralarında olduğu kadar güneş, ay ve diğer beş gezegenle olan münasebetleri de önemlidir. Gezegenlerin burçlara nisbetle "beyt-vebâl", "şeref-hubût", "evc-hadîd" şeklinde anılan belli mevkileri vardır ve bunlar, özellikle ayrıntılı astrolojik haritaların çıkarılması ve gezegenlerin etkilerinin en yüksek güce ulaştığı yerlerin bulunması açısından önemlidir. Söz konusu münasebetleri bilen müneccim, bir olay cereyan ettiğinde veya bir karar verildiğinde zaman ve yere göre yıldızların bir şemasını çıkarıp sabit ve seyyar yıldızların mevkileri arasındaki münasebetleri tesbit ederek geleceğe ait tahminlerde bulunabilir.

İslâm düşünce ve bilim tarihinde XI. yüzyıla kadar astronomi ve astroloji arasındaki ayırım pek belirgin değildi. Müslüman filozof ve bilginlerin bir kısmı, astronominin yanı sıra "yıldızların mevkilerinden belirli anlamlar çıkarma sanatı" şeklinde nitelendirilen astrolojiyi (ilm-i ahkâm-i nücûm veya tencîm) bir matematik veya tabiat bilimi olarak kabul etmiş, bir kısmı ise reddetmiştir. Ancak astroloji, birçok ilim adamı tarafından reddedilmesine ve bir hurafe olduğunun iddia edilmesine rağmen (Fârâbî, s. 87-88) gerek gizli bilim gerekse sembolizm temelinde önemini daima korumuştur. Burçlar kuşağı ise astronomi ve astrolojinin açıklama tarzlarında gezegen-yıldızların hareketini tayin eden veya anlamlı kılan bir sabit referans sistemi olarak iş görmüştür. Abdurrahman es-Sûfî'nin Batlamyus'un el-Mecistî'sine dayanarak hazırladığı ve burçlar kuşağını da incelediği (bk. Suverü'l-kevâkib, s. 177-311) resimli gök atlası türünden eseriyle Bîrûnî'nin astrolojinin ilkelerini tartıştığı Kitâbü't-Tefhîm'i gibi eserlerin etkili olduğu İslâm felekiyyât literatürü, burçlar feleğini merkezî bir kavram olarak kullanmıştır (Nasr, İslâm ve İlim, s. 95-134). Özellikle âlemin ve âlem-insan münasebetlerinin bir bütünlük içinde ele alındığı kozmolojik izahlarda burçlar feleği âdeta metafizik âlemle fizik âlemi birleştiren bir kuşak ve metafizik varlık nurunun içinden geçip farklılaştığı ve kutuplaştığı bir prizma gibi düşünülmüştür. Zuhur âlemini varlığın çeşitli renklerine büründüren bu prizma, Allah'ın varlığının hem perdelendiği hem de zuhur ettiği nesnelerin başlangıçtaki ilk ve ilâhî örnekleri olan "enmûzec-i evvel"leri (Gr. arkhetypos, arketip, ilk örnek) meydana getirir. Varlığın zaman, mekân ve sayı nisbetleri içinde belirmesi şeklinde yorumlanan bu tasavvur, göklerin yer üzerine yaptığı farzedilen tesir hakkındaki eski inanışla birleştirilmiş ve böylece burçlar, yön ve zaman

ölçümünden tabii hadiselerin oluşumuna, buradan da olayların tahminine kadar uzanan birçok açıklamanın semavî ilkesi durumuna getirilmiştir. Sayılarla unsurlar ve unsurlarla keyfiyetler arasında kurulan ilişki, mevsimlerin ve rüzgârların zamanı, yönü ve keyfiyetiyle ilgili meteorolojik tezahürlerin ilkesini oluşturmuştur. Dört unsur, dört keyfiyet ve dört ahlâtla ilişkisi içinde kâinatın küçük bir numunesi olan insan da doğumundan ölümüne kadar aynı semavî etkilere açıktır; böylece organları ve vücut salgıları ile insan fizyolojisi burçlarla ilişkiye girmiş olur. Her organa karşılık bir burcun bulunuşu veya burçların dört unsur ve dört ahlât ile ilgili özellikleri, geleneksel İslâm tıbbında da bir bilgi disiplini olarak önem kazanmıştır. Bîrûnî'nin Kitâbü't-Tefhîm'de, İhvân-ı Safâ'nın derlediği bilgiye çok şey ekleyerek incelediği bu konular daha sonra Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından sembolik anlamlar katılarak zenginleştirilmiştir. Onun ortaya koyduğu kozmolojik şema, âlemi vahdet içinde tefekkür edebilmek için bir yoğunlaşma aracı görünümündedir. Bu şemada burçların arketip özelliklerine tekabül eden varlık mertebeleri, ilâhî isimlerin fizik ve metafizik âlemdeki "taayyün"lerine de karşılık olacak şekilde sıralanır. İlâhî nefes ile özdeşleştirilen ilk maddeden arşa kadar uzanan âlem, bu nefesin harflere dönüşmesiyle beliren nesneleri belli bir sayı ve harf sembolizmi içinde ihtiva ederken burçların kuşatıcı etkileriyle çevrelenir. Yedi feleğin her birinde bir büyük peygamberin ruhaniyetinin bulunduğu bu semavî âlem, burçlarla ilişkisi çerçevesinde Hz. Muhammed'in mi'racında anlatılan bir kâinat suretine veya kutsal bir coğrafyaya dönüşmüş olur (Burckhardt, s. 32-33).

Burçlarla ilgili olarak ana hatlarıyla yukarıya aktarılan bilgi ve yorumların İslâm kültür tarihinde nasıl geliştirilip sistemleştirildiğini ve Osmanlı Türkçesi'ndeki zengin literatüre nasıl yansıdığını görmek için bir geç dönem eseri olan Mârifetnâme'yi incelemek yeterlidir (s. 52-54).

Burçların veya halk tabiriyle yıldızların insan üzerindeki etkisine inanmak, İslâm'ın ilâhî iradeye atfettiği mutlak hâkimiyet prensibiyle çatışmaktadır. Konunun İslâm inancı bakımından önemli görülen diğer bir yönü de geçmiş devir ve kavimlerde görüldüğü üzere, burç ve yıldızlar gibi semavî cisimlere müstakil bir kudret nisbet eden ve onlara tapmaya varan inanışların tevhid akîdesiyle bağdaşmayışıdır. Buna yıldızlara bakarak

geleceği bilme iddiasıyla ortaya çıkanların söz ve davranışlarını da eklemek gerekir. Ayrıca eski astrolojik telakkilerin bu şekilde bir falcılık ve kehanet

sanatına dönüştürüldüğü, geçmişte olduğu gibi günümüz insanını da yaygın şekilde etkisi altına aldığı bilinmektedir. Bu sebeplerle tarih boyunca İslâm âlimleri gereken hassasiyeti göstererek müslümanları konunun akîdeye yönelen tehlikelerinden korumak için sert uyarılarda bulunmuşlardır. Bununla birlikte bazı mutasavvıflar, bir kısım İslâm düşünürleri ve sanatkârlar astrolojik sistemle buna bağlı sembolleri, kâinatı bütünüyle kavramaya imkân veren bir cazibeye sahip olmalarının da tesiri altında ilgiyle karşılamışlardır. Böylece burçlarla ilgili semboller geniş bir şekilde İslâm sanat ve edebiyatına da yansımıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "brc" md.; Fârâbî, el-Mecmûʿ, Kahire 1325/1907, s. 87-88; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîh, II, 15-16; Abdurrahman es-Sûfî, Suverü'l-kevâkib (nşr. Fuad Sezgin), Frankfurt 1986, s. 177-311; Bîrûnî, The Book of Instruction in the Elements of Astrology (trc. R. Ramsay Wright), London 1934; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, I, 115-135; Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 534; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, XXIV, 106; XXIX, 188; XXXI, 113; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Mârifetnâme, İstanbul 1310, s. 52-54; Elmalılı, Hak Dini, V, 3608-3609; VII, 5688-5689; T. Burckhardt, Mystical Astrology According to Ibn ʿArabi (trc. Bulent Rauf), Gloucestershire 1974, s. 32-33; Seyyid Hüseyin Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Great Britain 1978, s. 151-165; a.mlf., İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 95-134; Larousse Encyclopedia of Astronomy (trc. Michael Guest v.dğr.), Feltham, Middlesex 1968, s. 48-50; "Astroloji", TA, III, 500-503; "Burç", a.e., VIII, 423-424; "Zadyab", a.e., XXXIII, 505; C. A. Nallino, "Astroloji", İA, I, 682-686; "Zodiac", EBr., XXIII, 982.

İlhan Kutluer

Sanatta Burç.

Eski medeniyet ve dinlerde burçların insanın maddî ve mânevî dünyasındaki yeriyle var sayılan ilgisi, her devirde çeşitli sanat eşyasında ve mimari tezyinatta burç sembollerinin yer almasına sebep olmuştur. İslâm medeniyetinde de genellikle figür tasvirinden kaçınan müslüman sanatkârların taş süslemeler, seramik, çini ve özellikle minyatürlü elyazmalarında burç sembollerini özenle çizdikleri görülmektedir. Burç sembolleri, kaynağı en eski devirlere inen yerli halk inançları ve bazı müslüman ilim adamlarının geliştirdikleri yorum tarzıyla karışarak fal ve tılsım kitaplarından tıpla ilgili yazma kitaplara kadar birçok alana girdiği gibi mimari eserlerde de yer almaya başlamış, tezyinatta görülen hayvan ve insan suretlerinin de birçoğu burçlara bağlanmıştır.

Burç tasvirleri İslâm sanatına yansırken bazılarında burçlar kuşağı sayı ve düzen bakımından eksiksiz, bazılarında ise gezegenler ve öteki astral sembollerle yan yana gösterilmiştir. Mimari eserlerdeki burçlarla ilgili tasvir örneklerinin en eskilerinden bir grup, Dicle nehri üzerindeki İbn Ömer Köprüsü'nün büyük ayakları üzerine işlenmiştir (bk. CİZRE KÖPRÜSÜ). Panolar halinde taşa kazılan bu figürlerin çoğunun gezegenler ve burçları temsil ettiği hususunda pek çok araştırmacı görüş birliği halindedir. Herzfeld'e göre bu kabartmalar sağdan sola doğru şu düzene göre sıralanır: 1. Satürn ve Terazi, 2. Jüpiter ve Yengeç, 3. Mars ve Oğlak, 4. Güneş ve Aslan, 5. Venüs ve Balık, 6. Merkür ve Başak, 7. Ay ve Boğa, 8. Yay burcu ve yanında tam teşhis edilemeyen bir başka figür. Burç figürlerinin böyle bir eserde yer alışı, ayrıca köprünün inşa edildiği yıl ile de bağlantılı görülmektedir.

Bugün Berlin Devlet Müzesi'nde bulunan ve göbek kısmındaki kitâbeden Abdülvâhid adlı bir sanatkârın eseri olduğu anlaşılan 971 (1563-64) tarihli bir çini tabakta çepeçevre sıra halinde bütün burçların işlendiği görülmektedir. Burçları bir tek parça üzerinde böylesine açık ve fonksiyonel bir kompozisyonla vermesi ve kesin bir tarih taşıması bakımından seçkin bir yere sahip olan bu tabakla mavi-beyaz renk düzeninde her biri ayrı daire içine alınarak resmedilen burçlar, saat kadranı düzenindeki gibi on iki

madalyon halinde sıralanmıştır.

Maden sanatında dikkati çeken burç tasvirli eserlerden biri 608 (1211-12) tarihli bir divit kutusudur. Bugün British Museum’da bulunan eser, kitâbesine göre İran’da Mahmûd b. Sungur tarafından yapılmıştır. Kapağın üst kısmında yer alan enlemesine kompozisyon, on iki burç sembolünün de yer aldığı zengin bir tezyinatla şekillendirilmiştir. Burçlar ise biri ortada, diğerleri iki yanda olmak üzere düzenlenen üç daire içinde dörtlü gruplar halinde resmedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Yûnus, al-Zīdj al-kabīr al-hākimī (Le livre de la grande table hakémite) (nşr. ve trc. J. J. A. Caussin de Perceval), Notices et Extraits des Manuscrits, VII (1804), s. 16-240; S. J. Kugler, Sternkunde und Sterndienst in Babel, Münster 1907, I, 39-40; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 95-134; A. K. Coomaraswamy, “The Nine Planets”, Bulletin of Worcester Art Museum, XIV/1 (1923), s. 6-10; W. Hartner, “The Pseudoplanetary Nodes of the Moon’s Orbit in Hindu and Islamic Iconographies”, AI, V/2 (1938), s. 113-154; J. P. Roux, “Le décor animé du caravansarail de Karatay en Anatolie”, Syria, XLIX, Paris 1972, s. 371-397.

Selçuk Mülâyim

Edebiyatta Burç.

Gök cisimleri, kozmik âlem ve bu âlemdeki unsurlar genel olarak bütün edebiyatlarda yer almaktadır. Yıldızlar İlkçağ’lardan beri insanoğlunu hayret içinde bırakmış, bu sebeple astronomi hemen her devir ve kültürde üzerinde ilgiyle durulan bir konu olmuş, bazan din ile kaynaşmış, bazan da dinî duygu ve fikirler doğurup beslemiştir. İslâm milletlerinin edebiyatlarında olduğu gibi Türk edebiyatının manzum ve mensur eserlerinde de gök cisimleriyle ilgili çeşitli bilgiler yanında birtakım remiz

ve mazmunlara, bunların özellikleri üzerine kurulmuş teşbih, tevriye, cinas vb. edebî sanatlara sık sık rastlanmaktadır.

Konuyla ilgili eserleri iki grupta toplamak mümkündür. İslâm dünyasında ilm-i nücûm, ilm-i tencîm, ilm-i ahkâm-ı nücûm ve ilm-i zîc adlarıyla bilinen ilimlere dair yazılan eserlerle ansiklopedik mahiyetteki çalışmalar ve umumi tarihe ait eserlerin giriş bölümlerindeki bilgiler birinci grubu teşkil eder. Bunun dışında kalanlar ise doğrudan edebiyatla ilgili olan, kaside ve gazel gibi divan şiirinin çeşitli formlarında yazılmış şiirlerle bilhassa tevhid, münâcât türündeki manzumeler ve mi'racnâme gibi dinî, Hüsn ü Aşk, Deh-mürg vb. aşk ve maceraya dayalı mesneviler konuya dolaylı şekilde temas eden, ifadeyi zenginleştirmek

için kozmik unsurlara bir malzeme olarak yer veren eserlerdir. Birinci gruba Kasımpaşalı Osman b. Mehmed'in mensur Câmiu'l-ahkâm fî mesâili'l-hâs ve'l-âm adlı eseriyle manzum Muradnâme, Âlî'nin Künhü'l-ahbâr'ı ve Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Mârifetnâme'si örnek gösterilebilir. Tarihî eserler arasında da Aynî'nin İkdü'l-cümân'ı örnek gösterilebilir. Eserin baş tarafında kâinatın yaratılışı hakkında bilgi verilirken burçlar da geniş olarak ele alınır. Hatta bu eserin bazı yazmalarında burçlarla ilgili minyatürler yer almıştır (bk. İÜ Ktp., TY, nr. 5953). Nev'î de Netâicü'l-fünûn ve mehâsinü'l-mütûn adlı eserinin "ilm-i nücûm" faslında konuyu objektif bir şekilde ele almış, bu arada ilm-i ahkâm-ı nücûm (astroloji) aleyhindeki âyet ve hadisleri de zikretmiştir.

Başta güneş ve ay olmak üzere bütün gezegenler farklı müddetler içinde doğudan batıya doğru süren kendi tabii dönüşlerinde burçları dolaşırlar. Her yıldızın bir hânesi, bir burcu vardır. Gezegenler burada belli bir müddet bulunur, bu sırada o burcun tesiri altında kalırlar. "Vakt-i kırân" veya sadece "kırân" denilen, gezegenlerin hangi burçlara ne zaman dahil oldukları Muradnâme'de "Hânehâ-yı Kevâkib-i Seyyâre" başlığı altında geniş bir şekilde anlatılır. Elvân-ı Şîrâzî'nin tercüme ettiği tasavvufî bir mesnevi olan Gülşen-i Râz'da da bu gezegenlerin burçlarla ilgisi üzerinde durulur.

Yıldızların ait oldukları burçta bulundukları vakte "şeref" veya "vakt-i şeref" denir. Buradan eşref-i sâat* mefhumu doğmuştur ki çeşitli beyit ve mısralarda değişik vesilelerle çok tekrar edilen bir unsurdur. Genel olarak

da şairin sevgilisini gördüğü, ona kavuştuğu, ondan haber aldığı anı belirtmek için kullanılır. Figānî’nin, “Burc-ı şerefde gün gibi bul hüsn ile kemâl/Eksikliğini görmeyelim ey kaşı hilâl” ve, “Burc-ı şeref üzre görüp ol ruhları mâhı/Âhım sevinip gök yüzüne attı külâhı” beyitleri bunun birer örneğidir.

İbrâhim Hakkı Mârifetnâme’de geçen, “Hamel ü Sevr ile Cevzâ’da gelir fasl-ı bahâr/Seretân u Esed ü Sünbüle’dir yaza medâr/Tuttu güz faslını Mîzân ile Akreb dahi Kavs/Cedy ü Delv ile Hût kıldı zemistânda karâr” kıtasında burçlarla mevsimler arasındaki ilgiyi açıklar. Ayrıca “burc-ı isnâ aşer” terkibiyle de bazan on iki imam kastedilir. Nitekim Nev‘î’nin bir terkibibendinde yer alan, “Bunlar-durur nücûm-ı saâdet çerâğ-ı dîn/Bunlar-durur olan on iki burca pâsbân” beytinde on iki imam burçların bekçisi olarak zikredilmektedir.

Burçların her biri divan edebiyatında değişik özellikleriyle ayrıca birer remiz olarak da ele alınmıştır: Hamel (Koç) burcu. “Burc-ı bere” adıyla da anılan bu burçtan genel olarak güneşle birlikte bahsedilir. Eski takvime göre ilkbaharın birinci ve altıncı gününe Nevruz denir. Nevruz’un başlangıcı güneşin Hamel burcuna girdiği zamandır. Bahardan bahseden beyit ve mısralarla bahâriyye*lerde Güneş-Hamel-Nevruz üçlüsüne ve bunların birbirleriyle yakın ilgisini aksettiren çeşitli ifadelere rastlanır. Sevr (Boğa) burcu. “Burc-ı süreyyâ” ve “burc-ı gâv” olarak da adlandırılan Sevr ayın burcudur. Sabah olunca görülmemesi ayın kurban edilmesine bağlanır ve güneşin doğuşu esnasında gökyüzünde beliren kırmızı renk de kurban edilen ayın kanı şeklinde yorumlanır. Sevr-kurban ilişkisi sebebiyle ıydiyye*lerde rastlanan bu motif, ayrıca boğanın ağır işlere dayanıklı olması ve yük taşıyabilmesi dolayısıyla da söz konusu edilir. Felek onu ağır şeyleri taşımada kullanır. Ancak Sevr eflâkin yükünü taşıdığı halde şairin gönül yükünü, gam yükünü taşıyamaz, boynu kırılır. Cevzâ (İkizler) burcu. “Burc-ı dü-peyker” adıyla da anılan bu burç, diğer gök cisimleri gibi yükseklik ve yücelik bildiren ifadeler içinde zikredilir. Şairin övdüğü kimsenin eşiğini süpürmekte ve sevgilinin ayağının tozu Cevzâ’ya baş tacı olmaktadır. Seretân (Yengeç) burcu. “Burc-ı harçeng” adıyla da anılır. Ayın hânesi oluşundan kinaye “burc-ı hilâl” de denilir. Esed (Arslan) burcu. Güneşin en tesirli olduğu zaman, “burc-ı şîr” olarak anılan bu burçta

bulunduğu zamandır. Genellikle övülen kişi arslanın çeşitli özellikleriyle anlatılır. Ayrıca “esed” lakabıyla anılan Hz. Ali ile Arslan burcu

arasında bağ kurulduğu da görülmektedir. Sünbüle (Başak) burcu. “Burc-ı hûşe” olarak anılan bu burca beyitlerde “hûşe-i çarh” ve “hûşe-i sipihr” şeklinde rastlanır. Cedy (Oğlak) burcu. “Burc-ı buzgâle” diye de adlandırılan bu burç, “nahs-ı ekber” olan Zühal’in hânesi olduğundan çoğunlukla bu gezegenle birlikte anılır. Yedinci felekte ve gezegenlerin en üstünde bulunduğu için “pâsbân” (gözcü) olarak vasıflandırılır ve bekçilerin yüksek kulelerde (burç) bulunmasına dayanan çeşitli hayaller içinde yer alır. Delv (Kova) burcu. “Delv-i sipihr” olarak da anılan bu burcun kelime mânasından hareketle su ve kuyu ile ilgisini ön plana çıkaran özelliklerinden bahsedilir. Hût (Balık) burcu. “Burc-ı mâhî” denilen bu burç “hût-i felek” şeklinde de geçer. Kejdüm (Akrep) burcu. Ay Akrep burcunda iken sefere çıkılmaması gerektiğine inanıldığından yanak ve saç ay ve akrebe benzetilerek sevgilinin kapısından ayrılmama bahanesi olarak ileri sürülür. Kavs (Yay) burcu. “Burc-ı kemân” veya “hâne-i kemân” da denilen ve kaş için müşebbehün bih olarak zikredilen bu burç, çoğunlukla divan edebiyatında Zühre’den sonra en çok adı geçen bir gezegen olan müşteri ve ok kelimeleriyle birlikte anılır. Mîzan (Terazi) burcu. Zühre gezegeninin hânesi olduğundan onunla birlikte anılır.

Hamel, Esed, Kavs burçlarına “burc-ı âteşî” (ateş); Cevzâ, Mîzan ve Delv’e “burc-ı bâdî” (hava); Sevr, Sünbüle ve Cedy’e “burc-ı hâkî (toprak); Seretân, Akreb ve Hût’a “burc-ı âbî” (su) denilir. Bu şekildeki adlandırmalarla dört unsurun (anâsır-ı erbaa) burçlarla münasebeti belirtilmiş ve tabiatlarına işaret edilmiş olur. “Burc-ı çihil-sâle” Hz. Âdem’i, burc-ı Mesîh ise sekizinci feleği sembolize eder. Yerleri belli ve sabit olduğu için burçlar felekte şehirleri de temsil ederler. Meselâ “burc-ı evliyâ” terkibi Bağdat şehrini anlatır.

BİBLİYOGRAFYA

Cinânî, Cilâü'l-kulûb (haz. Mustafa Özkan), İstanbul 1990, s. 157-158; Levend, Divan Edebiyatı, s. 209-217; Ali Nihat Tarlan, Şeyhî Divanını Tedkik, İstanbul 1964, s. 238-240, 244; Abdülkadir Karahan, Figânî ve Divançesi, İstanbul 1966, s. 11, 18, 20, 76, 125; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 238-241, 252; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 434-436; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlil), Ankara 1987, s. 440, ayrıca bk. İndeks; Nejat Sefercioğlu, Nev'î Dîvânı'nın Tahlili, Ankara 1990, s. 335-336; Dihhudâ, Lugatnâme, VIII, 834-835; Pakalın, I, 246-247.

Mustafa Uzun

BURDUR

Akdeniz bölgesinin Göller yöresinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Burdur şehri, kendi adıyla anılan gölün güneydoğu kıyısında bu göle ulaşan Kurna deresi üzerinde, deniz seviyesinden 940-1030 m. yükseklikte meyilli bir yüzeyde kurulmuştur.

Şehir, Ege kıyılarını ve Anadolu'nun iç kesimlerini Akdeniz kıyılarında Antalya'ya bağlayan ve her dönemde önemini korumuş olan yolun üzerinde bulunur. Ayrıca İzmir-Eğridir demiryolu üzerindeki Baladız (günümüzdeki adı Gümüşgün) istasyonundan ayrılan bir şube hattı da Burdur'da sona erer.

Burdur şehri yakınlarında yapılmış olan arkeolojik kazılar, bu yörede yerleşmenin çok eski tarihlere indiğini göstermektedir. Meselâ Burdur'un 15 km. güneyindeki Kuruçay höyüğünde yapılan kazılarda (Refik Duru, s. 12) milâttan önce 6500'e kadar inen bulgular elde edildiği gibi Burdur'un 35 km. güneybatısındaki Hacılar'da yapılan kazılarda da buradaki bir yerleşmenin milâttan önce VII. bin yılın başlarına kadar indiği tesbit edilmiştir. Fakat bunlar Burdur şehriyle ilgisi olmayan yerleşmelerdir. Şehrin bugün kapladığı alan içinde de demiryolu istasyonu civarındaki höyükte Erken Bronz Çağı'na ait prehistorik yerleşmeler tesbit edilmiştir. Burdur'un günümüzde bulunduğu yere kurulmadan önce birkaç defa yer değiştirmiş olması muhtemeldir. İlk çağlarda bu çevrede yer alan Limnombria (göl şehri) adlı bir şehrin günümüzdeki Burdur'a göre göl kıyısına daha yakın bir kesimde olduğu bilinmektedir. Bu şehir o dönemde Pisidya adı verilen ve aşağı yukarı günümüzdeki Göller Yöresi'ne tekabül eden yörenin sınırları içerisinde bulunuyordu. O dönemde Burdur'u içine alan Pisidya bölgesi daha sonra komşuları olan Hitit, Frigya ve Lidya devletlerine tâbi oldu. Lidyalılar'ın VI. yüzyılda Persler'e

yenilmesi ve Anadolu'da Pers hâkimiyetinin yayılması üzerine Burdur ve çevresi de Pers idaresi altına alındı. Büyük İskender'in Anadolu'da Pers idaresine son vermesi üzerine İskender'in, daha sonra da onun mirasçılarından Selevkoslar'ın egemenliğine girdi. Bir süre de Bergama

Krallığı'nın sınırları içerisinde kalan Burdur ve çevresi bu krallığın sona erişinden sonra Roma hâkimiyetine sokuldu; 395'te Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılması üzerine de Doğu Roma (Bizans) toprakları içerisinde kaldı. Bizans döneminde Burdur'un yerinde bulunan şehir Polydorion ismini taşıyordu ki şehrin bugünkü adı buradan gelmektedir. Bugün yöre halkının ağzındaki Buldur telaffuzu ise bu Ortaçağ şehrinin adını daha çok yansıtmaktadır.

Malazgirt Savaşı'ndan (1071) sonra Türkmen akınları Burdur çevresine de ulaştı ve Türk dönemi Burdur'unun temelleri bugünkü şehre göre daha alçakta olan, fakat İlkçağ'ın Limnombria'sı kadar da göle yakın olmayan ve günümüzde Hamam Bendi denilen mevkide atıldı. Buraya yerleşen ve şimdiki Ulucami'nin bulunduğu yeri de Alanpazarı olarak adlandırıp bir pazar yeri şeklinde kullanan Türkler, ilk yerleştikleri yerin sıtmalık olduğunu ve zaman zaman da sellere mâruz kaldığını görerek daha yükseklere ve Alanpazarı'nın bulunduğu tepenin yamaçlarına yerleştiler. Bu şekilde Burdur şehri adını verdiği gölden biraz daha uzaklaşmış oldu.

XIV. yüzyıl başlarında bu yörede kurulmuş olan Hamîdoğulları Beyliği Burdur'u da egemenliği altına aldı. Burdur bu sırada Hamîdoğulları Beyliği'nin Eğirdir (Eğridir) kolunun sınırları içerisinde bulunuyordu. Hamîdoğulları Beyliği'nin kurucusu Dündar Bey 700'de (1300) Burdur'da bugün Ulucami adıyla bilinen camiyi yaptırarak şehrin bu merkez etrafında gelişmesini sağladı. Böylece şehir daha yüksek bir kesimde (Ulucami'nin bulunduğu yerde irtifa 1025 metredir) gelişmiş oldu. Beylik kuruluşundan sonra İlhanlı hâkimiyetini tanıdığı halde İlhanlılar'ın Anadolu valisi Timurtaş Dündar Bey'in üzerine yürüyerek Göller yöresinin büyük bir kesimiyle beraber Burdur'u da zaptetti (1324). İlhanlılar'ın bu yöredeki hâkimiyeti 1327'ye kadar sürdü. Daha sonra Dündar Bey'in oğullarından Mısır'da bulunan İshak Çelebi Anadolu'ya geçerek 1328'de beyliğin idaresini tekrar eline geçirdi ve vaktiyle Timurtaş'ın zaptettiği yerler arasında bulunan Burdur'u da geri aldı. Bir yıl kadar sonra Antalya'dan Burdur'a gelen Arap seyyahı İbn Battûta, günümüzde hiçbir izi kalmamış olan Burdur Kalesi'ni tasvir ederek çevresinin bağlık bahçelik olduğunu söyler ve tabii güzelliklerini anlatır. Hamîdoğulları, İlhanlı tehlikesi atlatıldıktan sonra beyliğin başka şehir ve kasabalarında olduğu gibi Burdur'da da yeniden imar faaliyetine giriştiler. Bu arada Muzafferüddin

Mustafa Bey zamanında Ulucami civarında Muzafferiye Medresesi inşa edildi (745/1344) ve şehrin çarşısı da Ulucami ile Muzafferiye Medresesi'nin bulunduğu yüksek kesimde gelişti.

1391'de Yıldırım Bayezid'in Hamîdoğulları Beyliği'ni Osmanlı topraklarına katması üzerine Burdur da Osmanlı idaresine girmiş oldu.

Burdur Osmanlı idaresinde önceleri Anadolu eyaletinin Hamîd (merkezi Isparta) sancağına bağlı bir kazanın merkezi idi ve küçük bir kasaba durumundaydı. 1478'deki bir tahrir*den Burdur'da biri hıristiyan mahallesi olmak üzere dört mahallenin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Üç müslüman mahallesi Cami, Burcu Mescidi ve Yeni Mescid adlarını taşıyordu. Bunların en büyüğü Cami mahallesi idi. XVI. yüzyılın başında meydana gelen ve Osmanlı tarihlerinde "Şeytankulu" olarak da geçen Şahkulu Baba Tekeli İsyanı'nda (1511) Burdur şehri de zarar gördü. İsyancılar şehirde tahribat yaptıkları gibi şehrin kadısını ve bir kısım halkı da katlettiler.

Burdur XVI. yüzyılda "Suhte isyanları" adı verilen isyanlardan da etkilenmiştir. Yüzyılın sonuna doğru bu isyanlar önemini yitirmeye başlayınca bu defa Celâlî ayaklanmaları Burdur ve çevresine zarar vermeye başladı. Bu isyanlara rağmen Burdur'un XVI. yüzyılda bir önceki yüzyıla göre büyüdüğü anlaşılmaktadır. 1522 tarihli bir defterdeki bilgilere göre şehirdeki hâne sayısı 238 idi. Bu sıralarda da Cami mahallesi 113 hâne ile

en büyük mahalle durumundaydı. Aynı yüzyılın ikinci yarısına ait 1568 tarihli bir defterdeki bilgilere göre şehrin daha fazla büyüdüğü, hâne sayısının 379'a çıktığı, eski mahallelere ilâveten Debbağhâne, Mehmed Kethüdâ, Demir Mescidi, Karagöz Mescidi, Nûrullah Çelebi Mescidi adlarında mahalleler kurulduğu anlaşılmaktadır. Bu mahallelerden birinin adının Debbağhâne (günümüzde Tabakhane mahallesi) olması, bu dönemde deri işlemeciliğinin şehirde ekonomik bir faaliyet olarak devam ettiğini göstermektedir.

XVI. yüzyılda Hamîd sancağı içindeki on altı pazar yerinden biri de Burdur idi. Bu da şehrin çevresi için bir ticaret merkezi durumunda olduğunu gösterir. 1522'de 6290 akçe olan pazar vergisinin (bâc-i bâzâr) 1568'de 9990 akçeye çıkmış olması, ayrıca şehrin bütün vergi gelirlerinin 26.490

akçeden (1478) 36.000 akçeye (1568) yükselmesi, Burdur'un bir asırdan kısa bir süre içindeki büyümesinin ve ticarî hayatının gelişmesinin bir sonucudur.

XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Batılı seyyahlar Burdur'u da ziyaret etmeye başlamışlardır. Bu arada 1706 ve 1714'te olmak üzere buraya iki defa gelmiş olan Fransız seyyahı P. Lucas, Burdur'da kendi açısından dikkate değer birşey görmediğini söylemektedir.

XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı idaresinin Burdur'da kültür müesseselerine önem verdiği ve bu arada kütüphaneler de yaptırdığı görülmektedir. Meselâ Sultan III. Mustafa döneminde (1757-1774) Derviş Mehmed Paşa burada bir kütüphane yaptırmış, I. Abdülhamid dönemi (1774-1789) sadrazamlarından Halil Hamid Paşa da Burdur'a bir başka kütüphane daha kazandırmıştır. XVIII. yüzyılın sonlarında Osmanlı idarî teşkilâtındaki değişiklikler sonrasında yeni has*lar teşkil edilirken ortaya çıkan Tirkemiş hassı Burdur'u da içine alıyordu. Daha sonra Tirkemiş hassı ayrı bir feriklik haline getirilmiştir (1836). XIX. yüzyılın başlarında II. Mahmud döneminde (1808-1839) Burdur'da Şeyh Mustafa Efendi Kütüphanesi adıyla bir kütüphane daha açılmıştır.

XIX. yüzyılın ilk yarısında İngiliz seyyahı F. V. J. Arundell, iki defa (1826 ve 1833) Burdur'u ziyaret etmiş, fakat daha çok İlkçağ tarihi meseleleriyle ilgilendiği için Burdur'a dair fazla bilgi vermemiştir.

XIX. yüzyılda yapılan idarî değişikliklerle geniş alanlı sancaklar parçalanıp küçük alanlı sancaklar haline getirilince Hamîd sancağı da parçalara ayrıldı ve bunun bir kesimini de Burdur sancağı oluşturdu. Bu yeni sancak Konya vilâyetine bağlı bulunuyordu ve merkezi de Burdur şehri idi. Bu idarî değişiklikten sonra Konya Valisi Tevfik Paşa 1830'da Burdur'da bir saat kulesi inşa ettirdi. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Burdur önemli bir yangın felâketi geçirdi. 1884'teki bu yangında çarşının büyük kısmı ve bu arada 150 ev yandı. Bu yüzyıla ait çeşitli kaynaklar Burdur şehrinin çevresinde çeşitli tahıl, baklagiller ve meyveler yetiştiğini, gül bahçelerinin yaygın olduğunu ve şehirde bunlardan gülyağı çıkaran yağhâneler bulunduğunu kaydederler. Meselâ 1305 tarihli Konya Vilâyeti Salnâmesi bu yağhânelerin sayısını yedi olarak vermektedir. Aynı kaynak o sıralarda şehirde 5213 ev,

648 dükkân, altı değirmen, otuz dört debbağhâne, dört han, altı hamam ve yirmi dört cami bulunduğunu ilâve eder. Bu salnâmenin neşrinden sonraki bir tarihte yöreyi ziyaret eden Vital Cuinet de aşağı yukarı aynı bilgileri tekrarlayarak Burdur şehrinde on dört cami, altı tekke, on bir medrese, bir Rum kilisesi, bir Ermeni kilisesi, altı hamam ve dört han bulunduğunu söyler; ayrıca Burdur'da yünlü ve pamuklu dokumalar ile halı üretiminin önemli olduğunu ve alaca adı verilen pamuklu dokumalarının ün kazandığını ilâve eder.

3 Ekim 1914'te meydana gelen şiddetli bir deprem sonucunda Burdur'da tahminen 1500'den fazla insan hayatını kaybetmiş, evlerin üçte ikisi tamamen yıkılmış, geri kalanlar ise kullanılmayacak hale gelmiştir. Şehrin başta Ulucami olmak üzere Şeyh Sinan, Kara Senir, Divan Baba, Saden, Hecin Dede, Çakmak, Taş, Selimoğlu, Gazi ve Ağıl camileri ile saat kulesi bu depremde tamamen yıkılmış ve daha sonraki tarihlerde yeniden yapılmışlardır. Bu deprem şehrin ekonomik ve ticarî yönden geri kalmasına da sebep olmuştur. Tamamen yıkılan şehri imar etmek için Avusturya'dan şehircilik uzmanları getirilerek şehrin imar planı yaptırılmıştır (1915). Depremin arkasından gelen kısa süreli İtalyan işgali (1919-1921) ve daha sonra 1923'te 250 dükkânı tamamen yok eden yangın yüzünden Cumhuriyet döneminin başında Burdur küçük ve nüfusu az bir yer haline gelmişti. Bu dönemde sancaklar vilâyet haline dönüşürken Burdur da yeni teşkil edilen vilâyetin merkezi oldu.

Cumhuriyet'in başlarında yapılan ilk nüfus sayımına göre (1927) şehirde 12.848 kişi yaşıyordu. 1915'te yaptırılmış olan imar planı Cumhuriyet döneminde de 1948'e kadar uygulanmıştır. Bu plana göre şehrin merkezî kesiminde önemli değişiklikler olmuş, Ulucami'nin etrafındaki yolların tanzimiyle eski ana caddelerin hemen hepsinin şehrin merkezindeki çarşıda birleşmesi sağlanmıştır. 1936'da İzmir-Eğridir üzerindeki Baladız İstasyonu'ndan ayrılan 24 kilometrelik bir demiryolu hattının Burdur'a ulaşması üzerine de şehir merkezi ile istasyonu birleştiren 500 metrelik bulvar açılmıştır. Bütün bu gelişmelere rağmen şehrin nüfusunda fazla bir artış olmamış, hatta 1940-1945 arasındaki dönemde biraz da gerileme göstermiş (1940'ta 14.603, 1945'te 14.377 nüfus) ve 1955 sayımına kadar da 15.000 nüfusu aşamamıştır. Bu dönemde şehir halkının geleneksel işlerinden olan gülyağcılık ve halıcılıkta da gerileme görülmüştür.

1949'dan itibaren yeni bir imar planı uygulanmasına girişilmiş, şehir meyilli

yamaçların önündeki düzlüklerde yayılmaya başlamış, bu arada 1954'te temeli atılan şeker fabrikasının 7 Eylül 1955'te üretime geçmesiyle şehir nüfusunda artma olmuş, 1955'te 18.719, 1960'ta da 25.271 nüfusa ulaşmıştır. 1950-1960 arasındaki dönemde şehir alan olarak da hızla büyümüş, kuzeybatıda Bahçelievler, kuzeydoğuda da Yeni Mahalle adında iki yeni mahalle kurulmuştur. 1949'da uygulamaya konulan yeni imar planı 1959'da bir tashih gördükten sonra 1969'a kadar uygulanmıştır.

Burdur şehri 12 Mayıs 1971'de bir deprem felâketine daha uğradı. Bu depremde şehirde yirmi altı kişi öldü, şehrin Kurna deresine yakın olan gevşek satıhlı kesimlerindeki mahallelerinde büyük hasar oldu. Bu arada bazı binaların, oldukları yerde zemine 1-2 m. kadar saplandıkları, bunun sonucunda da birinci katlarının gözden kaybolduğu dikkati çekti. Depremden sonra 1971'de yeni bir imar planı uygulamasına geçildi (ve bu plan 1978'de yeniden ele alındı). Günümüzde yirmi mahalleden oluşan Burdur şehrinde idarî merkez Ulucami çevresiyle Cumhuriyet alanı ve bu alana açılan yollar üzerindedir. İş merkezi de Ulucami çevresinden Gazi caddesine doğru yayılmaktadır. Şehirde şeker fabrikasından başka et kombinası ile süt fabrikası ve çeşitli gıda sanayiine ait fabrikalarla son yıllarda faaliyeti duran traktör fabrikası öteki önemli sanayi kuruluşlarıdır. Şehrin nüfusundaki artış 1960'tan sonra da devam ederek 1970'te 32.746'ya, 1980'de 44.630'a, 1985'te 53.995'e ve 1990 sayımının sonuçlarına göre de 56.432'ye yükselmiştir.

Şehirdeki başlıca tarihî eserler arasında Ulucami, Şeyh Sinan Camii, Kara Senir Camii, Saden Camii, Divan Baba Camii, Mustafa Hoca Camii, Hecin Camii, Taş Cami, Selimoğlu Camii, Ağıl Camii bulunmaktadır. Bu yapılar çeşitli depremlerde yıkıldıktan sonra yeniden yapıldıklarından orijinal durumlarını koruyamamışlardır. Çoğunun üzerindeki kitâbelerde de 1914 depreminden sonraki onarım tarihleri verilmiş olup ilk yapılışlarına ait kitâbeler bulunmamaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1991 yılı istatistiklerine göre Burdur'da il

ve ilçe merkezlerinde 123, kasaba ve köylerde de 311 olmak üzere toplam 434 cami bulunmaktadır. Burdur il merkezindeki cami sayısı ise ellidir.

Burdur şehrinin merkez olduğu il Antalya, Muğla, Denizli, Afyon ve Isparta illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Ağlasun, Altınyayla, Bucak, Çavdır, Çeltikçi, Gölhisar, Karamanlı, Kemer, Tefenni ve Yeşilova adlarında on ilçeye ve on üç bucağa ayrılmıştır; sınırları içerisinde 203 köy bulunmaktadır. 6887 km² genişliğindeki Burdur ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 254.889, nüfus yoğunluğu ise 37 idi.

BİBLİYOGRAFYA

Konya Vilâyeti Salnâmesi (1305), s. 160, 165-168; Cuinet, I, 845; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 62-65; a.mlf., Osmanlı Tarihi, II, 230; IV/2, s. 423, 437; a.mlf., "Hamîd-Oğulları", İA, V/1, s. 189-192; Nuriye Pınar – Ervin Lahn, Türkiye Depremleri İzahlı Kataloğu, Ankara 1952, s. 52; Yücel Bulgur, Burdur Şehri Monografyası (mezuniyet tezi, 1960), İÜ Ed.Fak. Ktp., Coğrafya Bölümü, nr. 1001, s. 12-14; Kazım Ergin v.dğr., Türkiye ve Civarının Deprem Kataloğu, İstanbul 1967, s. 37; Sırrı Erinç v.dğr., Burdur Depremi, İstanbul 1971, s. 5, 8, 11, 12; Refik Duru, Kuruçay Höyüğü Kazıları: 1978-1979 Çalışma Raporu, İstanbul 1980, s. 11, 12; Mehmet Özsait, İlkçağ Tarihinde Pisidya, İstanbul 1980, s. 4-6, 119-120; a.mlf., Hellenistik ve Roma Devrinde Pisidya, İstanbul 1985, s. 129; Ahmet Tabban, Kentlerin Jeolojisi ve Deprem Durumu, Ankara 1980, s. 82; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1985, s. 299; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdari Taksimatı, Ankara 1988, s. 70, 119, 121, 122, 134, 137, 141, 181; Zeki Arıkan, XV-XVI. Yüzyıllarda Hamit Sancağı, İzmir 1988, s. 21, 31, 33, 38, 55-56, 110, 117, 119; M. Çetin Varlık, "Anadolu Beylikleri", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, X, 562, 564, 565; İsmail E. Erünsal, "İslâm Medeniyetinde Kütüphaneler", a.e., XIV, 280, 283; Besim Darkot, "Türkiyenin İdari Coğrafyası Üzerinde Düşünceler", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, VII/12, İstanbul 1961, s. 35-46; a.mlf., "Burdur", İA, II, 805-806; V. J. Parry, "Burdur", EI² (Fr.), I, 1366.

Metin Tuncel

BURGOS

Kırklareli'ne bağlı ilçelerden Lüleburgaz'ın eski adı.

(bk. LÜLEBURGAZ).

BURGŪSİYYE

(البرغوثيّة)

Neccâriyye kelâmcılarından Burgūs lakabıyla tanınan Muhammed b. Îsâ’nın fikirlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. NECCÂRİYYE).

BURHAN

البرهان))

Doğruluğunda şüphe bulunmayan ve zaruri bilgi getiren kesin delil; mantıktaki beş sanattan biri.

Arapça'da "berraklaştırmak, açıklığa kavuşturmak; delil getirmek" anlamındaki "b-r-h" (بره) kökünden türediği kabul edilir. Kur'ân-ı Kerîm'de "hak ile bâtılı birbirinden ayıran kesin delil" karşılığında kullanılır (bk. el-Bakara 2/111; el-Enbiyâ 21/24; el-Mü'minûn 23/117). Kur'an'da, Allah'ın apaçık delilleri olmaları itibariyle Hz. Muhammed'e (en-Nisâ 4/174), Hz. Mûsâ'nın asâsı ve yine onun elinin bir meşale gibi parlaması (yed-i beyzâ) mûcizelerine (el-Kasas 28/32) burhan adı verilir. Bunların dışında bazı müfessirler Kur'an'ın bir adının da "Burhan" olduğunu kabul ederler (İbnü'l-Cevzî, II, 264). Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber ile tartışan yahudilerden ve Allah'la birlikte başka ilâhlara da tapan müşrik ve putperestlerden bu konudaki iddialarını ispatlayacak burhanlar istendiği bildirilmektedir. Bu açıklamalarla burhanın, bütün şüpheleri ortadan kaldıracak açıklıkta ve itirazlara yer bırakmayacak kesinlikte bir delil olduğuna işaret edilmiş, dolayısıyla bir iddianın kabul veya reddedilmesi bu şekilde bir ispata bağlanmıştır. Buna göre burhanda esas olan, ihtiva ettiği bilginin doğru olmasıdır. Belli mantık kalıpları uygulanarak doğruluğu ispatlanamayan bilgi burhan haline gelmez. Bazı hadislerde de burhan aynı mânada kullanılmış, ayrıca sadakaya, verenin imanına delil olması itibariyle burhan adı verilmiştir (İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "burhân" md.). İslâm'ın ilk devirlerinde fakihler burhanı "fıkhî kıyas ve kesin delil" anlamında kullanmışlardır. Onlara göre burhan hak ile bâtılı, doğru ile yanlışı ayırt eden delildir.

İslâm dünyasında burhanın bir kıyas türü ve ispat metodu olarak mantık, felsefe, kelâm ve usûl-i fıkıhta kullanılması, Aristo'nun Organon adlı sekiz kitaptan oluşan mantık külliyatının Analytica Posteriora (İkinci Analitikler) başlıklı dördüncü kitabının X. yüzyılda Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus tarafından Arapça'ya çevrilmesiyle yaygınlaşmıştır. İslâm düşünürlerinin Anâlûtûkâ

es-sâniye, et-Tahlîlü’s-sânî, el-Burhân gibi adlarla tanıttıkları bu eseri Kindî ve Fârâbî özet (ihtisar)

haline getirmişlerdir. Fârâbî Organon’un bu kısmını mantığın en önemli bölümü sayar. Ona göre el-Burhan’dan önceki üç kitap (Kategoriler, Önermeler ve Birinci Analitikler) bunun girişi mahiyetindedir. Kesin bilgi vermesi dolayısıyla burhan ilimlerin ilmi, hikmetlerin hikmetidir.

Organon’un son beş kitabının ana konuları olan burhan, cedel, safsata, hitabet ve şiiri “beş sanat” diye adlandıran (bk. Fârâbî, s. 28) İslâm mantıkçıları bütün kıyas türlerinin bu beş alanda uygulandığını ve bunlar içinde tartışmasız kesin bilgi veren tek kıyas türünün burhan olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre burhan, öncülleri yakīniyyâttan (kesin bilgiler) oluşan kıyastır. İbn Sînâ yakīniyyâtı evveliyyât (aksiyomlar), tecribiyyât (deney verileri) ve mahsûsât (duyu verileri) şeklinde göstermiştir (bk. ZARÛRİYYÂT). Burhan kesin öncüllerden oluştuğu ve bütün bilgiler için en güvenilir delil sayıldığı için mu‘temed diye de adlandırılmıştır. Burhanın öncülleri zarurî ve bedihî (aksiom, apaçık bilgi) önermeler olabileceği gibi bu önermelerden düşünüp taşınarak çıkarılmış bilgiler de olabilir. Sonraki mantıkçılar bunların ilkine burhân-ı vicdânî (burhân-ı kablî, apriorik delil), ikincisine de burhân-ı nazarî demişlerdir. Tecrübî verilere dayananlara burhân-ı tecrübî, hem aklî hem tecrübî sonuçlardan teşekkül edenlere burhân-ı mahlût adı verilir. Fârâbî, ister bir düşüncenin doğruluğunu ispat etmek için, ister yanlışlığını göstermek için olsun burhanın mutlaka kesin bilgi verdiğini, zıddının doğru olmayacağını ve bu bilgilerden asla şüphe edilemeyeceğini belirtir (İhsâ˒ü’l-˓ulûm, s. 21). İbn Sînâ onun bu görüşünü teyit ederek burhanı “kesin bilgi elde etmek için doğruluğu kesin önermelerden yapılan kıyas” diye tarif eder (en-Necât, s. 126). Gazzâlî’nin tarifi ise şöyledir: “Hakîkî burhan doğruluğu devamlı olan, değişikliğe uğraması imkânsız bulunan ve kesin bilgi meydana getiren delildir” (Mi˓yâru’l-˓ilm, s. 187). Mantıkta burhanın esasını, bir kıyasta neticenin ispat edilmesini sağlayan orta terim teşkil eder. Bir düşüncenin doğruluğunu ispat etmek için yapılan kıyasta öncül ile sonucu birbirine bağlayan orta terim olduğu için bu terim bizzat delilin kendisi kabul edilmiştir.

İslâm mantıkçıları burhanı delilden ayırarak onu delilden daha özel bir mânada kullanmışlardır. Buna göre mutlak burhanda orta terimin, büyük

öncül ile küçük öncül arasındaki münasebetin yani sonuçtaki hükmün "illet"i olması gerekir. Bununla birlikte orta terim bu münasebetin hem zihindeki hem de realitedeki illeti olursa buna burhân-ı limmî, sadece zihindeki illeti olursa buna da burhân-ı innî denir. Meselâ, "Bu adam öksürüyor-Her öksüren hastadır-Şu halde bu adam da hastadır" şeklindeki bir kıyas formunda "öksürme" (orta terim), sonuçtaki hükmün hem zihnî hem de hâricî illetidir; yani öksürme hem zihnen adamın hasta olduğuna hükmedilmesini sağlamakta, hükmün illeti olmakta, hem de hastalığın haricen de vuku bulduğunu göstermektedir.

Eğer bir kıyas formunda orta terim sonucun realitede varlığının illeti olmayıp sadece zihnen bir hüküm verilmesine sebep teşkil ediyorsa buna burhân-ı innî denir. Meselâ, "Her veremli olan öksürür-Bu adam veremlidir-Şu halde bu adam da öksürür" şeklindeki bir kıyasta adamın öksürüp öksürmediği görünür bir olay olarak bilinmiyor, yani orta terim (veremli olma) sonucu gerçek bir olay olarak doğurmuyor; sadece zihnen sonuca delâlet ediyor. Bu sebeple fıkıh usulünde burhân-ı limmîye kıyâs-ı illet, burhân-ı innîye kıyâs-ı delâlet de denilmiştir. Ayrıca bazı mantıkçılar illetten ma'lûle yani sebepten sonuca götüren kıyasa burhân-ı limmî, sonuçtan sebebe götüren kıyasa da burhân-ı innî adını vermişlerdir.

Burhân-ı limmî ve burhân-ı innî Avrupa skolastik felsefesinde argument apriori ve argument aposteriori adlarıyla bilinir. Mantık ve felsefedeki bu tasnifi esas alan bazı kelâmcı ve filozoflar Kur'an delillerinin burhanî olmadığını, aksine geniş halk kitlelerine hitap eden zannî ve hatâbî (iknâî) karakter taşıdığını ileri sürmüşlerse de bu konuda dayandıkları kesin deliller yoktur; sadece felsefî kültürün tesiriyle bu kanaate varmışlardır.

İlk ve Ortaçağ felsefesinde sadece aklın verilerine dayanan delillere burhan adı verilirken modern felsefede hem aklî hem tecrübî delillere burhan denilmektedir. Çağdaş felsefe burhanın en mükemmel şekli olarak burhân-ı riyâzîyi kabul etmektedir. Bu da iki türlüdür: Sonuçlardan hareketle ispat edilmesi istenen hükümlere varılarak elde edilen delile burhân-ı tahlîlî, hükümlerden sonuçlara giderek yapılan delile de burhân-ı terkîbî denilir. Burhân-ı riyâzî, burhân-ı limmî ve innîye benzemekle birlikte tecrübî karakteri bulunan bir delildir. Tecrübî ilimlerde tahlil bir varlığı unsurlarına ve vasıflarına ayırmak, terkip de bir varlığın unsurlarını ve vasıflarını bir

araya getirmektir (İzmirli, s. 13-14).

Burhanın bir başka çeşidi de bir fikrin doğruluğunu, zıddının yanlışlığını ispatlamak suretiyle ortaya koyma yöntemidir ki buna burhân-ı hulfî (burhân-ı nakz) adı verilir. Doğrudan doğruya öncüllerden hareket edilerek ispatlanmadığı için buna "vasıtalı burhan" da denilir (bunların dışında kelâm ilminin değişik konularını ispat etmekte kullanılan burhân-ı temânu', burhân-ı tevârüd için bk. VAHDÂNİYYET; burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyüf, burhân-ı arşî için bk. TESELSÜL; burhân-ı muvâzât, burhân-ı selbî, burhân-ı infisâl, burhân-ı süllemî, burhân-ı türsî, burhân-ı müsâmete için bk. HUDÛS).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "burhân", md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "burhân" md.; Lisânü'l-ʿArab, "burhân", md.; Taʿrîfât, "burhân", md.; Tehânevî, Keşşâf, "burhân", md.; Rıza Tevfik, Kāmûs-ı Felsefe, "Argument", md.; İsmail Fennî, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 173-174; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, I, 206-208; Fârâbî, İhsâʾü'l-ʿulûm, s. 21, 28; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376/1957, I, 432, 440; İbn Sînâ, en-Necât, Tahran 1364 hş., s. 126-128; Gazzâlî, Miʿyârü'l-ʿilm, s. 178-191; İbn Rüşd, Felsefetü İbn Rüşd (nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân), Kahire 1388/1968, s. 23-24; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, I, 133; II, 264; IV, 496; VI, 222; Âmidî, el-Mübîn, s. 90; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1281, s. 101; İzmirli İsmail Hakkı, Fenn-i Menâhic, İstanbul 1329, s. 13-14, 17-19; Yusuf Şevki Yavuz, Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu, İstanbul 1983, s. 184-193; L. Gardet, "al-Burhān", EI² (Fr.), I, 1367-1368; Fazıl Ahmed Zuhûr, "Burhân", UDMİ, IV, 459-462; Murâd Vehbe, "Burhân", el-Mevsûʿatü'l-felsefiyyetü'l-İslâmiyye, [baskı yeri yok], 1986, I, 194.

Yusuf Şevki Yavuz

BURHAN AİLESİ

(آل برهان))

Buhara'da V-VII. (XI-XIII.) yüzyıllarda Sadr unvanıyla hüküm süren ve Hanefî fukahasının en önde gelen temsilcileri olan bir ulemâ ailesi.

Hz. Ömer'in soyundan geldiği rivayet edilen aile, fertlerinin hepsi "Burhânü'd-dîn" veya "Burhânü'l-mille ve'd-dîn" lakabını aldığı için Burhan ailesi (Burhanoğulları) adıyla meşhur olmuştur.

Ortaçağ'da Türkistan'ın en önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Buhara bazı nüfuzlu ailelerin yönetimindeydi. Burhan ailesinden önce İsmâilî ve Saffârî sülâlelerinin hüküm sürdüğü şehir daha sonra Mahbûbîler'in eline geçmiştir.

Buhara ve bütün Mâverâünnehir'de Hanefî mezhebinin ileri gelenlerine "sadr" denilirdi. Hatta Buhara'da Sadr-ı Cihân ve Sadr-ı Şerîat lakabını taşıyanlar bile vardı. Burhan ailesi ve diğerleri sahip oldukları servet ve mülk sayesinde ekonomik açıdan da güçlü idiler. Ailenin ilk reisi hariç diğerleri kaynaklarda hep "şehid" unvanıyla anılmaktadır ki bu onların Karahanlılar ve Karahıtaylar tarafından öldürüldüğü şeklinde yorumlanmaktadır.

Ailenin ilk reisi "Sadr-ı Kebîr Nu'mân-ı Sânî (İkinci Ebû Hanîfe)", "Bahrü'l-ulûm", "Burhânü'l-mille ve'd-dîn" unvan ve lakaplarıyla tanınan Abdülazîz b. Ömer b. Mâze daha önce Merv'de oturuyordu. 495'te (1102) Mâverâünnehir'de Karahanlı hâkimiyetine son veren Selçuklular'ın Horasan Meliki Sencer Merv'i kendisine merkez yaparak bölgeyi yeniden teşkilâtlandırdıktan sonra siyasî bakımdan tehlikeli gördüğü İmam Ebû İshak İbrâhim es-Saffâr'ı Merv'e getirdi; onu burada ikamete mecbur etmek suretiyle bertaraf edince Abdülazîz b. Ömer b. Mâze'yi "Nu'mân-ı Sânî" unvanıyla Buhara sadrı tayin etti ve onu kız kardeşlerinden biriyle evlendirdi. Sencer bu müdahalesiyle Karahanlı hükümdarları ile ulemâ arasında süregelen anlaşmazlığa da son vermiş oluyordu. Abdülazîz b.

Ömer büyük bir Hanefî fakihi idi. Çağdaşlarından Zemahşerî onun için bir methiye yazmış, büyük Hanefî fıkıh âlimi Nesefî de kendisini İslâm hukukunda otorite kabul etmiştir. Abdülazîz b. Ömer b. Mâze muhtemelen XII. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat etmiştir.

Abdülazîz'in yerine oğlu Sadrüşşehîd Hüsâmeddin Ömer geçti ve Sultan Sencer'in Karahıtaylar'a yenildiği Katvân Savaşı'nda (5 Safer 536/9 Eylül 1141) öldürüldü. Burhan ailesi de Karahıtaylar'a tâbi oldu. Karahıtaylar bu ailenin mânevî nüfuz ve otoritesini tanıdılar ve onları kendi temsilcileri olarak kabul ettiler. Hüsâmeddin Ömer Hanefî fıkhına dair birçok eserin müellifi olup bazıları şunlardır: el-Vâkıʿâtü'l-Hüsâmiyye, ʿUmdetü'l-fetâvâ, el-Fetâva'l-kübrâ, el-Fetâva's-sugrâ, Şerhu Edebi'l-kādî (bk. SADRÜŞŞEHÎD). Mâverâünnehir 612 (1215-16) yılında Hârizmşah Alâeddin Muhammed tarafından zaptedilinceye kadar Karahıtaylar'ın elinde kaldı. Ancak Hârizmşah'ın buradaki hâkimiyeti fazla sürmedi ve Buhara 616'da (1220) Cengiz Han'a teslim olan ilk şehirlerden biri oldu.

Bu siyasî değişmelere rağmen Burhan ailesi dinî otoritesini her dönemde muhafaza etmiştir. Moğollar'ın ortalığı kasıp kavurduğu sıralarda yalnızca dinî ilimler ve din âlimleri gelişme imkânı bulabiliyordu. Muînülfukarâ'nın kaydına göre (Kitâb-ı Mollazâde, I, 169) Buhara'da "Sadr-ı Cihân" unvanını taşıyan bu reisler sarıklı oldukları halde dergâhlarına taçlılar sığınırdı. Burhan ailesi dinî vazifelerinin ve ilimlerinin yanında büyük servete de sahip oldukları için böylesine nüfuzluydular ve âdeta emîr telakki ediliyorlardı.

Karahıtaylar, Sadrüşşehîd Hüsâmeddin Ömer'in yerine kardeşi Tâcü'l-İslâm (Tâcü'd-dîn) Ebü'l-Mekârim Ahmed b. Abdülazîz'i getirdiler ve dinî otoritesini tasdik ettiler. Nizâmî-i Arûzî'ye göre (Çehâr Makāle, s. 22) Karahıtaylar'ın tayin ettiği vali her hususta sadrın tâlimatına uymak zorunda idi. Tâcü'l-İslâm'ın 551-559 (1156-1163) yılları arasında öldüğü tahmin edilmektedir.

Tâcü'l-İslâm Ahmed'e yeğeni Muhammed b. Ömer halef oldu. Muhammed Buhara'da doğdu ve Karluklar Buhara üzerine yürüdüklerinde (553/1158) Buhara reisiydi (İA, VI, 268). Devrin şairlerinden Muhammed b. Ali es-Semerkandî Karluklar karşısındaki başarısından dolayı onu bir şiirinde

övmüştür. Muhammed b. Ömer “Sadrüşşehîd”, “Melikü’l-ulemâ”, “İmâmü’l-Harameyn” gibi unvan ve lakaplara sahipti.

Muhammed’den sonra sadr makamına Burhâneddin Mahmûd b. Ahmed geçti. Hanefî fıkhına dair birçok eserin müellifi olan Mahmûd’un eserlerinden bazıları şunlardır: el-Muhîtu’l-Burhânî, Zahîretü’l-fetâvâ, Tetimmetü’l-fetâvâ (bk. BURHÂNEDDİN el-BUHÂRÎ).

Burhâneddin Mahmûd’a Abdülazîz b. Muhammed b. Ömer halef oldu (Muînülfukarâ, I, 45). Abdülazîz’in 593’te (1196-97) ölümünden sonra yerine Ömer b. Mesʻûd b. Ahmed geçti. Ömer, Avfî’nin hocası ve Batı Karahanlı hükümdarları IV. İbrâhim ve Osman’ın çağdaşı olup onların adına şiirler de yazmıştır. “Sadrü’l-kebîr”, “Burhânü’l-İslâm”, “Tâcü’l-mille ve’d-dîn” unvan ve lakaplarına sahip olan Ömer bu görevini 603 (1206) yılına kadar sürdürdü.

Ömer’den sonra ailenin başına Muhammed b. Ahmed geçti. “Burhâneddin Sadr-ı Cihân” unvanını taşıyan Muhammed Karahıtaylar adına haraç toplayarak hâkimiyetini sürdürdü. 1206 yılında hacca gitti. Mekke’de hacılara karşı menfi tavır ve hareketlerinden dolayı ilgi görmedi. Çok kibirli olduğundan hacılar ona “Sadr-ı Cehennem” adını verdiler (Barthold, Türkistan, s. 439-440). Sadr Burhâneddin Muhammed daha sonra Buhara’ya geri döndü ve orada bir süre daha Hanefîler’in reis ve hatipliğini yaptı. Önceki gibi büyük bir ihtişam içinde yaşadı. Kendisinden 6000 fakih maaş alıyordu. Daha sonra Hârizmşah Alâeddin Muhammed onu reislikten azletti ve Hârizm’e getirtti. Hârizmşah’ın annesi Terken Hatun Moğollar’ın önünden kaçmak zorunda kalınca Sadr Muhammed’i, kardeşi İftihâr-ı Cihân ve oğulları Melikü’l-İslâm ve Azîzü’l-İslâm ile birlikte Amuderya (Ceyhun) nehrine attırdı (1220).

Muhammed b. Ahmed’den sonra Muhammed b. Abdülazîz yaklaşık 617 (1220) yılında sadr makamına geçti. “Sadr-ı Cihân Burhâneddin”, “Seyfü’l-mille ve’d-dîn”, “İmâmü’l-Harameyn” unvan ve lakaplarıyla anılıyordu. Avfî’nin Lübâbü’l-elbâb’ı kaleme aldığı sıralarda (618/ 1221) hayatta idi. Bunun dışında hayatı hakkında bilgi yoktur. Taʻlîka fi’l-hilâf adlı bir eseri vardır.

Kitâb-ı Mollazâde'deki şecereye göre (I, 44-45) Burhan ailesinin son sadrı "Sadrüşşehîd", "Seyfeddin", "Melikü'l-İslâm", "Ebü'l-Meâlî" unvan ve lakaplarıyla bilinen Ahmed b. Muhammed b. Abdülazîz'dir (1221-1238). Aslen Buhara'nın Târâb köyünden olan Mahmud Târâbî adlı bir esnaf Buhara'da Moğollar'a ve Buhara aristokratlarına karşı tamamen halka dayalı bir ayaklanma başlattı. Hanefî fıkıh âlimi Şemseddin Mahmûd b. Ahmed Mahbûbî de bu isyanı destekliyordu. Târâbî etrafına toplanan büyük bir kalabalıkla Buhara'ya girdi. Sadrların reisi ihtiyatlı davranarak isyana karşı çıkmadı. Târâbî Buhara'da hâkimiyetini kuvvetlendirdikten sonra Mâverâünnehir'in en büyük dinî rütbesini taşıyan Burhan ailesinden Ahmed'in yerine Şemseddin el-Mahbûbî'yi sadr olarak

tayin etti (1238). Bundan sonra Burhan ailesi mânevî ve siyasî nüfuzunu kaybetti. Ahmed Karahıtaylar'dan destek sağlayarak Buhara'ya tekrar hâkim olmak istediyse de başarılı olamadı. 636 (1238) yılındaki olaylardan sonra Buhara'da sadr unvanını taşıyanlara rastlanması ise Mahbûbî sülâlesi sadrları ile ilgili olmalıdır. Çünkü Burhan sülâlesinin yerine geçen Mahbûbî sülâlesi sadrlarında da Burhan ailesine ait bilinen unvan ve lakaplar görülmektedir. Mahmûd b. Ahmed el-Mahbûbî "Tâcü'ş-şerîa" diye anılırken babası Ahmed b. İbrâhim "Sadrü'ş-şerîa elEvvel", torunu Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd da "Sadrü'ş-şerîa es-Sânî" olarak tanınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nerşahî, Târîh-i Buhârâ (nşr. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 2, 23-24, 33; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Makāle (nşr. Muhammed Kazvînî), London 1909, s. 22-24; Sem'ânî, el-Ensâb (nşr. D. Litt), London 1912, s. 36, 353; Beyhakī, Târîẖ (Hüseynî), s. 183 vd.; Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mingburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, s. 309-311; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 56-57, 205; XII, 170-171, 239; Avfî, Lübâb, I, 169-180, 184, 186, 211, 269; II, 332, 385, 393; Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî, Tabakāt-ı Nâsırî (nşr. W. N. Lees), Kalküta 1864, s. 167 vd.; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşây, II, 74, 85-90; Keşfü'z-zunûn, I, 46, 268 vd.; Muînülfukarâ,

Kitâb-ı Mollazâde (nşr. Barthold, Turkestan içinde), Petersburg 1898, I, 44-45, 166-172; Zambaur, Manuel, s. 210; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 107; Brockelmann, GAL, I, 374; Suppl., I, 639-640, 642; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 176; XIII, 146; Barthold, Türkistan, s. 393-394, 398, 406-407, 414, 416, 438-441, 502-504, 581-584; a.mlf., "Buhârâ", İA, II, 766, 767; a.mlf., "Bürhan Âilesi", İA, II, 839-840; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 57, 97, 261, 270; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, 158-163, 323-336; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 46, 61, 62, ayrıca bk. İndeks; M. C. Defremery, "Histoire Des Khans Mongols du Turkistan", JA, XX (1852), s. 370-406; Omelyan Pritsak, "Āl-i Burhān", Isl., XXX/1 (1952), s. 81-96; a.mlf., "Karahanlılar", İA, VI, 266-269; A. Yakubovskiy, "Merv", İA, VII, 776; DMBİ, I, 606-608; C. E. Bosworth, "Āl-e Borhān", EIr., I, 753-754.

Ali Öngül

BURHÂN-ı KĀTI‘

(برهان قاطع)

Muhammed Hüseyin b. Halef-i Tebrîzî'nin yazdığı Farsça'dan Farsça'ya sözlük.

Güney Hindistan'da kurulan Kutubşâhîler Devleti sultanlarından Abdullah adına 1062'de (1652) kaleme alınmıştır. Sözlük, Mîr Cemâleddin b. Fahreddîn-i Şîrâzî'nin Ferhengi Cihângîrî, Sürûrî-yi Kâşânî'nin Mecmaʿu'l-Fürs (Ferhengi Sürûrî), Takī-i Evhadî'nin Sürme-i Süleymânî, Hüseyn-i Ensârî'nin Sıhâhu'l-edviye adlı eserlerine dayanmakla birlikte bunların dışında başka kaynaklardan da faydalanıldığı anlaşılmaktadır.

İran edebiyatının Hindistan'da geliştiği bir dönemde bu edebiyatı anlayabilmek için sözlük çalışmalarına hız verildiği görülmektedir. Ancak bu alanda yazılan eserler daha çok belirli sayıda kelimeleri ihtiva ediyordu. Muhammed Hüseyin b. Halef-i Tebrîzî bu eksikliği gidermek amacıyla Burhân-ı Kātıʿı hazırladı. Nitekim o zamana kadar yazılan Lugat-i Fürs 2278, Mecmaʿu'l-Fürs 6000, Ferhengi Cihângîrî ise 6950 kelime ihtiva ediyordu; buna karşılık Burhân-ı Kātıʿ 20.000'i aşkın kelimeyi içine almaktadır. Eser sadece hacim bakımından değil tertip bakımından da önce Hindistan'da, daha sonra İran'da bu alanda çalışanların büyük ölçüde ilgisini çekti. Bundan önceki sözlüklerin bazılarında sıralama kelimelerin son harflerine, bazılarında baştan ikinci, bazılarında ise ilk ve son harflere göre yapılmıştı. Burhân-ı Kātıʿda ise kelimeler Fars alfabesine göre sıralanmıştır. Ancak Farsça'ya has "p" (ب), "ç" (ج) ve "g" (ک) harfleri kelime başlarında belirtildiği halde ikinci ve üçüncü harflerde birbirine karıştırılmıştır.

Burhân-ı Kātıʿ oldukça uzun bir mukaddime ile başlar. Burada esere "sağlam ve reddi mümkün olmayan delil" anlamında "Burhân-ı Kātıʿ" adı verildiği ifade edilir. Daha sonra Derî, Pehlevî, Fars dilleri ve Farsça'nın grameriyle ilgili bilgiler ve alfabe sırasına göre kelimeler yer alır. Her harf bir bölüm gibi tasarlandığı için bölümler "Goftâr" (söz) adıyla belirtilmiştir.

Farsça yanında diğer dillerden de kelime ihtiva eden sözlükte, başta Arapça oldukları belirtilmeden alınan Arapça kelimeler olmak üzere Türkçe, Süryânîce, İbrânîce, Hintçe, Yunanca, Latince, Ermenice, Zend ve Pazend dillerinden gelen kelimelere de yer verilmiştir.

Önce Hindistan'da, daha sonra İran ve diğer İslâm ülkelerinde büyük rağbet gördüğü yazma nüshalarından anlaşılan Burhân-ı Kātıʿda birtakım eksiklik ve yanlışlar yer almaktadır. Başka sözlüklerde de rastlanan bazı yanlışların Burhân-ı Kātıʿda daha çok olması şüphesiz onun hacminin genişliğiyle ilgilidir. Burhân-ı Kātıʿın en önemli eksikliği -benzeri sözlüklerde olduğu gibi-açıklamalarda örneklere (şevâhid) yer verilmemiş olmasıdır. Sözlükte rastlanan yanlışlara gelince, bunlar yazarın eski Farsça'yı yeterli derecede bilmemesinden kaynaklanan hataları, ayrıca Arapça kelimeleri Farsça kelimelerle karıştırması, Farsça'ya geçen Yunanca, Süryânîce ve Latince kelimelere yanlış mâna vermesi, bunun yanında şahıs adları, tarih ve coğrafya ile ilgili özel isimlerdeki hataları ve nihayet faydalandığı yazmalardaki imlâ yanlışlarından ibarettir.

Gördüğü rağbet sebebiyle üzerinde çok durulan Burhân-ı Kātıʿ tenkit konusu olmuş, lehinde ve aleyhinde birtakım eserler yazılmıştır. Bunlar arasında Gālib Mirza Esedullah Hân-ı Dihlevî'nin Kātıʿ-ı Burhân, Seyyid Saâdet Ali Mîr Münşî'nin Muhrik-ı Kātıʿ-ı Burhân, Mirza Rahîm Big-i Mirtehî'nin Sâtıʿ-ı Burhân, Âgā Ahmed Alî-yi Şîrâzî'nin Müʾeyyid-i Burhân ve Emînüddîn-i Dihlevî'nin Kātıʿu'l-Kātıʿ adlı eserleri zikredilebilir. Ayrıca Necef Ali Han Dâfiʿ-i Hezeyân adıyla Muhrik-ı Kātıʿ-ı Burhân'a, Gālib de Tig-i Tîz adıyla Müʾeyyid-i Burhân'a reddiyeler yazmışlardır. Sirâceddin Ali Han Ârzû da Burhân-ı Kātıʿdaki bazı yanlışları Sirâcü'l-luga adlı eserinde düzeltmiştir.

Burhân-ı Kātıʿın yazılışından bir süre sonra Muhammed Kerîm b. Mehdî Kulı-i Tebrîzî, eseri gözden geçirerek Burhân-ı Câmiʿ adıyla yeni bir sözlük meydana getirmiştir. Onu takip eden Rızâ Kulı Han Ferhengi Encümen-ârâ-yı Nasîrî, Muhammed Pâdşâh Ânendrâc, J. A. Vullers Lexicon Persico Latinum (I-II, Bonnae 1855-1864), Francis Johnson Dictionary Persian, Arabic and English (London 1852), F. Steingass A Comprehensive Persian-English Dictionary (London 1892), J. J. P. Desmaison Dictionnaire Persan-

Français (I-IV, Roma 1908), Ziyâ Şükûn Farsça-Türkçe Lûgat Gencine-i Güftar Ferhengi Ziya (I-XI. fasikül, İstanbul 1944-1951) adlı eserlerinde Burhân-ı Kātıʿdan geniş ölçüde faydalanmışlardır.

Birçok baskısı yapılmış olan Burhân-ı Kātıʿ (bk. EIr., IV, 370), oldukça ayrıntılı bir önsöz ve geniş açıklamalarla birlikte mükemmel denecek bir biçimde Muhammed Muîn tarafından önce dört cilt (Tahran 1330 hş./1951), daha sonra beş cilt halinde (Tahran 1342 hş./1963) yayımlanmıştır.

Mevlevî Bedîüddin, Abdullah ve Mücîbürrahman gibi müelliflerle birlikte Abdülmecid Kāimmakāmî tarafından Mülhakāt-ı Burhân (Kalküta 1250, 1274) adıyla bir zeyli yazılan Burhân-ı Kātıʿı Mütercim Âsım birtakım eklemelerle birlikte Tibyân-ı Nâfiʿ der Terceme-i Burhân-ı Kātıʿ adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (aş.bk.).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Hüseyin b. Halef-i Tebrîzî, Burhân-ı Kātıʿ (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1342 hş., I, nâşirin mukaddimesi; a.e. (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1344 hş., nâşirin mukaddimesi, s. 36-37; Reyhânetü'l-edeb, I, 162; Zebîhullah Safâ, Muhtasar der Târîh-i Tahavvül-i Nazm u Nesr-i Pârsî, Tahran, ts., s. 82-83; Bahâr, Sebk-i Şinâsî, Tahran 1349 hş., III, 290-291; Münzevî, Fihrist, III, 1922-1924; Hânbâbâ, Fihrist, I, 754-756; Ali Asgar Hikmet, "Sîsadumîn Sâl-i Teʾlîf-i Kitâb-ı Burhân-ı Kātıʿ", Nâme-i Ferhengistân, III/1, Tahran 1324 hş., s. 1-24; Abdülemîr Selim, "Lugāt-i Zend u Pâzend der Burhân-ı Kātıʿ", Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ʿUlûm u İnsânî, XVII/ 1, Tebriz 1344 hş., s. 33-76; a.mlf., "Vâjehâyi Çend ez Burhân-ı Kātıʿ", a.e., XVII/2 (1344 hş.), s. 241-260; XVII/3 (1344 hş.), s. 377-389; Z. A. A. Desai, "17th Century Iranian Calligrapher of India and the Identity of the Father of the Author of Burhān-i Qāti", Indo-Iranica, XXX/1-2, Calcutta 1977, s. 49-61; DMF, I, 421; Dihhudâ, Lugatnâme, I, 199-217; Mohammad Dabirsiaqi, "Borhān-e Qāteʿ", EIr., IV, 369-370.

Ayla Demiroğlu

Burhân-ı Kātıʻ Tercümesi.

Türk okuyucusu arasında daha çok Burhân-ı Kātıʻ Tercümesi adıyla tanınan eserin önsözünde Mütercim Âsım Efendi (ö. 1819), Burhân-ı Kātıʿa, çeşitli ilim dallarında ihtiva ettiği bilgiler dolayısıyla Farsça'nın büyük sözlüğü anlamında "Kāmûsü'l-ʿAcem" unvanını vererek onu övmekte ve "Kitâb-ı Burhân-ı Kātıʿu'l-beyân" diye adlandırmaktadır. Ayrıca Türkiye'de elde dolaşan Farsça sözlüklerin, sonradan ortaya çıkan kelimeleri de (müvelledât) ihtiva etmelerinden dolayı değer verilmeye lâyık olmadıklarını söyleyen Mütercim Âsım, Burhân-ı Kātıʿın Farsça kelimelerin aslı ve anlamları, terimlerin doğru ve açık karşılıkları, hendese, nücûm, hikmet, kelâm, tasavvuf gibi otuzdan fazla ilim dalının belli başlı konuları ve bunların incelikleri üzerinde bilgiler verdiğini, bunun da bütün Acem ve Türk bilginleri tarafından kabul edildiğini göz önünde tutarak eseri Türkçe'ye çevirmeye karar verdiğini belirtmektedir. Bu kararda yakın arkadaşlarından birinin, çeşitli konularda kalem oynatmaktansa "bir eser-i cedîd ve cemîl" yâdigâr bırakmasının her bakımdan daha uygun olacağını söylemesi de etkili olmuştur. Bunun üzerine Âsım Efendi 1204'te (1789-90) Antep'ten İstanbul'a gitmiştir (Tibyân-ı Nâfiʻ der Terceme-i Burhân-ı Kātıʻ, Bulak 1251, s. 5 vd.). İstanbul'da tercüme işine başlayan Âsım Efendi bu konuda Müşkilât-i Şâhnâme, Nevâdirü'l-luga, Ahterî, Vankulu Lugatı, Ferhengi Şuûrî, Bahrü'l-garâib, Kenzü'l-luga gibi tanınmış birçok sözlükten de faydalanmıştır. Âsım Efendi Burhân-ı Kātıʿı tercüme ederken bedence ve ruhça bir hayli yorulduğunu, bu durumunu bilenlerin kendisini takdir edeceklerini de kaydetmektedir. İstanbul'a geldikten iki yıl sonra başladığı ve altı yıllık bir çalışma ile 1 Cemâziyelevvel 1212'de (22 Ekim 1797) tamamladığı eserine Tibyân-ı Nâfiʻ der Terceme-i Burhân-ı Kātıʻ adını vermiştir.

Burhân-ı Kātıʻ Tercümesi, tertip ve muhteva bakımından aslından daha üstün bir eser olarak kabul edilmektedir. Nitekim kendisinin de işaret ettiği gibi Âsım Efendi'yi Burhân-ı Kātıʿın "bi't-tercüme müellifi" saymak yerinde olur. Eserin Farsça aslında kelimeler kısa sesliler göz önünde

tutulmaksızın sessiz harflere göre sıralanmış, ancak tercümede bunların ilk kısa seslileri de hesaba katılarak fetha, kesre ve zammelere göre sıralanmak suretiyle okuyucuya kolaylık sağlanmıştır. Muhteva bakımından bir özelliği de mevcut kelimelere ve kelimelerin anlamlarına faydalandığı eserlerden eklemeler yapmış olmasıdır. Bu şekliyle Farsça aslından daha mükemmel hale gelen tercümede Âsım Efendi Türkçe kelimeleri Türkçe'deki kullanımlarına göre şu adlarla belirtmektedir:

a) Türkçe'nin herkesin malı olan kelimelerini "Türkî'de" diye vermiş ve bununla Türkiye'de konuşulan ve bir dereceye kadar yazılan Türkçe kelimeleri kastetmiştir. Türkiye dışında yaşayan Türkler'in dilinde bulunan kelimeler ise "Türkistan'da" diye adlandırılmıştır. Âsım Efendi'ye göre Türkçe'nin başka ayırımları da vardır. Bunlardan biri "Türkî-i kadîm"dir (eski Türkçe). Bir diğeri olan "Türkî-i gayr-i meşhûr" ile hangi kelimelerin kastedildiği pek belli değilse de bu tabirin herkesçe bilinmeyen ve yaygın olmayan Türkçe kelimeler için kullanıldığı kabul edilebilir. "Türkî-i mehcûr" tabiriyle artık kullanımdan düşmüş olan kelimeler ifade edilmiştir. "Taşra Türkçesi"yle de İstanbul dışında kullanılan Türkçe kelimeler kastedilmiştir. "Rûmî", birçok eserde görüldüğü üzere Anadolu veya doğrudan Türk ve Türkiye yerine kullanılmıştır. "Istılah" kelimesi deyim ve kelimelerin daha dar ve özel anlamlarını karşılamaktadır. Nitekim bazı kelime ve deyimlerin daha dar bir sınır içinde kullanıldıklarına işaret eden Âsım Efendi bunu da "... ıstılahlarında" diye belirtmektedir. "Avâmî Türkî"den ise halk ağızındaki Türkçe kelimeler kastedilmiştir.

b) Tercümede geçen kelime ve deyimlerin bir kısmı Âsım Efendi'nin doğup büyüdüğü Gaziantep çevresinden alınmış ve bunlar "bizim diyarda, bizim diyarımızda" veya "bizim diyar ıstılahında" diye belirtilmiştir. Ancak "bizim diyarda" diye belirtilen kelimeler yalnız Gaziantep yöresinde değil bütün Güneydoğu Anadolu'da kullanılan kelime ve deyimlerdir. Bunların dışında Âsım Efendi'nin "bazı diyarda" diye ayırdığı kelimeler de vardır. Bu tabirle onun yetiştiği Gaziantep çevresi dışında kalan bölgeler kastedilmiş olmalıdır.

Burhân-ı Kātı' Tercümesi'nin dikkate değer bir yönü de Türkçe kelime ve deyimlerin tanıklarıyla gösterilmesidir. Tercümede atasözlerine, yiyecek ve içeceklerle bunların nelerden ve nasıl yapıldığına geniş yer verilmiştir.

Ayrıca birçok bitki, çiçek ve ağaç adıyla bunların çoğunun hangi hastalığın ilâcı olarak kullanıldığı hakkında bilgi bulunmaktadır. Çeşitli zenaatleri ve bu zenaatlerde kullanılan aletlerin adlarını bildiren kelimeler, Türk kültür tarihi bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. Başta çocuk oyunları olmak üzere birçok oyun adıyla bu oyunların nasıl oynandığı hakkındaki bilgiler de benzerleriyle birlikte Türk folkloru açısından büyük bir değere sahiptir. Bu özellikleriyle eseri sıradan bir sözlük değil bir ansiklopedi olarak kabul etmek daha uygun olur.

Burhân-ı Kātıʿ Tercümesi'nin Türk dili bakımından önemi üzerinde ilk defa Ziyâ Paşa durmuş ("Şiir ve İnşâ", Hürriyet, nr. 11, London, 20 Cemâziyelevvel 1285), onu Nâmık Kemal (Bahâr-ı Dâniş, İstanbul 1301, Mukaddime, s. 15) ve Ebüzziyâ Tevfik (Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1329, s. 98) takip etmiştir. Burhân-ı Kātıʿ Tercümesi ilk defa 1214'te (1799) tek cilt olarak İstanbul'da, daha sonra 1251 (1835) ve 1268 (1870) yıllarında Bulak'ta basılmış, bunu iki cilt halindeki İstanbul baskısı takip etmiştir (1287). Ziya Şükûn'un başka sözlüklerden de faydalanmak suretiyle hazırladığı

Farsça-Türkçe Lûgat Gencine-i Güftar Ferhengi Ziya (I-XI. fasikül, İstanbul 1944-1951), büyük ölçüde Âsım Efendi'nin bu tercümesine dayanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Âsım Efendi, Tibyân-ı Nâfiʿ der Terceme-i Burhân-ı Kātıʿ, Bulak 1251; Cemâleddin, Osmanlı Târih ve Müverrihleri (Âyîne-i Zurefâ), İstanbul 1314, s. 65-66; Osmanlı Müellifleri, I, 375; Orhan Şaik Gökyay, "Burhân-ı Kātıʿ Çevirisinin Türkçe Açısından Önemi", Ömer Asım Aksoy Armağanı, Ankara 1978, s. 125 vd.; M. Fuad Köprülü, "Âsım", İA, I, 666-667; Hidayet Nuhoğlu, "Burhân-ı Kaatıʿ", TDEA, I, 476-477.

Orhan Şaik Gökyay

BURHAN ŞAH

Ahmednagar ve Devletâbâd’da hüküm süren Nizamşâhîler hânedanından (1491-1633) iki hükümdarın adı.

(bk. NİZAMŞÂHÎLER).

el-BURHÂN fî ULÛMİ'l-KUR'ÂN

(البرهان في علوم القرآن)

Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) Kur'an ilimlerine dair eseri.

Mukaddimesinde, kendisinden önceki âlimlerin hadis metodolojisinde olduğu gibi Kur'an ilimlerinin bütün konularını ihtiva edecek tarzda bir eser yazmadıklarından söz ederek bu alandaki ihtiyaca cevap vermek gayesiyle bu kitabı telif ettiğini belirten Zerkeşî, eserini "nev'" adını verdiği kırk yedi bölüme ayırmış, bunlardan her birinin, derinliğine incelenmesi halinde bir ömrün yetmeyeceği kadar geniş ve önemli olduğunu söylemiştir. Esbâbü'n-nüzûl, el-vücûh ve'n-nezâir, fevâsılü'l-âyât, müteşâbihât, mübhemât, fevâtihu's-süver, havâtimü's-süver, garîbü'l-Kur'ân, ahkâmü'l-Kur'ân, mütevâtir ve şâz kıraatler, resmü'l-mushaf, âdâbü tilâveti'l-Kur'ân, emsâlü'l-Kur'ân, nâsih ve mensuh, i'câzü'l-Kur'ân vb. Kur'an ilimlerinin önemli konuları kitapta müstakil birer bölüm halinde işlenmiştir. Kur'an'ın üslûp özellikleriyle Kur'an'daki harf ve edatlara ayrılan bölümler, eserin en geniş bölümlerini meydana getirir.

Genellikle her nev'in giriş kısmında daha önce aynı konuda telif edilmiş önemli eserler hakkında bilgi verilir. Sık sık "fasıl", "fâide" (veya fevâid), "tenbih", "mesele" gibi ara başlıklara rastlanır. Ancak bunların çoğunda konu adı bulunmadığı için nâşir köşeli parantez içinde verdiği başlıklarla bu eksikliği gidermeye çalışmıştır. Konuları işleyişindeki nisbî dağınıklık, bu sahada yazılmış ilk eserlerden biri olmasından kaynaklanmaktadır. Süyûtî'nin, hocası Muhammed el-Kâfiyeci'den (ö. 879/1474) naklettiğine göre Kâfiyeci et-Teysîr adıyla bu ilim dalında ilk müstakil eseri kendisinin yazdığını söylerken, Kâtib Çelebi ve Taşköprizâde'nin de belirttiği üzere, Zerkeşî'nin bu eserinden habersiz olduğunu ortaya koymuştur. Süyûtî, Kur'an ilimleri sahasında el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kurʾân'dan daha meşhur olan et-İtkān fî ʿulûmi'l-Kurʾân adlı eserini telif ederken bu eserden geniş ölçüde faydalanmıştır. el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kurʾân Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim'in tahkikiyle dört cilt halinde neşredilmiştir (Kahire 1376).

BİBLİYOGRAFYA

Zerkeşî, el-Burhân, I, 1-9; Kâfiyeci, et-Teysîr fî kavâʿidi ʿilmi't-tefsîr (nşr. ve trc. İsmail Cerrahoğlu), Ankara 1974, s. 2; a.e., nâşir ve mütercimin girişi, s. 9, 46; Süyûtî, el-İtkān, I, 4-5; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, II, 127; Keşfü'z-zunûn, I, 240-241, 520; Brockelmann, GAL Suppl., II, 108; Maʿa'l-Mektebe, s. 396-397.

Suat Yıldırım

el-BURHÂN fî USÛLİ’l-FIKH

(البرهان في أصول الفقه)

İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin (ö. 478/1085) usûl-i fıkha dair eseri

Ehl-i sünnet âlimleri tarafından kelâmcıların metoduyla yazılmış fıkıh usulü kitapları içinde Şâfiî’nin er-Risâle’sinden sonra günümüze kadar gelebilen en eski eser olup bir mukaddime ile yedi bölümden (kitab) ibarettir. Mukaddimede usûl-i fıkhın tarifinden sonra hüsün-kubuh, teklif ve ilim konuları ele alınmıştır. Birinci bölümde önce beyân konusunda bilgi verilmekte, ardından emir, nehiy, şer‘î hükümler, âm, hâs, nas, zâhir, mücmel, mutlak ve mukayyed kavramları ele alınmaktadır. Yine bu bölümde mütevâtir ve vâhid haber, cerh ve ta‘dîl, mürsel ve müsned hadis ve hadis rivayeti konularına yer verilmiştir. İkinci bölüm icmâa, üçüncü bölüm kıyasa ayrılmıştır. Dördüncü bölüm istidlâl, beşinci bölüm tercih hakkındadır. Tercih bölümünde birbiriyle çatışır gibi görünen delillerden hangisinin tercih edileceği meselesi üzerinde durulmaktadır. Ayrıca nesih konusu da bu bölümde ele alınmıştır. Cüveynî başlangıçta el-Burhân’a ictihad ve fetva bölümlerini de eklemeyi düşündüğü halde (el-Burhân, I, 563) sonradan bu konuları müstakil eserler halinde kaleme almayı tercih etmiştir. Ancak el-Burhân’ın Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki nüshasına (III. Ahmed, nr. 1321) bu iki bölüm sonradan zeyil olarak ilâve edilmiştir. Eserin tenkitli neşrini yapan Abdülazîm ed-Dîb, bu nüshayı esas alarak ictihad ve fetvaya dair kitapları el-Burhân’ın zeyli olarak neşretmiştir (II, 1315-1366). Eser zeyille birlikte yedi bölümden oluşmaktadır. Cüveynî eserinde Ebû Hanîfe, Şâfiî, Dâvûd ez-Zâhirî, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Sayrafî, Bâkıllânî, Ebû Bekir ed-Dekkāk, İbn Fûrek, Ebû İshak el-İsferâyînî gibi birçok imamın görüşlerini kaydederek onlardan faydalanır, gerekli yerlerde onlara itiraz eder ve sonunda kendi kanaatini belirtir. Cüveynî amel yönünden Şâfiî, itikad yönünden Eş‘arî olmasına rağmen özellikle el-Burhân’da birçok meselede imamlarına muhalefette bulunmuş, bazı konularda ise hiçbir imama tâbi olmadan kendi ictihadına göre hareket etmiştir. Meselâ İslâm’dan önceki şeriatlara uyma mecburiyetinin bulunmadığı (I, 503-504), namazı terkedenin öldürülmesinin gerekmediği

(I, 1222), Kur'an'ın hadisle neshinin mümkün olduğu (I, 1307) gibi görüşleriyle Şâfiî'ye karşı çıkmıştır. İlmin hakikati ve tarifi (I, 115), kudretin fiile mukareneti (I, 276-277; bk. İSTİTÂAT) ve umum ifade eden lafzın hususi bir sigasının bulunup bulunmadığı gibi konuları da (I, 320) Eş'arî'nin görüşleriyle karşılaştırarak tartışmış ve ona muhalefet etmiştir. Öte yandan Cüveynî, kelâm ve usul âlimi Bâkıllânî'ye özel bir değer vermiş olmakla birlikte zaman zaman onun görüşlerine de karşı çıkmıştır. Emir sigası ve bu siganın gerektirdikleri, gaspedilen bir arazide kılınan namaz, müşterek lafzın ve istisnanın hükümleri, tevâtürde muteber olan sayı, mürsel olan haberle amel etmenin hükmü, icmâın tahakkuku için muteber olan zaman, neshin hakikati ve mahiyeti, taklidin hakikati gibi konular bunlardandır. el-Burhân, fıkıh usulü ve İslâm düşüncesinin en önemli bilgi kaynaklarındandır. Ayrıca eser, kitapları ve dolayısıyla düşünceleri günümüze kadar ulaşmayan birçok usulcü ve ilim adamının görüşlerini

bugüne ulaştırmasıyla dikkati çekmektedir. İbnü'l-Cübbâî'nin el-Ebvâb, Eş'arî'nin Ecvibetü'l-mesâʾili'l-Basriyye, Bâkıllânî'nin, et-Takrîb ve'l-irşâd, el-Usûlü'l-kebîr, el-Usûlü's-sagīr, el-Mukniʿ fî usûli'l-fıkh, Mesâʾilü'l-usûl ve Kādî Abdülcebbâr'ın Şerhu'l-ʿUmed adlı eserleri günümüze kadar ulaşmadığı halde müelliflerinin belirli fikirleri el-Burhân vasıtasıyla bugüne intikal etmiştir. Tâceddin es-Sübkî, ihtiva ettiği birçok müşkül meseleden dolayı "lugzü'l-ümme" (ümmetin bilmecesi, muamması) adını verdiği ve önceki fakihler taklit edilmeden farklı bir üslûpla yazılmış olduğunu belirttiği el-Burhân'ın, Şâfiîler'in iftihar edecekleri eserlerden biri olmasına rağmen onu şerhetmeye istekli olmamalarını ve pek az yerde ondan söz etmelerini garip karşılar. Gerçekten de Cüveynî'nin talebesi Gazzâlî'nin el-Müstasfâ'sı elden ele dolaşırken el-Burhân pek rağbet görmemiştir. Üzerinde yapılan birkaç şerh de özellikle bazı görüşlerinin tenkidi için yazılmış olup Mâlikî fakihleri tarafından kaleme alınmıştır. Sübkî'nin belirttiğine göre esere fazla rağbet gösterilmemesinin ve tenkide uğramasının asıl sebebi, Cüveynî'nin Eş'arî ve Şâfiî'ye muhalefet etmesi, istislâh* ve mesâlihu'l-mürsele* gibi konularda İmam Mâlik'i tenkit etmesi ve bu sırada kullandığı üslûp olmalıdır. Ebû Hanîfe'ye karşı ağır ifadeler kullanmış olması da bu sebepler arasında sayılabilir. Abdülazîm ed-Dîb ise Sübkî'nin bu kanaatine katılmamakta, gerek Eş'arî'ye gerekse İmam Mâlik'e cevap verilen noktaları gözden geçirdiğini, bunların hiçbirinde Sübkî'nin kullanıldığını belirttiği üslûba rastlamadığını söylemektedir. el-

Burhân'ın daha az tanınan bir eser olarak kalmasını da müellifin diğer eserlerinin daha çok tutulmasına, bilhassa o asrın bir özelliği olarak kelâm kitaplarının revaç bulması sebebiyle müellifin kelâmla ilgili kitaplarının daha çok rağbet görmesine bağlamaktadır. el-Burhân'ın anlaşılmasındaki güçlükler ve Gazzâlî'nin el-Müstasfâ adlı eserinin daha çok dikkat çekmiş olması da birer sebep olarak zikredilebilir. Bütün bunlara rağmen İbn Haldûn el-Burhân'ı, el-Müstasfâ ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed adlı kitabı ile birlikte kelâmcıların metoduna göre yazılmış en önemli usûl-i fıkıh eserleri arasında zikreder. el-Burhân üzerine yazılan şerhler şöyle sıralanabilir: 1. Muhammed b. Ali el-Mâzerî (ö. 536/1141), Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl. Tamamlanmamış olan bu şerhin bir nüshası Medine'de Hizânetü Ribâti Seyyidinâ Osman Kütüphanesi'nde mevcuttur. 2. Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil es-Sanhâcî el-Ebyârî (ö. 616/ 1219), et-Tahkīk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân. el-Burhân'ın neşrinde bu şerhin İstanbul Murad Molla Kütüphanesi'ndeki nüshasından (nr. 679) istifade edilmiş olup ikinci cildinin bir nüshası da Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Veliyyüddin Efendi, nr. 963). Bunlardan başka şerhin bir nüshası Rabat el-Hizânetü'l-Melekiyye'de (nr. 9654), diğer bir nüshası ise Hollanda Brill Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (GAL Suppl., I, 673). 3. Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Yahyâ eş-Şerîf el-Hüseynî, Kifâyetü tâlibi'l-beyân Şerhu'l-Burhân. Bu eserde daha önceki iki şerh birleştirilmiş olup üçüncü ve son bölümleri bir cilt halinde Fas Karaviyyin Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 624; eski fihrist nr. umumi 1397, hususi 19). 641 (1243-44) yılında Mağrib hattıyla istinsah edilen eser 158 varaktan ibarettir. Yalnız ikinci bölümüne ait Endülüs hattıyla yazılmış bir nüsha Râşidiye'de el-Hizânetü'l-Hamziyye Kütüphanesi'nde (nr. 35) mevcut olup başında bablarına göre düzenlenmiş bir de fihrist bulunmaktadır. 4. Şâfiî âlimlerden Ebü'l-Feth Takiyyüddin Muzaffer b. Abdullah b. Ali el-Mısrî'nin (ö. 612/1215) el-Burhân üzerine yaptığı hâşiye Mektebetü'l-Methafi'l-Irâkī'de mevcuttur (nr. 996, 167 sayfa). el-Burhân Abdülazîm ed-Dîb tarafından tahkik edilerek iki cilt halinde yayımlanmıştır (Devha 1399).

BİBLİYOGRAFYA

Cüveynî, el-Burhân (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, nâşirin mukaddimesi, I, 41-77; Sübkî, Tabakāt, V, 192-193; İbn Haldûn, Mukaddime, Beyrut, ts., s. 459; Taşköprizâde, Miftâhu’s-saʿâde, II, 110; Keşfü’z-zunûn, I, 242; Brockelmann, GAL Suppl., I, 673; a.mlf., “Cüveynî”, İA, III, 249; a.mlf. # L. Gardet, “al-Djuwaynī”, EI^{2} (İng.), II, 605-606; Fevkıyye Hüseyin Mahmûd, el-Cüveynî İmâmü’l-Haremeyn, Kahire 1384/1964, s. 60-63; İzmirli İsmail Hakkı, “İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî b. el-Cüveynî”, DİFM, sy. 9 (1928), s. 1-33; M. Hamîdullah, “ʿUsûlal-fıqh’ın Tarihi” (trc. Fuat Sezgin), İTED, II/1 (1957), s. 1-18; Fuâd Abdülmün‘im Ahmed, “Baʿde tahkīki’l-Burhân fî usûli’l-fıkh”, el-Mevrid, IX/4, Bağdad 1981, s. 802-803.

Mustafa Baktır

BURHÂNEDDİN AHMED

(bk. KADI BURHÂNEDDİN).

BURHÂNEDDÎN-i ÂNEVÎ

(برهان الدين آنوى)

Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. İzzeddin Keykâvus'a (1210-1220) takdim ettiği Enîsü'l-kulûb adlı eseriyle tanınan âlim ve şair.

(bk. ENÎSÜ'l-KULÛB).

BURHÂNEDDİN el-BUHÂRÎ

برهان الدين البخاري

Burhânüddîn (Burhânü’ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergīnânî (ö. 616/1219)

Hanefî müctehid ve âlimi.

Karahanlılar’ın hâkimiyetindeki Buhara’da XI-XIII. yüzyıllarda hüküm süren ve birçok âlim yetiştiren Türkistanlı Burhan ailesine (Âl-i Burhân) mensuptur. Babası Sadrüşşehîd Tâceddin Ahmed, dedesi Burhâneddin el-Kebîr Abdülazîz b. Ömer, amcası Sadrüşşehîd Hüsâmeddin Ömer b. Abdülazîz ve oğlu Sadrülislâm Tâhir b. Mahmûd da devirlerinin önde gelen âlimlerindendir. Ailenin üyeleri “sadr” unvanıyla anılırlar. Dedesi Abdülazîz

b. Ömer’i 495’te (1101-1102) Buhara başkadılığına tayin eden Selçuklu Sultanı Sencer’in ilk defa ona sadr unvanını da verdiği kaynaklarda belirtilmektedir.

Burhâneddin el-Buhârî Mergīnân’da doğdu. Hayatı ile ilgili kaynaklarda birbirinden farklı bilgiler verilmektedir. Bağdatlı İsmâil Paşa (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 404) ile onu Sadrüşşehîd Ömer b. Abdülazîz’in torunu gibi gösteren Brockelmann (GAL, I, 464) 551’de (1156) doğduğunu ve 616’da (1219) vefat ettiğini kaydederler. Kâtib Çelebi de (Keşfü’z-zunûn, I, 344, 823; II, 1619) 616’da öldüğünü söylerken Ömer Nasuhi Bilmen (Kamus, I, 341) onun 544’ten (1149) sonra vefat ettiğini ileri sürer. Burhâneddin’in ismi bazı kaynaklarda Muhammed olarak da geçmektedir (Kureşî, III, 42; Leknevî, s. 206). İbnü’l-Esîr’in 603 (1206) yılında hacca gittiğini kaydettiği (el-Kâmil, XII, 257) Burhâneddin Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz’in bu zat olması ihtimali, Burhâneddin’in 1219 olarak verilen vefat tarihini desteklemektedir. Fakat Barthold Mahmûd ve Muhammed’i iki ayrı şahıs gibi zikretmektedir (İA, II, 840). Burhâneddin’in oğlu Tâhir b. Mahmûd’un ölümü ile ilgili olarak bazı kaynaklarda verilen (Îzâhu’l-meknûn, II, 155;

Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 430; Kehhâle, V, 39; Kavakcı, s. 68) 504 (1110) tarihi de izahı güç bir durum arzetmektedir. Bu husustaki karışıklık, aynı dönemde yaşamış Burhâneddin lakabıyla tanınan birçok âlimin varlığı ve başkalarının da el-Muhît, adıyla kitap telif etmelerinden kaynaklanmış olmalıdır.

Burhâneddin el-Buhârî babasından ve dedesi tarafından kurulan çok sayıda ilim adamının yetiştiği medresenin meşhur hocalarından ders okudu. Bazı kaynaklarda amcası Ömer b. Abdülazîz'den de (ö. 536/1141) ders aldığı kaydedilmekteyse de (Leknevî, s. 205) 1156 yılında doğduğu kabul edilirse bunun mümkün olmadığı anlaşılır. Ayrıca Buhara ve Semerkant başta olmak üzere çeşitli şehirlere gidip devrin ileri gelen âlimleriyle görüştü, onlardan ders aldı. Özellikle fıkıh sahasında devrinde otorite idi. İbn Kemal onu "mesâilde müctehid" kabul eder. Başta oğlu Sadrülislâm Tâhir b. Mahmûd olmak üzere birçok ilim adamı yetiştirdi, müftülük ve kadılık yaptı. Talebeleri arasında, dedesi Burhâneddin el-Kebîr'in talebesi olan Kādîhan Hasan b. Mansûr'un da (ö. 592/1196) sayılması (Hasan Maʻsûmî, V/4, s. 67) doğru değildir.

Eserleri. 1. el-Muhît. el-Muhîtü'l-kebîr, el-Muhîtü'l-Burhânî ve el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nuʿmânî olarak da bilinir. İmam Muhammed'in Hanefî mezhebinde zâhirü'r-rivâye* diye bilinen altı kitabındaki meseleleri bir araya toplamış, bunlara nâdirü'r-rivâye* ve vâkıât* kitaplarında geçen meselelerle babasından öğrendiği tamamlayıcı bilgileri de eklemiştir. Eserin müellifinin Burhâneddin el-Kebîr olduğunu zannedenler ve bu eseri Burhânülislâm Radıyyüddin es-Serahsî'nin el-Muhîṭ'i ile karıştıranlar da olmuştur. Tarih araştırmaları açısından da değerli bilgiler ihtiva eden eserde bulunan ve Karahanlı Hükümdarı İbrâhim Tamgaç Han'a ait olan vakfiye Z. V. Togan tarafından neşre hazırlanmıştır (Kavakcı, s. 109, 110). Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (meselâ bk. Cârullah, nr. 852-854, 856-858, 860-862; Damad İbrâhim Paşa, nr. 656; Fâtih, nr. 2110-2118; Yozgat, nr. 215-221). 2. Zahîretü'l-fetâvâ. ez-Zahîre ve ez-Zahîretü'l-Burhâniyye diye de bilinen eser el-Muhîṭ'in özeti mahiyetinde olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok yazma nüshası vardır (meselâ bk. Cârullah, nr. 649, 650, 651; Damad İbrâhim Paşa, nr. 692; Fâtih, nr. 2308-2310, 2311-2317; Süleymaniye nr. 648; Yenicami, nr. 613-618). 3. Tetimmetü'l-fetâvâ.

Amcası Ömer b. Abdülazîz muhtelif konulardaki çeşitli görüşleri ve fetvaları bir araya toplamış, fakat bunları bir düzene koyamadan şehid edilmişti. Bunlar daha sonra Burhâneddin el-Buhârî tarafından düzenlenerek kitap haline getirilmiş ve esere her konuyla ilgili yeni meseleler de ilâve edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2278, 2279; Cârullah, nr. 915; Mihrişah Sultan, nr. 103; Yenicami, nr. 597; Turhan H. Sultan, nr. 165). 4. el-Vecîz fi'l-fetâvâ (Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 961; Hamidiye, nr. 615; Hekimoğlu, nr. 432, Fâtih, nr. 2209). 5. Nisâbü'l-fukahâʾ (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 733; Yenicami, nr. 674).

Kaynaklarda adları geçen diğer başlıca eserleri de şunlardır: Şerhu'l-Câmiʿi's-sagīr, Şerhu'l-Câmiʿi'l-kebîr, Şerhu'z-Ziyâdât, el-Fetâvâ, el-Vâkıʿât, et-Tecrîdü'l-Burhânî, et-Tarîkatü'l-Burhâniyye.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 257; Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudiyye, III, 42; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, s. 70; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 734, 739; Keşfü'z-zunûn, I, 11, 343-344, 345, 564, 568, 823; II, 963, 1619-1620, 1954, 1998, 2002; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 24, 85, 98, 149, 189-191, 205-207; Brockelmann, GAL, I, 464; Suppl., I, 289, 642; II, 953; Îzâhu'l-meknûn, II, 155; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 430; II, 404; Ziriklî, el-ʿAlâm, VIII, 36; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 39; XII, 146-147; Yusuf Ziya Kavakcı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvāra' al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 68, 108-111; Bilmen, Kamus, I, 341; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 61-62; M. Saghir Hasan Masumi, "Burhān al-Sharīʿah's «al-Muhīt al-Burhānī»", İTED, V/4 (1973), s. 65-73; W. Barthold, "Bürhan Âilesi", İA, II, 839-840.

Mustafa Uzunpostalcı

BURHÂNEDDÎN-i GARÎB

(برهان الدين غريب)

Muhammed b. Nâsıriddîn Mahmûd el-Hansevî (ö. 738/1337)

Hindistanlı tanınmış sûfî.

654'te (1256) Doğu Pencap'ta Hânsî'de doğdu. Hayatının ilk yıllarını burada geçirdi; daha sonra Delhi'ye giderek zamanın âlimlerinden fıkıh, usul ve Arapça öğrendi. Çiştiyye tarikatı şeyhlerinden Nizâmeddin Bedâûnî'ye intisap etti. Delhi Türk Sultanı Muhammed b. Tuğluk'un Delhi'nin âlim ve ileri gelenlerini yeni başşehir Devletâbâd'a göçe mecbur etmesi üzerine oraya gitti (1327). Diğer bir rivayete göre ise Devletâbâd'a şeyhi tarafından gönderildi. Ömrünün geri kalan kısmını burada geçirdi. Zeynüddin Dâvûd b. Hüseyin eş-Şîrâzî, Ferîdüddin Devletâbâdî, Kemâleddin el-Kâşânî ve Rükneddin el-Kâşânî onun en tanınmış halifeleridir. Burhâneddîn-i Garîb Devletâbâd'da vefat etti ve Huldâbâd'a bağlı Ravza'ya defnedildi. Bazı kaynaklar vefatını 741 (1340-41) olarak kaydetmektedir.

Cezbedici şahsiyetiyle Şeyh Bedâûnî'nin müridleri arasında büyük bir şöhret kazanan Burhâneddîn-i Garîb, Emîr Hüsrev, Mîr Hasan ve Mesud Bey gibi şairler, Nasîrüddin Çırâğ-ı Dehlî ve Kirmânî gibi velîlerle dost oldu. Kaynaklar onu aşk ve şevk timsali bir zâhid, vaazları ile kalpleri fetheden vecd sahibi ve semâ meclislerine tutkun bir velî olarak tanıtır. Burhâneddîn-i Garîb'in ölümünden sonra Burhânîler diye anılan müridleri semâ sırasında kendilerine has bir tarzda raksedercesine zikir âyini yaparlardı.

Burhâneddîn-i Garîb Devletâbâd'a giderken uğradığı Dekken'deki Tapti yolu üzerinde bulunan yerleşim bölgesinin Fârûkīler'in saltanatı döneminde imar edileceğini müjdelemişti. Daha sonra bu bölge Nasîr Han el-Fârûkī (1399-1437) tarafından ihya edilerek Burhâneddîn-i Garîb'in adını ebedîleştirmek için buraya Burhânpûr ismi verilmiştir. Ayrıca Ravza'daki

türbesine Fârûkīler tarafından bir arazi vakfedilmiştir.

Sefînetü'l-evliyâ' müellifi Dârâ Şükûh, Evrengzîb ile Şeyh Nizâmeddin Bedâûnî'nin bazı müridlerinin medfun bulunduğu Burhâneddîn-i Garîb'in türbesi etrafında ölüm yıl dönümlerinde düzenlenen törenlerden birine katıldığını söyler.

Burhâneddîn-i Garîb'in vecize ve hikmetli sözlerini Rükneddin el-Kâşânî Nefâ'isü'l-enfâs, kardeşi Hammâd el-Kâşânî Ahsenü'l-akvâl, diğer kardeşi Mecdüddin el-Kâşânî de Garîbü'l-kerâmât adlarıyla derlemişlerdir. Mecdüddin Garîbü'l-kerâmât'a Bakıyyetü'l-garâ'ib adlı bir zeyil yazmıştır (Abdülhay el-Hasenî, II, 140-141).

BİBLİYOGRAFYA

Mirhord, Siyerü'l-evliyâ', Delhi 1302, s. 278; Abdülhak ed-Dihlevî, Ahbârü'l-ahyâr, Delhi 1309, s. 93; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâ', Leknev 1872, s. 101; Gulâm Server Lâhûrî, Hazînetü'l-asfiyâ', Lahore 1284, s. 332; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, II, 140-141; Mohammad Shafi, "Burhān al-Dīn Gharīb", EI² (İng.), I, 1328-1329.

İrfan Gündüz

BURHÂNEDDİN el-HALEBÎ

(bk. SIBT İBNÜ’l-ACEMÎ).

BURHÂNEDDİN KUTB-i ÂLEM

برهان الدين قطب عالم))

Ebû Muhammed Abdullāh b. Mahmûd b. Celâliddîn Hüseyn el-Buhârî (ö. 857/1453)

Sühreverdiyye tarikatının Buhâriyye kolu şeyhlerinden, Hintli mutasavvıf.

Receb 790'da (Temmuz 1388) Hindistan'da Bahâvelpûr'a bağlı Uç'ta doğdu. Kutb-i Âlem ve Mahdûm-i Cihâniyân unvanıyla tanınan dedesi Celâleddin Hüseyin el-Buhârî'ye (ö. 785/1384) nisbetle Sânî-i Mahdûm-i Cihâniyân unvanlarıyla tanınır. Küçük yaşta babasını kaybetti. On iki yaşında iken annesiyle birlikte Gucerât'ta Fetten'e (Patan) göç ederek Mevlânâ Ali Şîr el-Gucerâtî'den ilim tahsil etti. Sühreverdiyye tarikatı hırkasını büyük kardeşi Hâmid b. Mahmûd el-Hüseynî ve babasının amcası Sadreddin b. Ahmed el-Uççî'den giydi. Ebü'l-Fütûh Nûreddin eş-Şîrâzî, Şehâbeddin Ahmed b. Abdullah, Kemâleddin b. Kıvâmüddin el-Fettenî ve diğer bazı şeyhler vasıtasıyla Nakşibendiyye, Kādiriyye ve Kübreviyye tarikatlarına da intisap etti. Ahmed Şah Gucerâtî Ahmedâbâd şehrini kurunca Fetten'den ayrılarak oraya gitti. Bir süre eski Asâval'da oturduktan sonra Ahmedâbâd'a 6 mil mesafedeki Bâtve köyüne yerleşerek büyük dedesi Celâleddin Ahmer Hüseyin b. Ahmed'in (ö. 691/1292) kurduğu Sühreverdiyye tarikatının Buhâriyye kolunu yaymaya çalıştı. Gucerât hükümdarı kendisine büyük saygı göstererek sarayında barındırdı. Başta oğlu Şah Âlem (ö. 1495) olmak üzere pek çok halife ve talebe yetiştirdi. 8 Zilhicce 857'de (10 Aralık 1453) Bâtve'de vefat etti. Hindistan'da Ahmedşâhî kazası ileri gelenleri onun için muhteşem bir türbe yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâʾ, Leknev 1876, s. 117-118; Zebîdî, ʿİkd, s. 40-41; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, III, 101-103; "Bürhaneddin", İA, II, 840-841; Mohammad Shafi, "Burhān al-Dīn Kutb-ı ʿĀlam", EI² (İng.), I, 1329-1330.

Hasan Kâmil Yılmaz

BURHÂNEDDİN el-MERGĪNÂNÎ

(bk. MERGĪNÂNÎ, Burhâneddin).

BURHÂNEDDÎN-i TİRMİZÎ

(bk. SEYYİD BURHÂNEDDİN).

BURHÂNİYYE

(bk. DESÛKIYYE).

BURHÂNİYYE

(البرهانيّة)

Rifâiyye tarikatının Burhâneddin İbrâhim b. Ömer b. Ali el-Alevî’ye (ö. VI/XII. yüzyıl) nisbet edilen bir şubesi.

(bk. RİFÂİYYE).

BURHÂNPÛR

(برهانپور)

Hindistan'ın Medya Pradeş eyaletinde bir şehir.

Orta Hindistan'da Tapti nehrinin kuzey yakasında 21º 18´ kuzey enlemi ve 76º 14´ doğu boylamı üzerinde kurulmuştur. Şehrin nehir kıyısında yıkanma basamakları (ghat), diğer taraflarında ise içinde yer yer birçok büyük ve küçük kapının yer aldığı sağlam görünüşlü taş surlar bulunmaktadır. I. Nizâmülmülk Âsafcâh tarafından Burhânpûr valisi iken 1728'de yaptırılan surların içinde kalan kısım bugünkü şehir yüzölçümünün 6500 kilometrekaresini kaplar. Şehrin dışındaki çok sayıda kalıntı, halen Adilpura denilen banliyöyü de içine alan dış mahallelerin önceden çok daha geniş olduğunu göstermektedir. Şehrin nüfusu 140.986'dır (1981).

Ortaçağ döneminde stratejik öneme sahip bulunan Burhânpûr Hândeş (Dândeş) Fârûkī hânedanı hükümdarı Nasîr Han el-Fârûkī tarafından 801 (1398-99) yılı civarında devletin yeni merkezi olarak kurulmuş ve şehre Şeyh Burhâneddîn-i Garîb'in (ö. 738/1337) adı verilmiştir. Aynı devirde Tapti nehrinin karşı yakasında kurulan diğer bir şehre de o bölgede yaşayan Şeyh Burhâneddîn'in halifesi Şeyh Zeynüddin Dâvûd-i Şîrâzî'ye izâfetle Zeynâbâd denilmiştir. 1561'de Burhânpûr, Ekber Şah'ın çocukluk dönemindeki vasîsi Bayram Han'ın kumandanlarından Pîr Muhammed Şirvânî tarafından yağmalandı ve halkı katledildi; ancak şehir Fârûkī hânedanının başşehri olarak kalmaya devam etti. 1599'da Bâbürlü kumandanlarından Ebü'l-Fazl el-Allâmî tarafından işgal edildi ve iki yıl sonra Farûkī hânedanının Bâbürlü İmparatorluğu'na katılması üzerine kesin olarak Ekber Şah'ın eline geçti. Hân-ı Hânân Abdürrahim Burhânpûr'a vali tayin edildi ve orada uzun süre kaldı. Abdürrahim'in büyük oğlu Mirza İric (Şahnevâz Han) burada öldü ve babası mezarının üzerine bir türbe yaptırdı. İngiliz elçisi Sir Thomas Roe, Cihangir'in büyük oğlu Pervîz'i bu şehirde 1614'te ziyaret etti. 1616'da Şah Cihan (o zaman Prens Hürrem) Dekken seferleri sırasında burayı başkumandanlık merkezi yaptı. Prens Pervîz 1626'da burada öldü. 1630-1632 yılları arasında Burhânpûr pek çok ölüm

hadisesiyle sonuçlanan büyük bir kıtlığa mâruz kaldığı zaman yine Şah Cihan'ın Dekken bölgesine karşı giriştiği askerî harekâtın üssü oldu. 1631'de Şah Cihan'ın eşi Mümtaz Mahal burada öldü ve defnedileceği Agra'daki Tac Mahal'in yapımı süresince geçici olarak Zeynâbâd'a gömüldü. 1636'da henüz on sekiz yaşında bir genç olan Evrengzîb Dekken valiliğine tayin edildi ve Burhânpûr'u buranın merkezi yaptı. Evrengzîb Dekken valiliği sırasında, el-Fetâva'l-ʿÂlemgîriyye'yi toplamakla görevli âlimler heyetinin başkanı olan Şeyh Nizâm Burhânpûrî ile burada tanıştı. Evrengzîb 1681'de Bîcâpûr'u kuşatmadan önce Burhânpûr'da askerî kamp kurdu. İmparatorun şehirden ayrılmasından hemen sonra Burhânpûr Marathalar tarafından yağmalandı (1685). Civardaki diğer şehirlerde bazı savaşlar meydana geldi ve sonunda Marathalar'ın vergilerin dörtte birini toplamasına izin verilerek barış yapıldı. 1720'de Nizâmülmülk Âsafcâh Dekken'e vali olarak tayin edildiğinde yine Burhânpûr'u merkez yaptı; şehir onun ölümüne kadar (1748) kurduğu yeni sultanlığın önemli bir merkezi olmaya devam etti. I. Âsafcâh'ın ölümünden sonra Marathalar tarafından işgal edilen şehir sonraları birkaç defa el değiştirdi. 1849'da pek çok kişinin ölümüne sebep olan Hindû-müslüman çatışmasına sahne oldu ve nihayet 1860'ta İngilizler'in eline geçti. Hindistan'ın bağımsızlığını kazandığı 1947 yılına kadar İngiliz yönetiminde kaldı.

Büyük hadis mecmuası Kenzü'l-ʿummâl'in müellifi Müttakī el-Hindî'nin de doğum yeri olan Burhânpûr Ortaçağ Hindistanı'nda önemli ilim ve kültür merkezlerinden biriydi. Burhânpûr'u sık sık ziyaret eden Muhammed Gavsî (ö. 1044/ 1635'ten sonra) Gülzâr-ı Ebrâr adlı eserinde, şehirde çoğu Sindli ve Gucerâtlı olan mutasavvıf ve şeyhlerin türbe ve mezarlarının bulunduğunu zikreder. Diğer önemli tarihî yapılar arasında Mübârek Şah el-Fârûkī ve Raja Ali Han'ın (Âdil Şah el-Fârûkī) türbeleri, 1588'de inşa edilen Cami-Mescid (cuma camii), Tapti nehri boyunca uzanan eski bir kale ve Hân-ı Hânân Abdürrahim tarafından yaptırılan bir kervansaray yer almaktadır. XVII. yüzyılda Hân-ı Hânân tarafından tamamlatılan ve şehrin su ihtiyacını karşılayan Cihangir Şah'ın yaptırdığı su şebekesi, modern sistemlerle karşılaştırılabilecek mükemmeliyettedir.

Bâbürlüler döneminde Burhânpûr'da sultanların himayesinde kaliteli kumaş üreten atölyeler açıldı ve ülkenin birçok yerinden, özellikle Sind'den gelen usta dokumacılar bu atölyelerde çalıştılar. Burhânpûr bugün de

dokumacılıkla meşhur olan bir ticaret merkezidir.

BİBLİYOGRAFYA

Mevlevî Halîlurrahmân, Târîh-i Burhânpûr, Delhi 1317; Sücân Rây Bhandârî, Hulâsatü’t-tevârîẖ (nşr. Zafer Hasan), Delhi 1337/1918, bk. İndeks; The Embassy of Sir Thomas Roe to India (nşr. William Forster), London 1926, bk. İndeks; Yûsuf Hüseyin Han, Nizâmülmülk Âsaf Câh, Mangalore 1936, bk. İndeks; M. Mutîullah Râşid Burhânpûrî, Burhânpûr kē Sindhî Evliyâˀ, Karaçi 1957; J. B. Tavernier, Travels in India, Lahor 1976, I, 50-52; M. P. Singh, Town, Market, Mint and Port in the Mughal Empire 1560-1707, New Delhi 1985, s. 61, 117, 324-326; Sâqi Must‘ad Khan, Maâsir-i ‘Âlemgiri (trc. Jadunath Sarkar), New Delhi 1986, bk. İndeks; A. S. Bazmee Ansari, “Burhānpūr”, EI² (İng.), I, 1330-1331; a.mlf., “Burhânpûr”, UDMİ, IV, 462-465; Nisar Ahmed Faruqi, “Burhanpur”, EIr., IV, 555-557.

A. S. Bazmee Ansarî

BURHÂNPÛRÎ

برهانپوري))

(ö. 1029/1620)

et-Tuhfetü'l-mürsele adlı eseriyle tanınan Hindistanlı âlim ve mutasavvıf.

(bk. et-TUHFETÜ'l-MÜRSELE).

BÛRÎNÎ

(البوريني)

Ebü'z-Ziyâ Bedrüddîn Hasen b. Muhammed es-Saffûrî el-Bûrînî (ö. 1024/1615)

Dımaşklı tarihçi, fakih ve şair.

963'te (1556) Filistin'in Saffûriye şehrinde doğdu. Babası -bir rivayete göre kendisi-Nablus'a bağlı Bûrîn'de doğduğu için Bûrînî nisbesini almıştır. Babasıyla birlikte Dımaşk'a gitti (1565) ve Sâlihiye'deki Ömeriyye Medresesi'nde okudu. 1567'de kıtlık yüzünden tahsiline dört yıl ara verdi ve Dımaşk'tan ayrılıp Kudüs'e gitti. 1580'de Dımaşk'a döndü, Emeviye Camii'nde Şâfiî fıkhı okutmaya ve birçok medresede ders vermeye başladı. Derslerindeki metodu ve güzel konuşmasıyla büyük bir şöhret kazandı, talebelerinin sayısı hızla çoğaldı. Çağdaşı Necmeddin el-Gazzî onun için, "Bulunduğu meclislerin bülbülü idi" demektedir. 1611'de Suriyeliler'in hac kafilesinde kadı olarak görev yaptı. Farsça ve Türkçe de bilen Bûrînî çok zeki ve kabiliyetli bir kişi olup lugat, nahiv, siyer, megāzî, fıkıh, riyâziyyât ve mantık sahalarında devrin önde gelen âlimlerindendi. 13 Cemâziyelevvel 1024'te (10 Haziran 1615) Dımaşk'ta öldü ve Bâbülferâdis'te defnedildi.

Eserleri. 1. el-Bahrü'l-fâʾiz fî şerhi Dîvâni İbni'l-Fârız. Ömer b. Fârız'ın divanına yazdığı bu şerhin Süleymaniye Kütüphanesi'nde muhtelif yazma nüshaları bulunmaktadır (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 988; Kılıç Ali Paşa, nr. 803; Esad Efendi, nr. 2785; Yenicami, nr. 969; Reîsülküttâb, nr. 829, 951; Ayasofya, nr. 4074). Eser Rüşeyd ed-Dahdâh el-Lübnânî tarafından Nablusî'nin şerhiyle birlikte Marsilya'da (1853), daha sonra Kahire'de (1289, 1306, 1310, 1319-1320, 1329) yayımlanmıştır. Divan yalnız Bûrînî'nin şerhiyle de neşredilmiştir (Kahire 1279; Bulak 1289; Kahire 1313). Emîn el-Hûrî Bûrînî'nin şerhini el-Gāmız min şerhi Dîvâni İbni'l-Fârız adıyla ihtisar etmiştir (Beyrut 1886, 1888). 2. Terâcimü'l-aʿyân min ebnâʾi'z-zamân. Kendi devrinde yaşamış olan ünlü 205 kişinin hal tercümesini ihtiva eden ve uzun aralıklarla on dört yılda tamamlanan (1614)

bu alfabetik eser ilk defa Fazlullah b. Muhibbullah tarafından bir zeyille birlikte yayımlanmış (1078/1667), daha sonra Selâhaddin el-Müneccid tarafından iki cilt halinde Dımaşk'ta (1959-1966) neşredilmiştir. 3. Dîvân. Eserin Köprülü Kütüphanesi'nde 98 varaktan ibaret bir nüshası bulunmaktadır (nr. 1257). 4. Şerhu'l-Kasîdeti'l-yâ᾿iyye. İbnü'l-Fârız'ın el-Kasîdetü'l-yâ᾿iyye'sinin şerhi olan eserin Köprülü Kütüphanesi'nde (nr. 735) ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 969) birer nüshası bulunmaktadır. 5. Şerhu'l-Kasîdeti't-tâ᾿iyye. Yine İbnü'l-Fârız'ın el-Kasîdetü't-tâ᾿iyye'sinin şerhi olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (Hâlet Efendi, nr. 814/14). Bûrînî'nin diğer eserlerinden bazıları da şunlardır: Hâşiye ʿalâ Envâri't-tenzîl, er-Rihletü'l-Halebiyye, er-Rihletü't-Trâblusiyye, es-Sebʿu's-seyyâre, Şerhu'l-Kâfiye, Hâşiye ʿale'l-Mutavvel (Ziriklî, II, 236; Kehhâle, III, 289).

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Hulâsatü'l-eser, II, 51-61; Keşfü'z-zunûn, I, 267, 767, 1370; Hafâcî, Reyhânetü'l-elibbâ᾿, I, 42-52; Serkîs, Muʿcem, I, 202, 602; Brockelmann, GAL, II, 374-375; Suppl., II, 401; a.mlf., "Bûrînî", İA, II, 806; a.mlf., "al-Būrīnī", EI² (İng.), I, 1333; Îzâhu'l-meknûn, I, 139, 279, 494, 550, 551; II, 3; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 291; Ziriklî, el-ʿAlâm, II, 235-236; Kehhâle, Muʿcemü'l-mü᾿ellifîn, III, 289; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 389; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-mü᾿errihîne'd-Dımaşkıyyîn, Beyrut 1398/ 1978, s. 312; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, III, 522, 526; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 146; C. Zeydan, Âdâb (Dayf), III, 308; Mv.Fs., II, 238-239; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü mahtûtâti mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 359 (nr. 735); II, 38 (nr. 1257); Flügel, Handschriften, II, 357-358; Bekrî Şeyh Emîn, Mütâlaʿât fi'ş-şiʿri'l-Memlûkî ve'l-ʿOsmânî, Beyrut 1986, s. 244; Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Aʿlâmü'l-edebi'l-ʿAbbâsî, Beyrut 1407/1987, s. 111; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâ᾿ ve devâvîn, Beyrut, ts. (Mektebetü Dâri'ş-Şark), s. 255-256; Muhammed M. Şerrâb, Muʿcemü büldâni Filistîn, Dımaşk 1407/1987, s. 172-173; Muhammed Kürd Ali, "Terâcimü'l-aʿyân min ebnâ᾿i'z-zamân", MMİADm., III/4 (1341/ 1923), s. 193-202.

Abdülkerim Özaydın

BURKİNA FASO

Batı Afrika'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye ülke.

1984'e kadar Yukarı Volta adını taşıyan ülke doğuda Benin ve Nijer, kuzeyde ve batıda Mali, güneyde ise Togo, Gana ve Fildişi Sahili ile çevrilidir. Yüzölçümü 274.200 km², nüfusu 8.714.000 (1989), başşehri ülkenin orta kesiminde bulunan Uagadugu (Ouagadougou), resmî dili Fransızca'dır. 1975 yılında İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye olmuştur.

Fizikî ve Beşerî Coğrafya. Güney sınırları deniz kıyısından 500 km. kadar kuzeyde olan Burkina Faso 10 ve 15. kuzey enlemleri arasında yer alır; yüksekliği ortalama 300-500 m. arasında değişen bir plato görünümündedir. Orta Nijer havzasının güney bölümündeki toprakların tabanını billurlu bir tabaka oluşturur. Hafifçe dalgalı olan arazi doğu bölgelerinde Atakora dağlarına doğru yükselir ve Tenekuru (Tenekourou) zirvesinde 794 metreye ulaşır. Genellikle verimsiz olan topraklar Kara Volta, Comue ve Leraba gibi akarsu vadileriyle parçalanmıştır. Ülkenin kuzey ve kuzeydoğusu çölün etkisinde olduğundan buralarda kumluk bölgeler şeritler halinde uzanır ve bu kum şeritleri arasında kayalık tepeler yer alır. Güneye doğru alçalan platoyu akarsu vadileri keser. Yer yer granit kayalarla kaplı olan arazinin verimsizliğinde akarsu taşkınlarının toprakları taşımasının payı büyüktür.

Kuzey, orta ve güney bölgelerinde birbirinden farklı iklimler görülür. Sahil bölgesine yakın olan ülkenin kuzey tarafındaki iklim çölün etkisindedir. Orta bölgede ise tropikal nitelikli Sudan, güneyde de Gine iklimi hâkimdir. Kuzeyde ortalama yıllık yağış 500 mm. iken orta ve güneyde 1100 milimetreye kadar çıkar. Yağışlar genelde haziran-ekim döneminde düşer. İklimin sıcak ve kurak olduğu ülkede en düşük sıcaklık 10, en yüksek sıcaklık ise 40 derece civarındadır. Kuraklık kırsal alanlarda yaşayan halkın hayatını olumsuz şekilde etkilemektedir.

Ülkenin büyük bölümü yağmur mevsiminde yeşeren otlarla ve çalılıklarla kaplıdır. Sahil ikliminin etkisindeki kuzey bölgelerde bozkır türü dikenli çalılıklara rastlanırken tropik iklimin hüküm sürdüğü güney bölgelerdeki

akarsu vadilerinde savanlar ve ormanlar görülür.

Burkina Faso akarsular bakımından fakir olmamakla birlikte bunlardan ne taşımacılıkta ne de tarım alanlarının sulanmasında yeterli miktarda faydalanılır. Orta ve güney bölgelerini sulayan Kızıl Volta, Kara Volta ve Ak Volta akarsuları ülke sınırlarını terkettikten sonra Gana'da Volta nehrini oluştururlar. Doğu bölgesini sulayan akarsular ise Nijer nehrine katılırlar. Yağmur mevsiminde düzensizlik göstererek taşkınlara sebep olan orta ve batı bölgelerdeki akarsuların bazıları uzun süren kurak ve sıcak mevsimlerde kururken bazıları da bataklıklarda kaybolur.

Nüfus. Nüfusu bugün 9 milyona yaklaşan Burkina Faso'da etnik bakımdan ve dil, kültür açılarından birbirinden farklı çok sayıda kabile yaşamaktadır. Ülkenin orta ve doğu bölgelerinde yaşayan Mosiler nüfusun yarıya yakın bölümünü oluştururlar. Bölgenin en eski yerlileri olan Mosiler kabile şefliğine dayalı Manprusi ve Dagomba devletlerini kurmuş ve XV. yüzyıla kadar kendi ülkelerinden geçen sahra ticaret yolları üzerinde önemli rol oynamışlardır. Güneybatıda Bobolar, doğu ve kuzeyde Gurmalar, kuzeyde sınıra yakın bölgelerde göçebe Fülânîler, batıda Senufolar, Lobiler, Kassenalar, Diulalar, Tegnesiler, Dogariler, Busanseller, orta ve güneydoğuda Gumudiler, Bisalar, Gurmançeler, Mubalar, Konkombalar, Berbalar ve diğer kabileler yaşamaktadır. Afrikalı siyah insan tipinin en iyi örneğini temsil eden Gurmalar'ın da yaşadığı Burkina Faso âdeta bir halklar mozayiği görünümündedir. Nüfusun % 90'ı kırsal alanlarda yaşar, sanayi gelişmediğinden şehirleşme hızı çok düşüktür. Ülkenin önemli şehirlerinin 1985 sayımına göre nüfusları şöyledir: Başşehir Uagadugu 442.223, Bobo-Diulasso 231.162, Kudugu (Koudougou) 51.670, Uahiguya 38.604, Banfora 35.204, Koya 25.779. Abican'dan gelen demiryolu Uagadugu'ya ulaşmadan önce eski başşehir Bobo-Diulasso'dan geçer. Müslümanların çoğunlukta bulunduğu Bobo Diulasso, ticaret ve sanayi bakımından ülkenin en önemli şehri iken demiryolu buradan Uagadugu'ya vardıktan sonra önemini kaybetmeye başlamış, iş yerleri ve sanayi tesisleri sömürgeci Fransızlar'ın başşehir yaptığı Uagadugu'da yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte Bobo-Diulasso halen bir ticaret merkezi olarak önemini sürdürmektedir. Ülkede kilometrekareye düşen nüfus yoğunluğu 29,1 olmakla birlikte tarıma elverişli güney ve batı bölgelerinde nüfus daha yoğun, kuzey bölgelerinde ise daha seyrektir. Birleşmiş Milletler rakamlarına göre doğum oranının ‰

48,1 (1975-1980 ortalaması) gibi oldukça yüksek olduğu ülkede ölüm oranı aynı dönem için ‰ 24 olarak gerçekleşmiştir. Nüfus içerisinde gençlerin oranı yüksektir. Ülkedeki nüfusun yaklaşık 500.000 kadarı her yıl çiftliklerde ve sanayi tesislerinde çalışmak için Fildişi Sahili ve Gana gibi komşu ülkelere gider ve her yıl bunların 50 ile 100.000 kadarı gittikleri yerlerde kalıp geri dönmezler. Fildişi Sahili'ne gitmiş ve burada yerleşmiş 1 milyona yakın Burkina Fasolu bulunmaktadır.

Din. Burkina Faso nüfusunun ekseriyeti (% 55) atalara tapınma şeklindeki mahallî putperest inanışlara mensup olmakla beraber XIV. yüzyıldan beri ülkenin kuzey bölgeleri Müslümanlığın etkisi altındadır. Toplam nüfusun en az % 35'ini temsil eden müslümanlar daha çok ülkenin kuzeyinde yaşayan Fülânî, Tuareg ve Diula kabilelerine mensupturlar. İlk defa müslüman tüccarlar vasıtasıyla XIV. yüzyılda bu ülkeye nüfuz eden İslâmiyet, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru mahallî yöneticilerin de müslüman olmalarıyla giderek güçlendi. İslâm dini, Mosi Kralı Naaba Dulugu'nun (1769-1823) yönetimi döneminde sarayda etkin hale geldi; ancak yine de İslâmiyet'in etkisi ticaret yolları üzerinde bulunan şehirlerle sınırlı kaldı. Öte yandan İslâmiyet'le birlikte mahallî inançlar da güçlü şekilde yaşamaya devam etti. Ülkede Fransız sömürgesi olduğu dönemde ve özellikle istiklâline kavuştuktan sonra İslâmiyet'in yayılışında bir hızlanma görülmüşse de müslüman nüfus henüz çoğunluğa ulaşamamıştır.

Burkina Faso'nun İslâmiyet'i ilk kabul eden halkı, kuzeyde yaşayan ve daha çok çobanlıkla meşgul olan Fülânîler'dir. Fülânîler buraya XI. yüzyılda Senegal'deki Tekrûr bölgesinden gelerek XIV. yüzyılda Hevsâ şehirlerinde İslâmiyet'le karşılaştılar. Bunların bir kısmı zaman içerisinde Müslümanlığı kabul ettiler ve XVIII. yüzyılda Futa Calon ve Futa Toro'da kurdukları devletlerle putperestlere karşı açtıkları cihadlarda meşhur oldular. Ancak kuzeyden ve doğudan gelen İslâmî akımlar karşısında Burkina Faso'daki putperest yönetimler şiddetli tepki gösterdiler ve bu akımları durdurmak için iş birliği yaptılar. Bundan dolayı İslâmiyet'in Burkina Faso'nun güney bölgelerine inmesi mümkün olmamıştır.

Fülânîler'den başka Mandeler, Sarakoleler, Soninkeler ve Mosiler'in de büyük bir kısmı müslümandır. Büyük çoğunluğu mahallî inanışlara mensup

Mosiler'den müslüman olanların İslâmiyet'le ilk teması, XIV. yüzyılda bölgede hâkimiyet kuran Songay Devleti döneminde olmuştur.

XV. yüzyılda bu devlet hâkimiyetini güneydeki kıyı bölgesine kadar genişlettiğinde İslâmiyet'in buradaki etkisi de giderek artmış ve Mosiler'in büyük bir kısmı müslüman olmuştur. 1700'lü yıllarda bazı Mosi krallarının İslâm'a girmeleriyle de Müslümanlık bunlar arasında iyice yerleşmiştir. Fakat buna rağmen Mosiler arasında mahallî inançların hâkimiyeti devam etmiştir. Burkina Faso'nun güneybatısında yaşayan ve ülkenin ticaretinde önemli rol oynayan Diulalar'ın büyük çoğunluğu da müslümandır. Bunların konuştukları dil ticaret dili olarak gelişmiştir.

Ülkenin sömürge olduğu dönemde hıristiyan yöneticilerin müslümanlara karşı iyi davranmadıkları, onların meseleleriyle ilgilenmedikleri bilinmektedir. Sömürge rejiminin nisbeten yumuşadığı 1950'lerden sonra müslümanlar bir teşkilât içerisinde toplanmak için gayret gösterdiler; 1958'de Uagadugu İslâm Topluluğu ve Bobo-Diulasso'da İslâm Kültür Konseyi kuruldu. Uagadugu İslâm Topluluğu 1962'de Yukarı Volta İslâm Topluluğu adını alarak ülke düzeyinde genişletildi. Kur'an'a bağlılık, İslâm kardeşliğini güçlendirme, cuma namazları için bir araya gelme, millî birlik ve gelişmeye katkıda bulunma gibi temel amaçlarla doğan İslâm Topluluğu, cemaati geliştirmek ve İslâm'ı yaymak için çaba gösterdi. 1964 yılındaki genel kongreye seksen üç bölge ve yaklaşık 55.000 üyeyi temsilen 500 delege katılmıştır. Bu yıllarda topluluğa bağlı 771 cami ve on bir Kur'an kursu bulunuyordu. Gençleri daha çok İslâmî hizmete sokmak amacıyla Uagadugu'da 1972 yılında ilk İslâm Gençliği Kültürel Kurulu toplandı. Arapça'yı ülkenin kültür dili yapmak, müslümanlara evlilik ve cenaze törenleriyle ilgili İslâmî kuralları öğretmek, güvenilir radyo programları geliştirmek ve Kur'an kurslarında eğitim düzeyini yükseltmek gayesiyle çalışmalar yapıldı.

Burkina Faso'daki müslümanlar çeşitli zorluklara rağmen, özellikle ülkenin bağımsızlığını kazanmasından bu yana iyi organize olmuş bir birlik ve beraberlik içindedirler. Batı Afrika'daki diğer ülkelerle karşılaştırıldığında buradaki müslümanların teşkilâtlanma bakımından daha iyi durumda oldukları söylenebilir. Bunların hepsi komşu ülkelerde olduğu gibi Mâlikî mezhebine mensupturlar. Aralarında Kādiriyye ve Ticâniyye tarikatları da

önemli bir yere sahiptir.

Özellikle şehir merkezlerinde bulunan hıristiyanların oranı nüfusun % 10 kadarını oluşturmaktadır. Sömürge döneminde ülkedeki okullar Katolik misyonerlerin kontrolleri altında açıldığından İslâmiyet kadar olmasa bile bu din de ülkede taraftar bulmuştur. Hıristiyanların sömürge döneminde olduğu gibi bağımsızlık kazandıktan sonra da yönetimdeki etkileri devam etmektedir. Bağımsızlık döneminin ilk devlet başkanı olan Maurice Yameogo (1961-1966) ve bir askerî darbe ile 1982'de iktidarı ele geçiren Jean Baptiste Udraogo Katolik idiler.

Eğitim ve Kültür. Ülkede, sosyal ve kültürel özellikleri birbirinden farklı çok sayıda kabilenin yaşaması sebebiyle ortak bir millî kültür oluşmamış, etnik farklılıklara dinî ve mahallî farklılıklar da eklendiğinde ortaya kültürel bir çeşitlilik çıkmıştır. Ülke nüfusunun hemen hemen yarısını meydana getiren Mosiler'in geleneksel animist kültürleri, genelde Burkina Faso kültürüne damgasını vurmuştur. Müslüman nüfus İslâm dininin ve geleneksel kültürlerin etkisindedir. Kırsal kesim ile şehirler arasında yaşama şekli, zihniyet ve kültür yapısı açısından büyük farklılıklar vardır. Köylerde evlerin yapımında çamur, saman ve sap gibi geleneksel inşaat malzemeleri kullanılırken şehirlerde daha modern malzemelerden istifade edilir. Şehirlerde modern mimari ile geleneksel yapılar birbirine karışmış durumdadır. Atalara tapınma şeklindeki mahallî inanışlara mensup halklarda danslar, dinî âyinler ve çeşitli olayları kutsallaştıran davranışlar önemli yer tutar. Siyaset ve yönetim kademelerinde görevli olanlar daha çok Batı ve hıristiyan kültürünün etkisindedir; bu bakımdan bürokratlar ile halk arasında kültür bakımından büyük ayrılık vardır.

UNESCO'nun verdiği 1985 rakamlarına göre ülke nüfusunun % 86,8'inin okuma yazması yoktur. Erkeklerin % 79,3'ü, kadınların da % 93,9'u okuma yazma bilmemektedir. Nüfusun büyük çoğunluğunun kırsal alanda yaşaması eğitim hizmetlerinin halka götürülmesinde olumsuz etki yapmaktadır. Burkina Faso'da eğitim mecburi ve parasız olup ilk öğretime yedi yaşında başlanmaktadır. Ülkedeki 1758 ilk öğretim kurumuna devam eden öğrenci sayısı toplam 351.807'dir (1986). Altı yıllık ilk öğretimden sonra başlayan orta öğretimin ilk dönemi dört, ikinci dönemi üç yıldır. Genel ve meslekî öğrenim veren 125 orta öğretim kurumunda 56.683

öğrenci okumaktadır. 1984 rakamlarına göre okullara kayıtlı olan toplam öğrenci sayısı, okuma çağında olanların ancak % 17'si idi. Sadece ilk öğretim çağındakiler için bu oran % 25 iken orta öğrenimdekilerde % 4'e düşmektedir. Diğer taraftan 1986 yılında ülkenin tek yüksek okulu olan Uagadugu Üniversitesi'ne devam eden öğrenci sayısı 3869 idi. Hükümet ülkenin eğitim öğretim seviyesini yükseltmek için bütçenin % 20'sini bu alana aktarıyorsa da bu miktar yeterli olmamaktadır.

Burkina Faso'da basın ve yayın hayatı gelişmiş olmamakla birlikte başşehir Uagadugu'da beş günlük gazete ve yedi dergi yayımlanmakta, bir de haber ajansı faaliyet göstermektedir. Radyo ve televizyon yayınları devletin elinde olup ülkede 123.000 radyo ve 35.000 televizyon alıcısı (1983) bulunmaktadır.

Ekonomi. Nüfusun % 90'ının kırsal alanda yaşayarak çiftçilik ve hayvancılık yaptığı Burkina Faso bir tarım ülkesidir ve ekonomik faaliyetlerin önemli bir kısmı bu alanda gerçekleştirilmektedir. Millî gelirin % 43'ü tarım alanından sağlanmakta ise de tabii şartların etkisinde olan tarım gelişmemiş ve modernize olamamıştır; bu sebeple verim çok düşüktür. Dünyanın en fakir ülkelerinden biri olan Burkina Faso'da kişi başına düşen millî gelir 140 Amerikan doları civarındadır. Tarım alanındaki üretim hava şartlarına ve yağışların elverişli oluşuna bağlı kalarak değişebilmektedir. Yönetim, temel ürünlerde kendi kendine yeten bir ülke olmayı istemekte ve mısır, darı, patates, pirinç, keten ve susam üretiminin arttırılması için çalışmaktadır. Bu amaçla Thomas Sankara yönetimi toprakları kamulaştırmış ve tarım sektörüne bütçeden

ayrılan payı iki misline çıkarmıştır. Son yıllarda Avrupa Kalkınma Fonu'ndan sağlanan kredilerle keten, şeker kamışı ve yer fıstığı işleyecek bazı küçük tesisler kurulmaktadır. Öte yandan güneydeki tarım alanlarını sulamak için milletlerarası finans kuruluşlarından ve İslâm Kalkınma Bankası'ndan sağlanan kredilerle başlatılan kanal, bent, gölet ve baraj inşa çalışmaları da sürdürülmektedir.

Ülkenin kuzeyindeki otlaklarda hayvancılık yapılmaktadır. 1985 rakamlarına göre Burkina Faso'da 2,8 milyon büyük baş, 2 milyon koyun ve 2,6 milyon keçi bulunmaktadır. Son yıllardaki kuraklık tarım sektörünün

diğer kesimlerini olduğu gibi hayvancılığı da olumsuz şekilde etkilemektedir.

Burkina Faso yer altı kaynakları bakımından zengin olmamakla birlikte Tambao'da manganez, Tileusi'de fosfat, Poura'da altın, Mafalou'da antimon, Kudugu yakınlarında gümüş ve çinko yataklarına sahiptir. 1984 yılında İslâm Kalkınma Bankası, Avrupa Yatırım Bankası ve hükümetin katıldığı altın madenini işletecek bir şirket kurulmuştur. Mali sınırına yakın Tambao'daki zengin manganez yataklarından faydalanmak için de demiryolunun buraya kadar uzatılması planlanmaktadır. Yer altı servetlerini işleyecek bilgi, teknoloji ve sermayeye sahip olamaması sebebiyle bazı madenlerin imtiyazı yabancı firmalara verilmiş durumdadır. Ak Volta ve Kara Volta akarsuları üzerinde barajlar inşa edilmiş ve elektrik üretimi 1960'tan bu yana büyük bir gelişme göstererek yılda 125 milyon kilovata ulaşmıştır. Özellikle Kudugu, Dedegu, Poura, Gaua, Kaya, Dori ve Tenkudago şehirlerinin elektrifikasyonu ile Kompienga hidroelektrik santralinin ve çok sayıda küçük akarsu barajının yapımı Avrupa Topluluğu'ndan sağlanan kredilerle mümkün olmuştur.

Taşımacılık ve ulaşım alanında ülkenin durumu pek iyi değildir. Başşehri Bobo-Diulasso ve Abican'a bağlayan demiryolunun ülke ekonomisindeki yeri büyüktür ve bu yolun Nijer'e kadar uzatılmasına çalışılmaktadır. Ülkenin karayolu şebekesi toplam 9000 km. civarında olup bunun ancak yarısı anayoldur. Mevcut yolların iyileştirilmesi ve yenilerinin yapımı için dış desteğe ihtiyaç vardır. Ödemeler dengesi devamlı açık vermekte ve ekonomi dış borç bulmak zorunda kalmaktadır; halen devletin dış borcu yarım milyar doları geçmiş durumdadır. En önemli ihraç kalemleri olan canlı hayvan ve keten üretiminin kuraklık sebebiyle düşmesi ve satın almak zorunda olduğu petrol, hazır makine, yol ve baraj inşaat ekipmanları gibi ithal kalemlerinin fiyatlarının devamlı şekilde artması ülke ekonomisini zor durumda bırakmaktadır. 1984'te toplam 111 milyon franklık ithâlata karşılık ancak 34 milyon frank tutarında ihracat yapılabilmiştir.

Tarih. Bugün Burkina Faso'nun sınırları içerisinde yaşayan çeşitli etnik grupların tarihlerinin iyi bilinmemesi ve ülke sınırlarının tarihî, sosyal ve coğrafî özellikler dikkate alınmadan genellikle Batılı sömürgeci devletler tarafından belirlenmiş olması ülke tarihini araştırmayı zorlaştırmaktadır.

Burkina Faso'da yaşayan etnik grupların çoğu devletsiz toplumlar olup tarihte çeşitli devletlerin sınırları içerisinde yaşamışlardır. Ülkenin en kalabalık etnik grubunu oluşturan Mosiler XI. yüzyılın sonlarına doğru Dagomba'dan, Gurunsiler'le Lobiler ve Bobolar da Doğu Afrika'dan buraya gelip yerleşmişler ve bölgenin siyasî tarihinde önemli rol oynamışlardır. Bunların en ünlüleri olan Mosiler'in Dagomba kraliyet ailesinden Ouedraogo Tehkodego Krallığı'nı kurdu (XII. yüzyıl sonları); oğlu Oubri de Uagadugu bölgesini ülkesine katarak devleti güçlendirdi. Oubri'nin oğulları arasında taht yüzünden çatışma çıkması üzerine onlardan biri kuzeye gitti ve Yatenga Krallığı'nı kurdu. Yatenga kralları ülkelerini genişletmek amacıyla komşularıyla savaştılar. Bir ara Tinbüktü'yü ele geçirdilerse de XV. yüzyıl ortalarında Sunni Ali'ye (ö. 1492) yenilmeleri üzerine güçlerini kaybettiler. Bu çağda kuzeyden ve doğudan gelen İslâmî akınlar ve müslüman tüccarlar vasıtasıyla İslâm bu bölgeye de nüfuz etti. Mosi ve Yatenga krallıkları XIX. yüzyılın sonlarına kadar yaşamayı başardılar. Aslında modern Yatenga'nın tarihi Naaba Kango (1757-1787) ile başlar. Kral Kango iktidarı merkezîleştirerek etraftaki çeşitli kabilelere boyun eğdirdi. Ölümünden sonra Nakombseler arasında çatışmaların çıkması devletin gücünü zayıflattı. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Naaba Saaga ile Naaba Tugari'nin oğulları arasındaki anlaşmazlık iç çatışmaya dönüştü ve sonunda 1894 yılında Naaba Baoga otoriteyi sağlayarak Bandiogara'da bulunan Fransızlar'la iş birliğine gitti. Onun ardından gelen Naaba Bulli'nin 1895'te Fransızlar'la bir anlaşma imzalayarak onların himayesine girmesi üzerine Fransız sömürge güçleri bölgedeki nüfuzlarını kuvvetlendirdiler. Uagadugu'daki Mosi Kralı Morho-Naba ise Fransız himayesini reddetti, fakat 1896'da bir Fransız birliği Oagadugu'ya girdi ve kral kaçmak zorunda kaldı. Ülkenin tamamı Fransız işgaline uğramadan önce batıda Samolar ve Mandeler, güneyde ise Gurunsiler geniş bir otonomiye sahiptiler. Ayrıca yine batı bölgesinde, müslüman Diular'ın merkezi Bobo-Diulasso olan Gwiriko Devleti ile rakibi Wahabu Devleti bulunuyordu ve bunlar da 1897'de Fransız egemenliğiyle tarihe karıştılar. Böylece 1897 yılında bugünkü Burkina Faso'nun bütün toprakları Fransızlar tarafından işgal edilmiş ve sömürge dönemi başlamış oldu.

Sömürge döneminde ülke önce Fransız Sudanı'nın bir parçası haline getirildi; sonra 1904'te oluşturulan Haute-Senegal-Nijer birliğine bağlandı. Bu arada ülkenin çeşitli bölgelerinde ayaklanan kabileler sömürge

güçlerince sindirildi. 1919'da Haute-Senegal-Nijer birliğinden ayrılan ülke Haute-Volta (Yukarı Volta) adıyla ayrı bir sömürge haline getirildi. 1932'de Sudan, Fildişi Sahili ve Nijer arasında bölüştürüldüyse de bu durum 1947'de bölgenin yeniden bütünleştirilmesine kadar devam etti. Sömürge yönetiminin takip ettiği ekonomik ve idarî siyaset halkı zor durumda bıraktı ve bir kısmı komşu ülkelere göç etmek zorunda kaldı. 1946'da ülkede siyasî teşkilâtlanmaya izin verilmesi üzerine kurulan Afrika Demokratik Birliği (Le Ressamblement democratique africain) ülkenin siyasî tarihinde önemli rol oynadı. 1956 yılında bu partinin Haute-Volta bölümü önce Birleşik Demokratik Parti adını aldı, sonra da Ouezzin Coulibaly ve Maurice Yameogo tarafından Volta Demokratik Birliği'ne (Union democratique Voltaique) dönüştürüldü. 1957'de O. Coulibaly yönetim konseyinin başkan yardımcısı, daha sonra ise başkanı oldu.

1958'de yapılan referandum sonunda Haute-Volta Fransız Topluluğu'na üye otonom bir cumhuriyet haline geldi. 5 Ağustos 1960'ta ise bağımsızlığını ilân etti. Bu arada 1958'de O. Coulibaly'nin ölümü üzerine yerine geçen Maurice Yameogo 1959 seçimlerini kazanıp yeniden başkan seçilmişti. Başkan Yameogo, Kasım 1960'ta kabul edilen yeni anayasanın verdiği geniş yetkilerle kendi partisi dışındaki bütün partileri yasakladı ve siyasî rakiplerini susturdu. Ancak halkın

ve ekonominin içinde bulunduğu sıkıntılar, memnuniyetsizliğin giderek artmasına ve sonunda işçilerle ordunun Yameogo yönetimine baş kaldırmasına kadar vardı. 3 Ocak 1966'da General Sangoule Lamizana bir darbe ile yönetime el koyarak devlet başkanlığını ilân etti. Kurulan askerî yönetim ülkenin içinde bulunduğu ekonomik sıkıntıyı atlatmak için bazı tedbirler aldı ve üç yıl sonra siyasî partilerin kurulmasına izin verdi. 1970'te yeni anayasanın kabulünden sonra yapılan seçimleri Volta Demokratik Birliği kazandıysa da ordunun yönetimdeki etkinliği devam etti ve Lamizana devlet başkanlığına seçildi. Yönetim kademelerinde ve iktidar partisi içinde çatışmalar meydana gelmesi üzerine Başkan Lamizana meclisi dağıtıp siyasî faaliyetleri yasaklayarak yönetimi tekeline aldı. Lamizana 1977'de yeniden devlet başkanlığına seçildiyse de devam eden karışıklıklar sonucu Kasım 1980'de Albay Saye Zerbo'nun gerçekleştirdiği kansız bir askerî darbe ile devrildi. Zerbo'nun kurduğu askeri yönetim anayasayı askıya alarak ülkede bütün siyasî faaliyetleri yasakladı. Kısa süre sonra

darbeye destek veren işçi birliklerinin yönetimin takip ettiği politika sebebiyle desteklerini çekmeleri üzerine ülkede ciddi karışıklıklar ortaya çıktı. Başkan Zerbo yeniden anayasa rejimine döndüyse de 1982'de Jean Baptiste Uedraogo'nun darbesine engel olamadı. Ancak Uedraogo da Ağustos 1983'te Libya yanlısı olarak tanınan yüzbaşı Thomas Sankara tarafından devrildi. Sankara iktidarı ele geçirince Millî Devrim Konseyi adlı bir konsey kurarak ülkenin yönetimini yeniden teşkilâtlandırdı ve mahalli eşrafın tesirini azaltmaya çalıştı. Ülkenin çeşitli yerlerinde kurduğu halk mahkemelerinde eski siyasî liderleri yargılatarak muhalefeti iyice sindirdi. Bu arada Fransa ve Batı Avrupa ülkeleriyle ilişkiler bozulurken Libya ve Sovyetler Birliği'ne yakınlaşma başladı. Başkan Sankara, ülkede gerçekleştirdiği siyasî ve sosyal değişikliklerin bir sembolü olarak devrimin birinci yıl dönümünde (3 Ağustos 1984) ülkesinin adını Burkina Faso'ya çevirdi ve böylece Yukarı Volta adı terkedildi. Özellikle hukuk ve eğitim alanlarında bir dizi yenilik yapıldı. Fransa ile bozulmuş olan ilişkiler, bu ülkede Sosyalist Parti'nin iktidara gelmesiyle düzelme yoluna girdi. 1985 yılında Mali ile sınır anlaşmazlığı yüzünden savaş çıktı. Sovyetler Birliği ile ilişkileri daha ileriye götürmek isteyen Sankara 1986'da Moskova'yı ziyaret etti. Komşuları ile de bir siyasî entegrasyon kurmak istemiş, fakat teşebbüsleri olumlu sonuç vermemiştir. Burkina Faso 1983'ten bu yana Thomas Sankara rejiminde Millî Devrim Konseyi tarafından yönetilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Motamar, "al-Ālamü'l-Islāmī", World Muslim Gazetteer, Karachi 1964, s. 503-508; Mahmûd Savvâf, İfrîkıyye'l-müslime, Beyrut 1975, s. 231-247; H. Deschamps, L'Afrique Noire Précoloniale, Paris 1976, s. 43-45, 55-60; İsmâil Ahmed Yâgī – Mahmûd Şekûr, Târîhu'l-ʿâlemi'l-İslâmî, Riyad 1983, II, 226-231; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1984, s. 212-215, 241; G. A. Finnegan, "Mossi", Muslim Peoples, II, 546-552; "Burkina Faso", Le Courrier, sy. 99, Bruxelles 1986, s. 39-55; "Haute-Volta", Le Robert Dictionnaire Universal des noms propres, Paris 1987, III, 1404-1405; Hamidou Diallo, "Introduction à L'Étude de L'Histoire de

L’Islam clans L’ouest du Burkina Faso: Des Débuts à la fin du XIXe siècle”, Islam et Societes Au Sud Du Sahara, IV, Paris 1990, s. 33-45; Issa Cissé, “Les Médersas au Burkina, L’Aide Arabe et La Croissance d’un système Ensèignement Arabo-Islamique”, a.e., s. 57-72; “Fulani”, The Illustrated Encyclopedia of Mankind, London 1978, V, 651-655; “Mossi”, a.e., XI, 1404-1406; M. Izard, “Haute-Volta”, EUn., VIII, 262-264; The Cambridge Encyclopedia of Africa (nşr. Ronald Oliver), Cambridge 1984, s. 84, 133, 258.

Davut Dursun

BURMA

(bk. MYANMAR).

BURMALI MESCİD

İstanbul Şehzadebaşı'nda XV. yüzyıl sonunda yapılan mescid.

Minaresinin biçiminden dolayı dikkati çeken ve bu sebeple Burmalı Mescid olarak tanınan mâbed, Şehzade Camii'nin dış avlu duvarının az ilerisinde ve Bozdoğan Kemeri'nin Marmara tarafında bulunmaktadır. Çevresindeki yerleşme bölgesinin istimlâkiyle etrafı tamamen açıldığından bugün İstanbul Belediye Sarayı'nın tam karşısında kalmıştır. Kapısı üstündeki kitâbe yeri boştur. Ayvansarâyî Hüseyin Efendi'nin yazdığına göre Mısır kadılarından Mevlânâ Emin Nûreddin Osman Efendi tarafından yaptırılmıştır. Bânisi 961 (1554) yılında ölmüş ve mescidinin yanına defnedilmiştir. Bu sebeple Burmalı Mescid'in bir XVI. yüzyıl eseri olduğu sanılmış, hatta kapının yanına adı ve 1540 yılı yazılı bir levha konulmuştur. Fakat 953 (1546) tarihinde yazıldığı bilinen İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde (BA, nr. 251) Emin Nûreddin Mescidi adıyla kayıtlı olduktan başka 902 yılının Şâban ayında (Nisan 1497) düzenlenmiş bir de vakfiyesinin bulunduğu bildirilmektedir. Anlaşıldığına göre İstanbul'da pek çok hücre, dükkân, ev ile Zağra Eskihisarı'nda, Gebze'de hamamlar ve Hereke'deki değirmen mescidin evkafından olduktan başka daha pek çok hayır sahibi de buraya vakıflar tahsis etmiştir. Bunlardan Ayşe Hatun'un vakfettiği mülk ile Ali Subaşı'nın bıraktığı bir başka mülk, 1543-1548 yıllarında Şehzade Camii'nin yapımı için "emr-i pâdişâhî ve izn-i şer' ile" istimlâke uğramıştır.

Şehzade Camii'nin Mimar Sinan tarafından inşasından çok önce var olan Burmalı Mescid'in bânisi Emin Nûreddin Efendi'nin mezarı soldaki hazîrede durmaktadır. Kitâbesinde 961 (1554) tarihi açık olarak okunur. Bu duruma göre Emin Nûreddin Efendi mescidi yirmi beş otuz yaşlarında iken yaptırıp vakfetmiş, Mısır kadılığına kadar çıktıktan sonra İstanbul'da ilerlemiş bir yaşta vefat edip buraya gömülmüş olmalıdır. Hadîkatü'l-cevâmi'de verilen bilgiye göre, birkaç defa defterdar olduktan sonra vezirliğe yükselen, ancak 1173'te (1759-60) İzmit'te idam edilen Müezzinzâde Halîmî Mustafa Paşa'nın da mezarı mescidin yanındadır. Ayrıca burada Mustafa Paşa'nın kardeşi Mehmed Ağa'nın oğlu olan ve

1167'de (1753-54) vefat eden hattat İbrâhim Ağa'nın da kabri vardır. Mustafa Paşa'nın babası Ali Efendi Burmalı Mescid'in müezzinliğini yapmış, daha sonra rûznâmçe kesedarlığına yükselmiştir. Mustafa Paşa'nın sarayı veya konağı da mescidin karşısında bulunuyordu.

Burmalı Mescid, Osmanlı devrinde devlet ileri gelenlerinin konaklarının toplandığı bir bölgede bulunuyordu. XIX. yüzyılda da önündeki arazide Rifat Paşa ile Ahmed Muhtar Paşa'nın konakları vardı. Şehrin en büyük yangın felâketlerinden biri olan 1911 Uzunçarşı-Mercan yangınında Burmalı Mescid'in çevresi kül olmuş ve mâbed her ne kadar fazla zarar görmeden kurtulmuşsa da cemaatsiz kalmıştır. Cumhuriyet devrinde "Türkiye Cumhuriyeti Dahilindeki Cevâmi ve Mesâcidin Tasnifi ve Kadrolarının Tesbiti Hakkındaki 8 Kânunusâni 1928 tarih ve 6061 numaralı Tâlimatnâmeyi Muaddil Tâlimatnâme" başlığı ile çıkan camilerin sayılarını kısıtlayan yönetmeliğe uyularak Burmalı Mescid Şehzade Camii'ne

yakınlığı dolayısıyla kadro dışı bırakılınca harap olup yıkılmaya terkedilmiştir. Nitekim 1936'da mescid, içi moloz dolu dört duvardan ibaret bir harabe halinde idi. Ayrıca şehir imar planında Bozdoğan Kemeri altından geçen Atatürk bulvarının önce buradan geçmesi ve mescidin yıktırılması da düşünülmüştür. Sonra bu projeden vazgeçilince Burmalı Mescid'in üzeri çinko bir çatı ile kapatılıp revak sütunlarının araları duvar örülerek marangoz atölyesi halinde kiraya verilmiştir. Burmalı Mescid'in sanat değerinin nihayet takdir edilmesi üzerine 1961'de Vakıflar tarafından tamirine başlanmıştır. Çalışmaları yüksek mimar Cahide Tamer yürütmüş ve mescid ihya edilmiştir. Bugün iyi durumda ve namaza açıktır. Ancak etrafı yakın yıllarda tanzim edilen parkın ağaçlarıyla kapandığından görünmez haldedir.

Burmalı Mescid'in minare kürsüsü ile pabuç kısımları ve ana mekânın duvarları kesme köfeki taşından, son cemaat yeri ise taş ve tuğla dizileri halinde karma teknikte yapılmıştır. Dört mermer sütunlu son cemaat yerindeki sütunlarla başlıkları devşirme malzemelerdir. Bunlar çok yıprandığından 1961-1962 yıllarındaki tamirde çıkarılarak yerlerine, yine devşirme sütun gövdeleriyle şehrin çeşitli yerlerinden toplanmış başlıklar konulmuştur. Namaz mekânı basit bir kare biçimindedir, üstü ise sakıfla örtülüdür. Kanaatimize göre çatının saçaklarının çok daha geniş olarak

dışarı taşması gerekirdi. Aydın Yüksel, bir ihtimal olarak bu mescidin aslında kubbeli olarak yapılmış olabileceğini de ileri sürer; fakat şimdiye kadar bu hususu destekleyecek hiçbir iz bulunamamıştır.

Burmalı Mescid'in İstanbul için en önemli özelliği, yuvarlak gövdeli minaresinin dış yüzünün burmalı biçimde şerefeye kadar uzanan çubuklar halinde örülmüş olmasıdır. Bunun için özel yapılmış yarım yuvarlak kenarlı tuğlalar kullanılmıştır. Minarenin bir benzeri Amasya'da Burmalı Minare Camii'ndedir. Diğer benzeri ise Edirne'de Üç Şerefeli Cami minarelerinden biridir. Bu minare, gövdesini süsleyen burmalı çubukları ile eski Türk mimarisinde görülen çubuklu ve yivli minarelerin son ve İstanbul'daki nâdir örneğidir. Düz çubuklu tek minare Vefa'da Molla Gürânî (Kilise) Camii'ndedir.

Burmalı Mescid'in vakfiyesinde kayıtlı olan ve yanında bulunması gereken sıbyan mektebiyle çeşmeler zamanla ortadan kalkmıştır. Yalnız mescidin yanındaki küçük hazîresi halen mevcuttur. Etrafındaki mahallenin istimlâkiyle büyük ve boş bir arazinin ortasında yalnız kalan Burmalı Mescid, komşusu Şehzade Camii'nin muhteşem ve büyük mimarisi tarafından gölgelenmekteyse de güzel ve âhenkli nisbetleri, değişik biçimli ve çok eski Türk geleneklerini sürdüren minaresiyle İstanbul'un en merkezî yerini küçük mescid mimarisinin zarif bir örneği olarak süslemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 65; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh, s. 189, 355 (Halîmî Mustafa Paşa ve Hattat İbrahim Nâmık Efendi hak.); İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 237-239; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 245-247; Eminönü Camileri (haz. Mehmet Doğru v.dğr.), İstanbul 1987, s. 46-47; Semavi Eyice, "İstanbul'da Bazı Cami ve Mescid Minareleri", TM, X (1953), s. 251-252, rs. 10; a.mlf., "İstanbul Minareleri", Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 47-48, rs. 35.

Semavi Eyice

BURMALI MİNARE CAMİİ ve TÜRBESİ

Amasya'da XIII. yüzyıla ait olduğu kabul edilen cami ve türbe.

Burmalı Minare Camii, kapısı üstünde bulunan ve oldukça girift bir hatla yazılmış olan kitâbesine göre Selçuklu Sultanı Keykubad oğlu Gıyâseddin II. Keyhusrev zamanında (1237-1246) onun emîrlerinden Ferruh (veya Ferah) b. Selçuk tarafından yaptırılmıştır. İ. Hakkı Uzunçarşılı'nın okuyuşuna göre kitâbede ayrıca kardeşi hazinedar Yûsuf'un da adı vardır. Kitâbedeki "amere" kelimesini tamir anlamında kabul eden bazı yazarlar, Burmalı Minare Camii'nin Ferruh Bey tarafından tamir ettirildiğini sanmışlardır. Halbuki bu kelime yeni yapılan, imar edilen her türlü eser için kullanılır. V. Cuinet'nin, bu caminin esasının Komnenos sülâlesi devrine ait bir Bizans kilisesi olduğunu yazdığına dair Hüseyin Hüsâmeddin Bey'in verdiği bilgi yanlıştır. Adı geçen yazarın eserinde (La Turquie d'Asie, Paris 1892, I, 745) Burmalı Minare Camii'ne hiçbir atıfta bulunulmadan sadece Amasya'da Komnenos sülâlesi devrine ait bir kilise kalıntısının bahsi geçer.

Hüseyin Hüsâmeddin Bey'in bildirdiğine göre Ferruh Bey'in damadı İzzeddin Mehmed Pervâne Bey 699'da (1299-1300) bir vakfiye tanzim ettirmiştir. Yine onun bildirdiğine göre mütevellilik daha sonra Müeyyedzâdeler'e geçmiş ve cami 999'da (1590-91) zelzeleden zarar görmüş, 1011'de (1602-1603) yanmış, ancak mütevelli Müeyyedzâde Pîrî Çelebi mâbedi ihya ettirerek bir ahşap minare yaptırmıştır. Cami 1143'te (1730-31) tekrar yandığında da Hacı Ahmed Efendi tarafından yeniden tamir ettirilerek taştan bir minare yaptırılmıştır. Bu tamirden az sonra 1147'de (1734-35) Hıfzızâde Hacı Osman Fâik Efendi camiye bitişik türbenin üst katını kütüphane haline getirmiş, fakat sonraları buradaki kitaplar dağılmıştır. Evliya Çelebi 1646'ya doğru Amasya'yı ziyaret ettiğinde gördüğü ahşap çatılı, minaresi de ahşap, "hücre içindeki tabutlarında bittamam endamlarıyla duran birçok kadidler" olan Mahkeme Camii'nden

bahseder. Bunun Burmalı Minare Camii olduğu ileri sürülmektedir. Ancak bu teşhis yeteri kadar inandırıcı değildir.

Burmalı Minare Camii uzun süre terkedilerek harap olmaya bırakılmış, 1930'lu yıllarda da Ziraat Bankası'nın tarım aletleri ambarı olarak kullanılmıştır. 1962'de esaslı surette tamir edildiği gibi minaresi tamamlanmış, ihya edilerek ibadete açılmıştır. 1974 yılında ise kubbeleri bakırla kaplanmıştır.

Burmalı Minare Camii, kıble istikametinde uzanan dikdörtgen bir esasa göre yapılan erken devir eserlerindendir. Orta eksen üzerinde peş peşe sıralanan kiremit örtülü üç kubbeye sahiptir. Örme pâyelere oturan kemerlerle ayrılan bu bölmeler dışında üç taraftan daha dar mekânlar ortadaki nefi çerçeveler. Giriş cephesinin daha itinalı bir işçilikle kesme taştan yapılmasına karşılık diğer cepheler moloz taşlardan örülmüştür. Burmalı Minare Camii plan bakımından, Amasya'daki Torumtay Camii ile Divriği Ulucamii gibi eserlerde uygulanan plan tipinin daha küçük ve sade bir örneğidir. Girişin bulunduğu duvarda açılan bir kapı bitişik türbenin üst katına geçit verdiği gibi buradan bir merdivenle de girişin hemen içindeki bölümün üstündeki mahfile çıkılır.

Burmalı Minare Camii'nde önemli bir mimari süsleme yoktur. Yalnız evvelce ahşap bir sundurma ile korunduğu kiriş deliklerinden anlaşılan giriş cephesinde taş kapının sivri kemeri kabartma-oyma bir süsleme ile çerçevelenmiştir. Girişin iki yanında birer mihrap biçiminde niş ve köşelerde 3/4 kalınlığında sütuncuklar vardır. Kapı açıklığı ise yay kemerlidir. Ayrıca mihrapta lâcivert çinilerden bir çerçeve görülür. Bunun tepesinde dikdörtgen bir çerçeve içinde "amel-i Muhammed b. Mahmûd el-Errânî" yazısı okunmuştur. Ancak Gabriel'in kanaatine göre bu şahsın caminin mimarı mı, sadece mihrabın yapıcısı mı, yoksa çinileri yapan usta mı olduğu anlaşılamamıştır.

Caminin giriş cephesinin sağ tarafında ayrı olarak yapılmış olan minarenin, Hüseyin Hüsâmeddin Bey'in verdiği bilgilerin ışığında, 1143 yılında (1730-31) Hacı Ahmed Efendi tarafından yaptırıldığı kabul edilmektedir. Ancak Orta Asya Türk minare geleneklerinin devamı olan gövdesi burmalı böyle bir minarenin, Osmanlı sanatına Batı tesirlerinin sızmaya başladığı geç bir

dönemde yapılmış olabileceğine inanmak zordur. İyi bir tarihçi olmakla beraber hiçbir hususta kaynak göstermeyen Hüsâmeddin Bey'in bu cami ile Evliya Çelebi'nin Mahkeme Camii'ni aynı bina olarak kabul etmesi yanlışlığa sebep olmuş olabilir. Bizim kanaatimize göre Burmalı Minare Camii'nin minaresi XVIII. yüzyılın değil, devrinin veya erken Osmanlı döneminin yapısıdır.

Minare eski Selçuklu kümbetlerinde olduğu gibi köşeleri üçgen pahlı, kesme taştan bir kürsü üzerinde yükselir. Pabuç kısmında uçları aşağıya dönük sivri kabartmalar halinde başlayan yarım yuvarlak çubuklar ve aralarındaki yivler, bütün gövdede helezonlu biçimde bükülerek şerefe çıkmasına kadar yükselir. Şerefe ve korkuluğu sadedir. Petek kısmı da daha ince çubuklu ve burmalıdır. Sonraları yıkılan bu petek kısmı son tamirde tamamlanmış, üstüne de kurşun kaplı ahşap külâh konulmuştur. Bu minarenin en yakın benzerleri Filibe'de Muradiye, Afyonkarahisar'da Gedik Ahmed Paşa, Adana'nın Bahçe ilçesinde Ağca Bey camileriyle İstanbul Şehzadebaşı'nda Burmalı Mescid'in minareleridir.

Türbe. Giriş cephesinin solunda cami duvarına bitişik olarak yapılmış ve üst katına harimden de irtibatı olan türbe, Selçuklu mezar anıtları geleneğinin bir örneğidir ve cami ile birlikte inşa edilmiştir. Hüseyin Hüsâmeddin Bey'e göre burası Cümûdâr Türbesi olup Moğollar'dan Hülâgû Han'ın torunu Cümûdâr b. Yeşmüt b. Hülâgû'ya aittir. Yanında da Amasya Emîri Abuşkay İşboğanuyan yatmaktadır. Hüsameddin Bey, "kayıtlara göre" dediği bu bilginin kaynağını göstermediğinden ne derece doğru olduğu bilinemez. Halbuki caminin hemen bitişiğinde olduğuna göre bu türbede caminin esas kurucusu veya kurucularının yatması gerekir. Sonraları tamamı Amasya Müzesi'ne kaldırılan mumyalanmış cesetlerin 1271'e (1854-55) doğru Fethiye Camii'nden buraya getirildiği söylenmektedir.

Köşeleri üçgen şeklinde pahlı kare biçiminde olan kaide üzerinde yükselen türbe muntazam işlenmiş kesme taşlardan yapılmıştır. Gövde kısmı ise sekizgen şeklinde olup üstü son tamirde piramit biçiminde bir külâhla tamamlanmıştır. Altında cenazeler için mumyalık veya cenazelik mahzeni bulunan türbenin üst katına cami içinden geçilir. Kare planlı ve beşik tonozlu mahzene iniş, üst katın giriş sahanlığının altındaki bir menfezdendir. Üst kat 1147'de (1734-35) kütüphane yapıldığına göre

burada olması gereken sandukalar çok daha önceleri yok olmuştur. İçten kâgir bir kubbe ile örtülü üst katın üç cephesinde aynı hizada olmayan pencereler vardır. Bunlardan minareye bakan tarafta olanı diğerlerinden daha değişik şekilde bezenmiştir. Mukarnaslı nişin köşelerinde sütunçeler ve üstlerinde rozetler işlendiği gibi iki yan yüzlere de çok küçük mihrabiyeler oyulmuştur. Böylece burası türbenin dışarı açılan kapısı karakterindedir. Fakat böyle bir kapıya ulaşmayı sağlaması gereken çift taraflı merdiven yoktur. Belki ilk tasarı sonra değiştirildiğinden kapı pencereye dönüştürülmüştür. Burasının bir hâcet penceresi olması halinde yine buraya erişebilmek için bir merdivene ihtiyaç vardı. Türbenin gövdesiyle külâh kısmını ayıran saçak silmesinin altında mukarnaslı bir kuşak dolanır.

Amasya'da Burmalı Minare Camii ve Türbesi, Anadolu'da Türk mimarisinin en erken ve değerli eserlerinden olup gerek inşa tarihi gerekse mimarileri bakımından etraflı şekilde incelenerek birçok meselenin aydınlığa çıkarılması gereken yapılardandır. Ayrıca eski bir fotoğrafta caminin giriş cephesi önünde görülen tonozlu harabenin mahiyeti ve cami ile münasebeti olup olmadığı da araştırılmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 186; Amasya Târihi, I, 115-117 (cami), 192-193 (türbe); Cuinet, I, 745; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kitâbeler I, İstanbul 1346/1927, s. 99-100; A. Gabriel, Monuments Turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, 17-20; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 199-205; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri: I Selçuklu Dönemi, Ankara 1986, s. 56-59.

Semavi Eyice

BURNAZ HASAN AĞA

(bk. HASAN AĞA, Enfî).

BURSA

Marmara bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Uludağ'ın kuzeybatı eteğinde, aynı adlı ovanın güney kenarında meyilli bir mevkide kurulmuştur. Bugün şehrin büyük bir bölümü batıdaki alçak kısımda yer almaktadır. Şehir hem uygun meyle sahip dağın yamaçlarına doğru tırmanan, hem de ovaya doğru inen bir yayılma gösterir.

Tarih. Bursa'nın Antikçağ'lardaki adı Prusa'dır. Bugünkü ismi de buradan gelir. Şehrin genellikle Bithinya krallarından Prusias tarafından kurulduğu kabul edilir. Antik dönemdeki Prusa adlı diğer şehirlerden ayırt edilmek için "Prusa ad Olympum" (Olimpos Prusası) adıyla anılmıştır. Şehrin kuruluş tarihi tam olarak bilinmemektedir. Bazı kaynaklarda milâttan önce II. yüzyıl sonlarında Prusias'a iltica eden Kartacalı Annibal'ın teşebbüsü ile kurulduğu kaydedilir. Ayrıca Bithinya kralları tarafından şimdiki hisarın yerinde bulunan daha eski bir yerleşimin üzerinde yeniden tesis edildiği de belirtilir. Şehir Pontus Kralı Mithradates'in mağlûp edilmesinden sonra Romalılar'ın eline geçti ve önce Nicomedia'ya bağlandı. İmparator Traianus zamanında buraya bir vali tayin edildi. Roma İmparatorluğu'nun parçalanmasından sonra ise Doğu Roma hâkimiyetindeki şehirlerden biri oldu. Bu dönemde zaman zaman müslüman Arap ordularının ve ardından da Türkler'in hücumlarına mâruz kaldı. Anadolu fâtihi Süleyman Şah 1080'de İznik'i alarak kendisine merkez yaptıktan hemen sonra Bursa'yı fethetti. İznik'in 1097'de yeniden Bizans hâkimiyetine girmesinin peşinden buranın da zaptedilip edilmediği hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Ancak 1107'de I. Kılıcarslan'ın ölümü ile şehzadeler arasında başlayan mücadeleler sırasında şehrin Türkler'in hâkimiyetinden çıktığı tahmin edilmektedir. Şehir 1113'te Türk kuvvetleri tarafından tekrar zaptedildiyse de az sonra İmparator Aleksis Komnenos tarafından geri alındı. Böylece Osmanlılar'ın bu bölgede faaliyet göstermelerine kadar Bizans'ın elinde kaldı. XIV. yüzyıl Bizans tarihçisi Pachymeres'in kaydına göre 1300'lerde Türkler'in Batı Anadolu'ya yayılışları sırasında Bizans'ın elinde kalan üç önemli kale-şehirden biri de Bursa idi.

Şehir ilk olarak 1308'de diğer tekfurlarla ittifak kurarak Osmanlı kuvvetlerini Dinboz Geçidi'nde durdurmak isteyen Bursa tekfurunun mağlûp edilmesinden sonra Osman Bey tarafından kuşatma altına alındı. Bu kuşatma sonuca ulaşmamakla birlikte şehir abluka siyaseti ile tazyik edilmeye başlandı. On yıldan fazla bir süre herhangi bir yardım alamayan Bursa halkını perişanlığa ve açlığa mahkûm eden bu abluka yüzünden şehir Osmanlılar'a teslim edildi (6 Nisan 1326). Bizanslı kumandanın İstanbul'a gitmesine izin verildi, ancak şehrin Osmanlılar'a teslimini sağlayan başdanışmanı buradan ayrılmayarak Osmanlı hizmetine girdi. Ayrıca Bursa metropolitinin de şehirde kalıp görevini sürdürmesine müsaade edildi. Bursa'nın Rum halkı kaleden aşağı kısımlara nakledilerek yerleştirildi. Kale ve civarında stratejik mecburiyetler dolayısıyla sadece Türkler'in yerleşmesi sağlandı. 1432'de şehre gelen B. de La Broquière kalede 1000 kadar evin bulunduğunu yazar. 1640'ta buraya gelen Evliya Çelebi de kale içindeki iskânı belirtmektedir.

Fetihten sonra inşa faaliyetleriyle yeni bir çehre kazanmaya başlayan şehre her taraftan ahali nakli yapıldı ve gelişmesi desteklendi. Orhan Gazi kale içindeki manastırı camiye çevirtti, bunun yanında Bey Sarayı adı verilen bir de saray yaptırdı. Burası ovaya nâzır bir yerde olup bugün Tophane adıyla anılmaktadır. Ayrıca 1337-1338 tarihli bir kitâbe burada bir de cami inşa edilmiş olduğunu gösterir.

Bursa Orhan Gazi tarafından Osmanlı Beyliği'nin merkezi yapıldı. Orhan Gazi gümüş sikkesini (akçe) 1327'de burada darbettirdi. 1339-1340'ta kalenin doğu tarafında cami (Orhan Camii), imaret, medrese, hamam ve kervansaraydan (Beyhanı, Emirhanı) oluşan bir külliye vücuda getirdi. Bu bina grupları şehrin merkezini teşkil etti. Burası bugün de şehrin canlı bir ticaret merkezi olma özelliğini korumaktadır. Alâeddin Bey, Çoban Bey, Hoca Nâib gibi adlar taşıyan yeni semtler bu dönemde kuruldu. Nitekim 1333'te şehri ziyaret eden İbn Battûta burayı canlı pazarları, büyük caddeleri bulunan güzel bir belde olarak tarif eder. Bundan sonraki dönemlerde gelişmesi daha da hızlanan şehrin başka kesimlerinde padişahlar, hânedan mensupları ve diğer ileri gelenler sayesinde zengin vakıfların tahsis edildiği birçok ticarî ve dinî merkezler teşekkül etmeye başladı. Bunlar Yıldırım, Emîr Sultan, Sultan Mehmed (Yeşil) gibi yeni bölgelerin ve mahallelerin oluşmasını sağladı. Şehirde en büyük gelişme I.

Bayezid zamanında gerçekleşti. Bu dönemde 1399'da muhteşem Ulucami inşa edildi. O devrin seyyahlarından Schiltberger şehirde 200.000 ev (?) ile hangi dine mensup olursa olsun bütün fakirlere açık sekiz imaretin bulunduğunu belirtir. Her ne kadar hâne sayısında mübalağa veya yanlışlık varsa da verdiği bilgiler buranın o dönem Batı Anadolu'sunun en muazzam şehirlerinden biri olduğunu gösterir. Ancak Timur'un Anadolu'ya girip 1402'de Osmanlılar'ı mağlûp etmesi Bursa'nın gelişmesine darbe vurdu. Timur'un askerleri Bursa'ya girerek her tarafı yağmalayıp şehri ateşe verdiler. Yangın sırasında ilk Osmanlı padişahlarına ait resmî vesikalar ve birçok telif eser yok oldu.

Timur'un istilâsı ve sonraki fetret devrinde Bursa'nın yerine Edirne devletin başşehri haline geldi. İç savaş devresinde birbirleriyle mücadele eden şehzadeler, Edirne gibi Bursa'yı da kendi kontrollerine almak için büyük çaba sarfettiler. Bursa'da tahta çıkmış olan II. Murad döneminde şehir süratle büyümeye ve toparlanmaya başladı. Sultan Murad, Fazlullah Paşa, Hacı İvaz Paşa, Hasan Paşa, Umur Bey, Cebe Ali Bey, Şehâbeddin Paşa gibi devlet erkânı tarafından tahsis edilen vakıflar sayesinde daha sonra bunların adlarıyla anılacak olan yeni bölgeler ve mahallelerin teşekkülü sağlandı. 1432'de şehri gören B. de La Broquière de Bursa'yı çok güzel bir yer, önemli bir ticaret merkezi ve Türkler'in en muazzam beldesi şeklinde vasıflandırır. Ayrıca burada Kara Mûsâ (?) adlı birinin muhafız olarak bulunduğunu, imaretlerin dördünde fakirlere her gün yemek dağıtıldığını, şehrin çarşılarında her cins ipekli kumaşın, değerli taşların

ve incilerin ucuz fiyatla satın alınabildiğini, Ceneviz, Venedik ve diğer devletlerin tüccarlarının ticarî faaliyetlerini sürdürdüklerini yazar.

Fâtih Sultan Mehmed İstanbul'u merkez yapmadan önce Bursa İstanbul'un bir rakibi olarak gelişme göstermişti. Fakat daha sonra ahalinin çoğunun yeni pâyitaht İstanbul'a göçürülmesi bu rekabeti ortadan kaldırdı. Ancak Bursa yine de Fâtih Sultan Mehmed'in hükümdarlığı dönemindeki büyük iktisadî gelişmelerden faydalandı. Ayrıca onun saltanatı zamanında doğuya doğru girişilen seferler için bir askerî merkez olma özelliğini de kazandı. Fâtih'in ölümü ile başlayan saltanat mücadelesinde Şehzade Cem'in taraftarlarının merkezi oldu; hatta Cem burada kendisini sultan ilân etti, para bastırdı ve on sekiz gün saltanat sürdü. Onun amacı Bursa'yı merkez

yaparak Anadolu'ya hâkim olmaktı. Cem hadisesinin kapanmasından sonra şehirde çok önemli bir olay cereyan etmedi. Yalnız zaman zaman XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı hadiselere şahit oldu. 1577'de güvenliğin temini için semtler arasına gayet sağlam kapılar konuldu ve muhafızlar yerleştirildi. Ardından Rumeli'den Arnavutlar'ın şehre göçü de ciddi problemlerin doğmasına yol açtı. Şehir 1595'ten itibaren Celâlî gruplarının hücumlarına uğradı, 1608'de Celâlî Kalenderoğlu burayı yağmalamak üzere geldi. Ayrıca IV. Mehmed zamanında isyan eden Abaza Mehmed Paşa'nın da tehdidine mâruz kaldı. Ancak bu geçici tehlike ve badirelere rağmen Bursa Osmanlılar'ın üç büyük merkezinden biri olma özelliğini devam ettirdi. XVII. yüzyıla kadar Bursa Sarayı zaman zaman buraya gelen padişahlar tarafından kullanıldı. Şehir XVIII ve XIX. yüzyıl boyunca nisbeten sakin bir dönem geçirdi. Ancak 8 Temmuz 1920'de Yunan işgaline uğradı, 10-11 Eylül 1922'de geri alındı. Cumhuriyet döneminde aynı adla kurulan ilin merkezi oldu.

Sosyal ve İktisadî Yapı. Osmanlı Devleti'nin en büyük şehirlerinden biri olan Bursa tahrir defterlerine göre XVI. yüzyıl başlarında 152 civarında mahalleye sahipti. Bu rakam asrın ikinci yarısında 168'e yükseldi, nüfusu ise giderek artış gösterdi. II. Mehmed devrine ait bir sicil kaydına göre Bursa'da 5000 avârız hânesi, yani yaklaşık 30.000 kadar nüfus barınıyordu. Bu rakam 1487'de 6456 hâneye (yaklaşık 37.000 kişi) yükseldi. XVI. yüzyılın başlarında hemen hemen aynı durumunu muhafaza eden şehir bu asrın ikinci yarısında daha da kalabalıklaştı ve nüfusu 1573 tarihli tahrire göre 60.000'i geçti. Burada ayrıca gayri müslim cemaatler de bulunuyordu. Bunların nüfusu XVI. yüzyılın başlarında 400 hıristiyan, 600 yahudi olmak üzere 1000, ikinci yarısında 3000 hıristiyan 1500 yahudi olmak üzere 4500 kadardı. XVI. yüzyılda şehrin en kalabalık mahallelerini Emîr Sultan, Sultaniye İmareti, Hacı Baba (bugün Ahmed Aziz Paşa), Yıldırım Bayezid (Yıldırım), Cedid Yiğidoğlu (Yeni Yiğit), Reyhan Paşa, Hoca Enbiya, Umur Bey, Dâye Hatun, Şeyh Paşa, Murad Han, Hamza Bey, Bayezid Paşa, Timurtaş ve Kiremitçioğlu mahalleleri teşkil ediyordu. Ayrıca 1530'larda şehirde sekiz imaret, yirmi iki medrese, on sekiz cami, 130 mescid, on zaviye ve on da büyük hanın bulunduğu tesbit edilmişti.

1548'de şehre gelen Fransız seyyahı Belon, buranın çok güzel ve müsait bir mevkide bulunduğunu, Lyon'dan daha geniş bir sahaya yayıldığını, İstanbul

kadar servet ve nüfusa sahip olduğunu belirterek ipek sanayii sayesinde büyük şöhret kazandığını, her yıl 1000'den fazla deve ile Anadolu ve Suriye'den getirtilen ipeklerin burada işlenip boyandığını ve sonra da başka memleketlere gönderildiğini yazar. Şehrin durumunu en canlı şekilde Evliya Çelebi tasvir eder. Ona göre iç kalede 2000 hâne, yedi mahalle, yedi mescid, yirmi dükkân, bir hamam, bir çarşı bulunmakta, ayrıca burada Sultan Orhan Camii ve Türbesi de yer almaktadır. Aşağı surlarının III. Mehmed zamanında Celâlî eşkıyasının hücumlarından korunmak için yapıldığını belirten Evliya Çelebi şehrin kat kat yükseldiğini, 23.000 kadar ev ile 176 müslüman, dokuz Rum, yedi Ermeni mahallesi, bir Kıptî mahallesi, dokuz yahudi cemaati ve bir de Miskinler mahallesinin bulunduğunu, son derece canlı bir alışverişin yapıldığı pazar ve çarşılarında 9000 dükkân, ayrıca bir de kale gibi dört kapılı büyük bir bedesten ile 357'si sultanlar, vezirler ve diğer ileri gelenler tarafından yaptırılmış camilerin de dahil olduğu 1040 kadar irili ufaklı caminin yer aldığını yazar. 1675'te şehre gelen George Wheler ise bu sıralarda Bursa'da 40.000 Türk ile 12.000 yahudinin yaşadığını, ayrıca az sayıda Ermeni ve Rum'un bulunduğunu kaydeder.

Şehir fizikî bakımdan ve nüfus yönünden XVII. yüzyılda gösterdiği gelişmeyi sonraki asırlarda da sürdürdü. Ancak 1855'teki büyük zelzele şehrin harap olmasına yol açtı. 1861'de burayı ziyaret eden Perrot, şehrin harap halde olup nüfusun ancak 35.000'e ulaştığını, ayrıca yedi sekizi Avrupalılar'a ait buharla çalışan otuz beş kadar iplikhânenin bulunduğunu belirtir. XIX. yüzyılın sonlarına ait kayıtlarda nüfus hakkında farklı rakamlar mevcuttur. V. Cuinet'e göre Bursa'nın nüfusu 76.303, diğer bazı seyyahlara göre 90.000 civarında idi. 1892 yılına ait salnâmede ise Bursa'nın nüfusu 5158 Rum, 2548 yahudi, 7541 Ermeni

ve kalanı müslüman olmak üzere 76.000 olarak gösterilir. Ayrıca burada 165 cami, elli yedi okul, yirmi yedi medrese, yedi imaret, yedi kilise, üç sinagog, kırk dokuz kervansaray ve otuz altı fabrikanın bulunduğu kaydedilir. 1927 sayımında nüfusun 61.690 olduğu tesbit edilmiştir.

Bursa Osmanlılar döneminde siyasî yönden olduğu kadar iktisadî faaliyetler bakımından da büyük öneme sahipti. Önceleri Osmanlı idaresi altında hıristiyan dünyasına yakın milletlerarası bir ticaret merkezi olarak gelişme

gösterdi. İran ipek kervanları giderek artan bir şekilde Bursa'ya geliyordu. 1400 yılı dolaylarında burada bulunan Schiltberger'e göre şehir ipek ticaret ve endüstrisinin milletlerarası bir merkezi durumundaydı. Bursa'ya ulaşan ana ipek yolu Tebriz-Erzurum ve Tokat güzergâhını takip ediyordu. Diğer önemli ticaret yolları da bu ana yola bağlanarak şehre ulaşıyordu. Eski Halep-Konya-Kütahya yolu bu sıralarda yeniden önem kazanmıştı. 1432'de B. de La Broquière Şam'da bu yolu takip eden Mekke kervanına katılmış ve getirilen baharat Bursa'da Galatalı Ceneviz tâcirlerine satılmıştı. Bir taraftan Şam-Halep-Bursa yolu, diğer taraftan İskenderiye-Antalya deniz yolu XV. yüzyılda giderek yoğun bir faaliyete sahne oldu. Baharat, şeker, boya, sabun gibi ticaret malları Suriye ve Mısır'dan bu yollar vasıtasıyla Bursa'ya taşınmaya başlandı. Hintli tüccarlar bu yolları takip ederek Bursa'ya geliyorlardı. Meselâ 1478'de Mahmûd-ı Gâvân'ın ticarî temsilcileri Hint mallarını Bursa'ya getirmişlerdi. Ayrıca bu ticaret 1470 yılı civarında Bursa pazarlarında baharat ticareti yapmayı ümit eden Floransalılar için büyük öneme sahipti. Fakat Bursa'daki yüksek fiyat dolayısıyla baharat ticareti hiçbir zaman Mısır ile rekabet edilebilecek derecede gelişme gösteremedi. 1487'de Bursa'ya getirilen biber ve boyadan alınan gümrük vergileri yıllık 100.000 akçeye ulaşmıştı. Bursa XVII. yüzyıla kadar Balkanlar, Doğu Avrupa ve İstanbul için Doğu mallarının önemli bir antreposu olma özelliğini korudu.

İpek ticareti ve endüstrisi Bursa'da refahın ana kaynağı idi. Tebriz'den gelen kervanlar çok kıymetli Gîlân, Esterâbâd ve Sârî ipeklerini Bursa'ya getirirdi. Bu faal ticaret Bursa kadı sicillerindeki kayıtlarda açıkça görülmektedir. Bursa'da ticarî temsilcileri bulunan Ceneviz, Venedik ve Floransalılar birbirleriyle rekabet halinde ipek almaya çalışıyorlardı. Bu ticarette kullanışlı ve geçerli bir uygulama, yünlü mâmullerin ipeklilerle mübadelesi şeklinde gerçekleşiyordu. 1501'de Floransalı Medici ailesinin ticarî temsilcisi Maringhi, ipeğin bir yükünün 70-80 duka kâr sağladığını belirtir. 1479'da İran'dan ithal edilen ipeğin değeri 150.000 Venedik altınına ulaşmıştı. Bu ipeğin çoğu mahallî ipek dokuma tezgâhlarında tüketiliyordu. 1502'de Bursa'da 1000'den fazla dokuma tezgâhı bulunuyordu. Bunların çoğu özel teşebbüs elinde idi ve müreffeh bir şehirli zümresini ortaya çıkarmıştı. Bu yüksek ve orta seviyedeki şehir ahalisi, XV. yüzyılın ikinci yarısında Bursa nüfusunun aşağı yukarı % 70'ini teşkil etmekteydi. İpek işçilerinin çoğu köle idi ve bunlar belirli bir süre sonra

âzat ediliyor, hatta bizzat müteşebbis hale geliyorlardı. Bursa'ya ait ihtisab* kanunlarında, adı geçen farklı kesimlere mensup kişilerin statüleriyle ne çeşit ve hangi cins ipeklilerin dokunduğu konusunu aydınlatacak bilgiler bulunmaktadır. Bundan anlaşıldığına göre Bursa kemhâsı, müzehhep kadifesi çok aranan ipeklilerdi ve özellikle Avrupa'da, Mısır'da ve İran'da büyük alıcı kitlesi buluyordu. Fakat bunların başlıca alıcısı Osmanlı sarayı idi. Bursa'da imal edilen ince ipeklilere vâle ve tafta adı veriliyor, bunlar geniş ölçüde kullanım için ihraç ediliyordu.

Bursa'daki yoğun ticarî faaliyeti, XV. yüzyılda inşa edilmiş birçok kervansarayın bulunması da göstermektedir. Bunlar arasında I. Mehmed'in saltanatı zamanında yapılan İpek Hanı, II. Mehmed döneminde inşa edilen Mahmud Paşa Hanı ve Koza Hanı adıyla bilinen büyük hanlar, II. Bayezid zamanında yapılan Pirinç Hanı sayılabilir. Bursa ayrıca özellikle Doğu Avrupa ve Rumeli'ye ihraç edilen Batı Anadolu pamukluları için de bir antrepo durumunda idi. Bursa'daki ithal mallarının yıllık vergi yekünü 1487'de 140.000 dukaya ulaşmıştı. Burada ayrıca gümüş ve bakır para basımı yapılan bir darphâne vardı ve bundan bir yılda 6000 duka gelir sağlanıyordu. Bursa'da ticaret hayatının bir göstergesi olan ihtisab vergi gelirleri XVI. yüzyılda bir yıl için 215.000, gümrük gelirleri 166.666 akçeye mukātaa*ya verilmişti. İpeğin tartılması sırasında alınan mîzan (mîzânü'l-harîr) vergi geliri ise 2.587.000 akçeye mukātaaya verilmişken bu rakam XVI. yüzyıl başlarından itibaren düşüş göstermeye başladı. 1599-1628 yıllarında Şah Abbas'ın Osmanlı-İran ipek yolunu değiştirme teşebbüsü Bursa ticaretini bir süre için olumsuz yönde etkiledi. Ancak bu durum Bursa ve civarında ipek üretimini teşvik etti. XVIII. yüzyılda Avrupa işi iyi kalite ipeğin ülkeye girişi, İzmir'in ticaret şehri olarak rekabeti Bursa'nın eski önemini sarstı. Fakat yine de iç tüketime yönelik ipekli kumaş imali sürdü. XIX. yüzyılda mahallî pazarları Avrupa'nın ucuz pamuklu ve ipeklileri istilâ etti. Nitekim 1846'da Bursa'nın İngiliz konsolosu buranın ipeklilerinin ve pamuklularının kullanım dışı kaldığını belirtir. Bursa ipek ve pamuklularının İngiliz, Alman ve İsveç taklitleri şehirde büyük revaç bulmaya başladı. Ancak 1837'de mahallî ipek endüstrisinde buhar gücünün kullanılmasına başlanması sonucu şehir sadece Batı için ham ipek üreten bir yer olmaktan kurtarıldı. Yirmi beş yıl içinde iplikhâne sayısı otuz beşe ulaştı ve 1914'te ham ipek imali 1000 tona ulaştı. Bu gelişme İstiklâl Harbi yıllarında gerilediyse de daha sonra

yeniden bir toparlanma gösterdi.

Bursa sadece bir iktisadî merkez değil aynı zamanda önemli bir kültür şehri durumunda idi. Özellikle İstanbul'un fethinden önce şehirde oldukça yoğun bir kültürel faaliyet hâkimdi. Nitekim burada Osmanlı devlet adamlarının yanında Şemseddin Fenârî, Abdurrahman Bistâmî, Molla Hüsrev, Molla Yegân, Molla Zeyrek, Lâmiî, Üftâde, Niyâzî-i Mısrî, Süleyman Çelebi, Bursalı İsmâil Hakkı, Hasan Çelebi, Ahmed-i Dâî, Ahmed Paşa, Tâceddin Ömer Şifâî, Cinânî gibi birçok âlim, mutasavvıf, tarikat şeyhi, şair, edip ile Neşrî, Cizyedârzâde Ahmed, İsmâil Beliğ, Ferâizcizâde Mehmed Saîd gibi tarihçiler de yetişmiştir. Ayrıca hakkında daha Osmanlı döneminde müstakil monografilerin yazıldığı şehirlerden

biri de Bursa'dır. Özellikle İsmâil Beliğ'in Güldeste-i Riyâz-i İrfân adlı eseri bunların arasında en önemlisidir.

Bursa'da fetihten sonra süratle gerek padişahlar gerek hânedan mensupları gerekse bunların yakınları ve diğer devlet adamları tarafından çeşitli eserler meydana getirildi. Bugüne ulaşabilen başlıca büyük âbideler arasında, Orhan Camii ve Külliyesi, I. Murad'ın yaptırdığı Hüdâvendigâr Camii ve Külliyesi, Yıldırım Bayezid zamanında inşa edilen Ulucami ve Yıldırım Bayezid Külliyesi, Yeşilcami ve Külliyesi, II. Murad'ın Murâdiye Külliyesi, Alâeddin Camii, Şehâdet veya Kale Camii, Timurtaş Paşa Camii ve Emîr Sultan Camii sayılabilir. Ayrıca irili ufaklı daha birçok mescid ve cami de bulunmaktadır. Bunlardan bugüne ulaşanların en eskileri arasında Selçuk Hatun Camii, Acem Reis Mescidi, Azeb Bey Mescidi, Tuzpazarı Camii, Koca Nâib Camii, Bedreddin veya Hafsa Hatun Camii'ni saymak mümkündür. Yine bugüne gelebilen dokuz kadar medrese mevcuttur. Külliyelere ait olanların dışında bunların en önemlileri, Orhan Bey döneminde yapılan Lala Şâhin Paşa Medresesi, I. Bayezid dönemine ait Eyne Bey ve Molla Fenârî medreseleri, Fâtih döneminde inşa edilen Ahmed Paşa Medresesi'dir. Osman Bey'den itibaren Fâtih'e kadar gelen ilk Osmanlı padişahlarının türbeleri de buradadır. Ayrıca diğer hânedan mensupları ile önde gelen kimselere ait daha birçok türbenin yer aldığı şehirde çoğu çifte hamam şeklindeki hamamlar da bulunmaktadır. Bunlar arasında, külliyedekiler dışında, I. Murad dönemine ait Şengül Hamamı, I. Mehmed döneminde yapılan Mahkeme Hamamı, II. Murad dönemine ait

Umur Bey ve Atpazarı hamamları ile Fâtih devrinde yapılan Kadı ve Perşembe hamamları sayılabilir. Ayrıca birçok han ve bedesten de zamanımıza ulaşabilmiştir.

Bursa, Osmanlı hâkimiyeti döneminde Anadolu eyaletine bağlı olan ve Hüdâvendigâr adını taşıyan sancağın merkezi idi. XVI. yüzyılda Hüdâvendigâr sancağının merkez kazası Bursa'dan başka otuz kadar kazası daha vardı. Bunlar arasında İnegöl, Yarhisar, Domaniç, Yenişehir, Söğüt, Taraklu, Geyve, Akyazı, Akhisar, Göynük, Beypazarı, Mihaliç, Kite, Gönen, Gölpazarı, Bergama önemli idarî birimleri teşkil ediyordu. Ayrıca Seferihisar, Ermenipazarı, Atranos, Kepsut, Mihalıççık, Edincik, Kızılcatuzla, Tarhala ve Fesleke kazaları da buraya bağlı idi. Bu idarî durum ufak tefek değişikliklerle XIX. yüzyıla kadar sürdü. 1832'de müstakil mutasarrıflık olan Bursa, Karahisar, Kütahya, Bilecik, Erdek, Biga mutasarrıflıkları ile birlikte yeni teşkil edilen Hüdâvendigâr eyaletine bağlandı ve bu eyaletin merkezi oldu. 1856-1857'de Hüdâvendigâr eyaleti Bursa, Koca-ili, Kütahya, Karahisar, Erdek, Biga, Karesi, Ayvalık livâlarından müteşekkildi. Bu sırada Bursa livâsına bağlı yirmi dört nahiye bulunuyordu. 1865'te Hüdâvendigâr eyaletine Bursa, Karesi, Koca-ili, Kütahya, Karahisar livâları bağlı olup vali Bursa'da oturuyordu. 1908'de ise eyâlet, Bursa, Ertuğrul (Bilecik), Kütahya, Karahisar ve Karesi sancaklarından meydana geliyordu. Bursa sancağı altı kaza, beş nahiye ve 664 köye sahip bulunuyordu. Bursa Cumhuriyet döneminde müstakil il haline getirildi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 23; Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri (haz. Ö. Lûtfi Barkan – Enver Meriçli), İstanbul 1988, I; "XV. Asrın Sonunda Bazı Büyük Şehirlerde Eşya ve Yiyecek Fiyatlarının Tesbit ve Teftişi Hususlarını Tanzim Eden Kanunlar II: Kānunnâme-i İhtisab-ı Bursa" (haz. Ö. Lûtfi Barkan), TV, II/7-12 (1942-43), s. 15-40; Kānunnâme-i Sultânî ber-Mûceb-i Örf-i Osmânî (nşr. R. Anhegger – Halil İnalcık), Ankara 1956, s. 36; Hüdâvendigâr Vilâyeti Salnâmesi (1287-1335); İbn Battûta, Seyahatnâme,

I, 339-340; J. Schiltberger, The Bondage and Travels (trc. J. B. Telfer), London 1879, s. 40; B. de la Broquière, Les Voyage d'outremer (ed. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 131-137; Âşıkpaşazâde, Târih (Giese), s. 22-23, 2829; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 39; P. Belon, Les Observations de plusieurs singularités et choses mémorables trouvées en Grèce, Paris 1588, s. 450-451; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 313; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 657-658; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 7-55; G. Wheler – J. Spon, A Journey into Greece in Company of Dr. Spon of Lyons, London 1682; I. P. de Tournefort, Relation d'un voyage du Levant, Lyons 1717, II, 469; Baldırzâde Mehmed Efendi, Ravzatü'l-evliyâ, Bursa Orhan Cami Ktp., nr. 4; Belîğ, Güldeste; Eşrefzâde Şeyh Ahmed Ziyâeddin, Vefeyâtü'l-urefâ, Bursa Orhan Cami Ktp., nr. 58; Mehmed Râşid, Zübdetü'l-vekāyi' der-Belde-i Celîle-i Bursa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 89; J. von Hammer, Umblick auf einer Reise von Konstantinopel nach Brussa, Pest 1818; A. Grisebach, Reise durch Rumelien und nach Brussa im Jahre 1839, Göttingen 1841, II, 66; J. Lewis Farley, The Resources of Turkey, London 1862 (D. Sandison'un raporu, Public Record Office: F. O. nr. 195; 113, 299, 393, 598, 680, 721, 774); G. Perrot, Souvenir d'un voyage en Asia Mineure, Paris 1864; P. de Tchihatcheff, Asie Mineure, Paris 1866, I, 326; Cuinet, IV; A. Wachter, Der Varfall des Griechentums in Kleinasien, Leipzig 1903, s. 55; Hasan Tâib, Hatıra yâhud Mir'ât-ı Bursa, Bursa 1323; Mehmed Şemseddin, Yâdigâr-ı Şemsî, Bursa 1332; Texier, Küçük Asya, I, 209-243; H. Wilde, Brussa, eine Entwicklungsstätte türkischer Architektur in Kleinasien unter den ersten Osmanen, Berlin 1909; P. Masson, Histoire du Commerce Français dans le Levant, Paris 1911, II, 492; A. D. Mordtmann, Anatolien, Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien 1850-1859, Hanover 1920, s. 29, 350; G. R. B. Richards, Florentine Merchants in the Age of Medicis, Cambridge 1932, s. 108; A. Memduh Turgut Koyunluoğlu, İznik ve Bursa Tarihi, Bursa 1937; Kâmil Kepeci, Bursa Hamamları, Bursa 1938; a.mlf., Bursa Hanları, Bursa 1950; H. Turhan Dağlıoğlu, Onaltıncı Asırda Bursa, Bursa 1940; Neşet Köseoğlu, Tarihte Bursa Mahalleleri, Bursa 1946; Sedat Çetintaş, Türk Mimarî Anıtları: Osmanlı Devri Bursa'da İlk Eserler, İstanbul 1946; Kâzım Baykal, Bursa Yangınları, Bursa 1948; a.mlf., Bursa ve Anıtları, Bursa 1950; A. Gabriel, Une capitale turque: Brousse, Paris 1958; F. Dalsar, Bursa'da İpekçilik, İstanbul 1960; A. Tevhid, "Bursa'da Umur Bey Camii Kitabesi", TOEM, III/14 (1328), s. 865-872; a.mlf., "İlk Altı Padişahımızın Bursa'da Kâin Türbeleri", a.e., III/16-17 (1328), s. 977,

1047; a.mlf., “Bursa’da En Eski Kitâbe”, a.e., V/29 (1330), s. 318-320; M. Arif, “Bursa’da Veled-i Yanc Camii”, a.e., III/15 (1328), s. 967-968; M. Ziya, “Bursa’daki Türbelerimizden Gayri Mektûb Kitâbeler”, a.e., XI-XIII/62-77 (1336-39), s. 129-133; H. İnalcık, “Bursa Şeriyye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed’in Fermanları”, TTK Belleten, XI/44 (1947), s. 693-703; a.mlf., “15. Asır Türkiye İktisadî ve İctimaî Tarihi Kaynakları”, İFM, XV/1-4 (1955), s. 51-57; a.mlf., “Bursa and the Commerce of the Levant”, JESHO, III/2 (1960), s. 131-147; a.mlf., “Capital Formation in the Ottoman Empire”, The Journal of Economic History, XIX (1969), s. 97-140; a.mlf., “Bursa I, XV. Asır Sanayi ve Ticaret Tarihine Dair Vesikalar”, TTK Belleten, XXIV/92 (1960), s. 45-96; a.mlf., “Bursa”, EI² (İng.), I, 1333-1336; Murat Çizakça, “Bursa İpek Sanayinin Maliyet Yapısı Üzerinde Düşünceler ve Ham İpek Fiyatları (1550-1650)”, Gel.D, I (1978), s. 98-110; Leila Erder, “Bursa İpek Sanayiinde Teknolojik Gelişmeler (1835-1865)”, a.e., I (1987), s. 111-122; Uludağ, Bursa Halkevi Dergisi; B. Darkot v.dğr., “Bursa”, İA, II, 806-819.

Halil İnalcık

Bugünkü Bursa.

Bursa ovasının güney kenarı ile Uludağ’ın kuzeybatı eteği arasında doğudan batıya bir şerit biçiminde uzanan şehrin boyu 8 km. kadardır; kuzey-güney doğrultusundaki genişliği ise yer yer değişir. Yakın tarihlere kadar 3 kilometreyi geçmeyen şehrin eni, son yıllarda yeni yerleşme ve sınaî tesis alanlarının, özellikle 1987’de ovanın ortalarında bulunan Panayır ve İsmetiye köylerinin birer mahalleye dönüştürülerek büyük şehir belediyesi sınırları içine alınması üzerine çok artmış ve şehrin Uludağ’ın eteğindeki şerit biçimi görünüşü bozularak daire durumuna yaklaşmıştır.

Bursa’nın çekirdeğini, Uludağ’ın kuzey yamaçlarından inen Gökdere ile Cilomboz deresinin derin vadileri arasında kalan semtler oluşturur. Bu iki

vadi arasındaki merkezî kesimin doğusunu şehrin iş merkezi durumundaki eski çarşı ile bazı resmî daireler, hanlar ve şehrin en önemli mimari eserlerinden biri olan Ulucami kaplar. İç kale, Osman Gazi ve Orhan Gazi türbeleriyle Hisar Meydanı'nı içine alan eski semt de bu merkezî kesimin batı yarısını işgal eder. Şehrin doğusundaki, adını Yeşilcami ile Yeşiltürbe'den alan Yeşil semti de bu merkezî kesimden Gökdere'nin derin bir vadisi ile ayrılır. Daha doğuda bulunan ve Yeşil semtinden Gökdere'nin küçük bir koluna ait vadi ile ayrılan Emîr Sultan semti kuzeye doğru Yıldırım, güneye ve daha yükseklere doğru da Teferrüç semti ile devam eder. Batıda, çekirdek kısmından Cilomboz deresinin vadisiyle ayrılmış bulunan Muradiye semti yer alır. Muradiye'nin batısında şehrin asıl kütlesi sona erer gibi görünürse de yakın zamanlara kadar belli belirsiz mevcut olan, günümüzde ise tamamen silinmiş bulunan bir kesintiden sonra meşhur kaplıca semti Çekirge (Bizans döneminde şehirden tamamen ayrı durumdaki Pythia) başlar.

Şehir 1930'lu yıllardan sonra batıya ve kuzeybatıya doğru önceleri yavaş, 1950'lerden sonra ise hızlı bir şekilde büyüme göstermiş ve manzarası değişikliğe uğramıştır. Bu gelişmede özellikle sanayi faaliyetlerinin yoğunlaşması etkin rol oynamış ve çeşitli kurumların kendi mensupları için yaptırdıkları, Sümerbank Merinos Fabrikası'nın kuzeyinde yer alan işçi konutları gibi ev kümeleri şehrin alanını genişletmiştir. Çevreye doğru gelişmenin yanı sıra 1950'lerden sonra da apartmanlaşma süreci başlamış, son yıllarda ortaya çıkan toplu konutlar ise şehrin çevresinde çeşitli doğrultularda uzantılar oluşturmuştur. Planlı sayılabilecek bu gelişmelerin dışında gecekondu bölgelerinde plansız büyüme görülür. Şehrin doğusunda büyük bir sahayı kaplayan gecekondu alanları batıda Mudanya-Bursa-Ankara karayolu kuzeyinde devam eder; ayrıca güneydeki eğimli alanda da ince bir bant halinde yerleşmenin sınırını oluşturur. Bu kesimdeki Kuştepe gecekonduları 400 m. yüksekliği aşarak 475 metredeki yamaçlara yaklaşmıştır.

Bursa'nın Cumhuriyet dönemindeki ilk planı, 1941 yılında Henry Prost adındaki bir şehirci mimara hazırlatılmıştır. Bu planın önemli konularını özellikle yolların genişletilmesi, eski konut alanlarının daha sağlıklı hale getirilmesi ve Çekirge'nin bir kaplıca ve turizm bölgesi olarak geliştirilmesi oluşturuyordu. Bundan sonra 1960 yılında Luigi Piccinato'ya yeni bir plan

yaptırıldı. Piccinato şehrin Ankara-Bursa-Mudanya yolu üzerinde geliştirilmesini önermiştir. Bu plan ayrıca eski şehir dokusunu, tarihî özelliği olan binaları, âbideleri ve tabii yapıyı koruma ve geliştirmeyi öngörmüştü. 1/4000 ölçekli olan planın uygulama planları yapılamamış, Belediye mevziî planlar üreterek çözüm arama yolunu seçmiş, bu geçici çözümler sonucunda da şehir gelişigüzel genişlemiştir. Bu meseleler ve sürekli büyüme karşısında 1975'te bir nâzım plan hazırlanmış, fakat bütün bunlara rağmen şehrin büyümesi yeterli ölçüde denetlenememiştir. Sonuçta da yaptırılan planların uygulanamaması şehri düzensiz bir bina yığını haline getirmiştir.

Bursa doğudan batıya doğru, topografyaya uyarak geniş kıvrımlar çizen bir cadde ile geçilir. Şehri baştan başa kateden ve farklı kesimlerinde çeşitli adlar alan (Atatürk, Cemal Nadir, Altıparmak, Çekirge) bu caddeye kuzeyden az çok paralel olarak uzanan doğu-batı doğrultulu başka bir önemli eksen daha vardır. Doğu kesiminde Mahmudiye caddesi adıyla bilinen bu cadde batıya doğru Mudanya caddesi adını alır. Doğu-batı doğrultulu bu iki önemli ana yol birbirine İnönü, Fevzi Çakmak, Stadyum ve Acemler caddeleriyle ve bunların arasındaki ikinci derecede bazı yollarla bağlanır. Şehrin iş ve ticaret merkezi, Ankara'dan ve Yalova'dan gelen karayollarının birleşme noktasından başlayarak yol boyunca güneye doğru uzanır ve Güneyde Cumhuriyet, Atatürk, İnönü, Cemal Nadir caddelerinin sınırladığı dörtgen biçimindeki alan içinde yoğunlaşır; ayrıca batıya doğru Altıparmak caddesi boyunca ve doğuda Setbaşı mevkiine doğru uzantıları oluşmuştur.

Eskiden Bursa'daki başlıca endüstri faaliyeti olan ipekçilik ve ipek dokumacılığı günümüzde de devam etmekle beraber geçmişteki eski önemini yitirmiştir. Buna karşılık 1938'de açılan Merinos Fabrikası ile önem kazanmaya başlayan tekstil sanayii sonraları daha da çeşitlilik kazanarak (havluculuk vb.) ağırlıklı bir sanayi kolu haline gelmiştir. Yakın dönemde ise otomotiv sanayii devreye girmiştir. Üç otomobil fabrikasının yanı sıra karoser fabrika ve atölyeleriyle yedek parça, aksesuar, damper, römork vb. imal eden otomotiv yan sanayii kuruluşları da büyük ölçüde gelişmiştir. Bunların dışında gıda sanayii, konfeksiyonculuk ve bıçakçılık şehrin ekonomik yapısında önemli bir paya sahip bulunmaktadır.

Bursa’daki sanayiin gelişmesi, Türkiye’de ilk organize sanayi bölgesinin bu şehirde kurulmasına sebep olmuştur (1966).

Osmanlı mimarisinin ilk dönemine “Bursa devri” adının verilmesine sebep olan yapıların çokluğu burayı tarihî bakımdan olduğu gibi turizm açısından da önemli bir merkez haline getirmiştir. Bursa’nın Türkiye turizminde söz sahibi olması bu konuda da çeşitliliğinin bulunmasındandır. Tarihî zenginliğin sağladığı kültür turizmi yanında kaplıca turizmiyle şehrin ayrılmaz bir parçası ve simgesi haline gelmiş olan Uludağ’daki kış sporları turizmi bu konudaki çeşitliliği artırır. Uludağ kış sporları merkezi önceleri şehre sadece karayolu ile bağlıyken 1963 yılında işletmeye açılan teleferik hattı bu irtibatı daha da canlandırmıştır.

Bursa Cumhuriyet döneminde yapılan bütün nüfus sayımlarında Türkiye’nin İstanbul, Ankara, İzmir ve Adana’dan sonra beşinci büyük şehri olma niteliğini korumuştur. Şehrin 1927’de 61.690 olan nüfusu önceleri yavaş yükselerek 1950’de 103.812’yi bulmuş, sonraları artış hızlanarak bu rakam 1975’te 275.953’e, 1990 sayımının sonuçlarına göre de 834.576’ya ulaşmıştır. Şehir bu hızlı nüfus artışının ve mekân üzerinde aşırı büyümesinin sonucu olarak 18 Haziran 1987 tarihinde kabul edilip 27 Haziran 1987 tarihli Resmî Gazete’de yayımlanan 3391 sayılı kanun ile “büyük şehir” statüsüne kavuşturulmuştur. Aynı kanunla büyük şehir belediyesi sınırları içerisinde Nilüfer, Osmangazi ve Yıldırım adıyla üç ilçe kurulmuş, ovadaki bazı köyler de bu ilçelere mahalle olarak bağlanmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı’na ait 1991 yılı istatistiklerine göre il ve ilçe merkezlerinde 474, kasaba ve köylerde 859 olmak üzere Bursa’da toplam 1333 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise 333’tür.

Bursa şehrinin merkez olduğu Bursa ili Balıkesir, Kütahya, Bilecik, Kocaeli, İstanbul illeri ve Marmara denizi kıyıları ile çevrilidir. Merkezdeki ilçelerinden (Nilüfer, Osmangazi, Yıldırım) başka Büyükorhan, Gemlik, Gürsu, Harmancık, İnegöl, İznik, Karacabey, Keles, Kestel, Mudanya, Mustafakemalpaşa, Orhaneli, Orhangazi ve Yenişehir olmak üzere on dört ilçeye, yirmi dört bucağa ayrılmıştır ve sınırları içerisinde 759 köy bulunmaktadır. 11.043 km^2 genişliğindeki Bursa ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 1.603.137, nüfus yoğunluğu ise 145 idi.

BİBLİYOGRAFYA

R. Stewig, Batı Anadolu Bölgesinin Kültürel Gelişmesini Gösteren Kartografik Bilgiler (trc. Ruhi Turfan), İstanbul 1968, s. 86-87; a.mlf., Bursa, Nordwestanatolien, Kiel 1970, s. 44-52; Besim Darkot – Metin Tuncel, Marmara Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1981, s. 129-131; M. Bazin, “Le Reseau Urbain de la Turquie”, Travaux de l’Institut de Géographie de Reims, sy. 6566, Reims 1986, s. 106; Suna Doğaner, “Dağ Turizmine Coğrafî Bir Yaklaşım: Uludağ’da Turizm”, Coğrafya Araştırmaları, sy. 3, Ankara 1991, s. 137-157; Besim Darkot, “Bursa”, İA, II, 806-810.

Ertuğrul Seyhan

BURSA TÜRK ve İSLÂM ESERLERİ MÜZESİ

Bursa'da 1975'te Yeşilmedrese'de kurulan müze.

Bursa'da ilk müze, Bursa Maarif Müdürü Azmi Bey ile Erkek Lisesi muhasebecisi Reşad Bey'in şahsî gayretleriyle, çevreden toplanan etnografik ve arkeolojik eserlerin Erkek Lisesi bahçe ve laboratuvarında ziyarete açılmasıyla kurulmuştur (19 Ağustos 1902). Vali Mümtaz Reşid Paşa'nın yönetiminde ilk öğretim müfettişleri, öğretmen ve öğrencilerin çabalarıyla kısa zamanda gelişip zenginleşen müze, Müzeler Umum Müdürü Osman Hamdi Bey tarafından Müze-i Hümâyun'un bir şubesi olarak 1904 yılının Eylül ayında resmen hizmete sokulmuş, 1929 yılında da Bursa Müzesi adıyla müdürlük statüsüne kavuşturulmuştur. Ertesi yıl ise gelişmesi göz önüne alınarak Yeşilmedrese'ye taşınmış ve İstanbul Müzesi Müdürü Aziz Ogan tarafından tanzim ve teşhiri sağlanıp 8 Nisan 1930 tarihinde ziyarete açılmıştır. 1955 yılında medrese binası onarıma alınmış ve müze ancak 1 Ekim 1956 tarihinde yeni bir düzenle tekrar hizmete sokulmuştur. Uzun yıllar karma müze olarak faaliyet gösteren Bursa Müzesi, arkeolojik eserlerin Kültürpark'ta inşa edilen modern binaya taşınmasından sonra yeniden

tanzim edilmiş ve 22 Kasım 1975 tarihinden itibaren Bursa Türk ve İslâm Eserleri Müzesi adıyla hizmete girmiştir.

On üç hücre ile üç eyvan ve bir dershaneden oluşan medresenin giriş eyvanına bitişik sağdaki ilk hücre, Bursa'nın geleneklerine uygun biçimde hazırlanmış bir sünnet odasının görünüşünü günümüze yansıtır. Bu hücre ile eyvan arasındaki mekânlar müze idaresi tarafından büro ve depo olarak kullanılmaktadır. Bu taraftaki tavanı çini kaplı eyvanda Selçuklu ve Osmanlı dönemine ait İznik'te imal edilmiş Milet, mavi beyaz, Haliç işi, Şam grubu ve Rodos işi seçkin seramik örnekleri sergilenmektedir. Eyvana bitişik hücrede Osman Sözen ve Hayali Küçük Ali'nin Karagöz-Hacivat figürleri ile mühür, saat, para ve tütün keseleri, çeşitli ağızlık, nargile,

köstek ve saat örnekleri teşhir edilmektedir. Bitişiğindeki köşe hücresinde sedef ve fildişi kakma kutularla sehpalar, kapı tokmağı, alem, anahtar ve kilit gibi madenî eserlerle bazı tombak eşya yer almaktadır.

Dershanede sergilenen gümüş kakma insan ve hayvan figürleriyle bezenmiş Selçuklu ve Memlüklü şamdanları, şerbet kapları ve XV. yüzyıla ait bir avize müzenin en seçkin eserleri arasındadır. Süs eşyaları içinde özellikle altın ve gümüşten yapılmış kemerler, kemer tokaları, bilezikler, tepelikler, küpe ve yüzükler dikkat çekicidir. Altın, gümüş, fildişi ve sedef kakmalı tüfek, tabanca, barutluk, kılıç, yatağan, kama, topuz ve şeşperlerle İran yapısı kalkan, miğfer, kılıç ve kamalar bu salondaki silâh koleksiyonunu oluşturmaktadır. Bursa işi bohçalar, yağlıklar, yazmalar, tahta yazma kalıpları, yemeniler, uçkur, kuşak ve peşkirler ayrı bir bölüm halinde yine dershanede teşhir edilmektedir.

Sol köşedeki odada fincanlar, gümüş ve telkâri fincan zarfları, lüleler, kahve değirmenleri ve tavaları ile havanlar, dibekler, şerbet ve salep güğümlerinden oluşan koleksiyon bulunmaktadır. Yanındaki hücrede Türk mutfak kapları, sini, kaşık, ibrik, tabak ve kâselerle Timur döneminden kalma stilistik ejderha kulplu ve döner yivli bir kap sergilenmektedir. Bu cephedeki eyvan içinde XVIII. yüzyıl Kütahya seramikleri, gülâbdan, şekerlik, bardak, tabak, ibrikler, Beykoz işi şamdanlar ve çeşitli çeşmibülbül parçaları yer almaktadır. Yeşiltürbe'nin kapı perdeleriyle Bursa'da dokunmuş kadife kumaşlara ait örnekler de burada sergilenmektedir. Bundan sonraki ilk hücrede dergâh eşyası şamdanlar, tespihler, müzik aletleri, şifa tasları ile çeşitli tarikatlara ait kavuklar bulunmaktadır. Bitişik hücrede yazma kitaplarla levhalar yanında Memlük Sultanı Berkuk tarafından XIV. yüzyılda Yıldırım Bayezid'e hediye edilen nâdide bir tezhipli Kur'ân-ı Kerîm sergilenmektedir. Osmanlı dönemi ciltçiliğinin seçkin örnekleriyle birlikte teşhir edilen rahleler, gümüş kaplar, yazı takımları, makaslar, fenerler ve şamdanlar dikkat çekicidir.

Giriş eyvanına göre sol köşedeki hücrede havlu dokuma tezgâhı, ipek ve sim işli havlu takımları, sedef ve gümüş işli takunyalar, hamam tasları ve kildanlar, bu hücre ile giriş arasındaki diğer iki hücrede ise çeşitli İslâm devletlerine ait altın, gümüş ve bakır sikkeler kronolojik sırayla teşhir edilmektedir. Bunlar içinde özellikle II. Bayezid'e ait nâdir bir sikke ile

Hârûnürreşîd'e ait bir sikke en önemlilerindendir.

Revak içindeki vitrinlerde Çanakkale seramikleri sergilenmektedir. III. Selim portreli, kalem işçiliğiyle bezenmiş bir sandık ve II. Mahmud tuğralı, kabartma süslemeli bir beşik müzeye son yıllarda kazandırılan önemli eserlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Önder, The Museums of Turkey, Ankara 1983, s. 52; Bedri Yalman, Bursa, İstanbul 1977, s. 26-27; a.mlf., a.e., İstanbul 1984, s. 52-54.

Bedri Yalman

BURSA ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

BURSALI AHMED

XV. yüzyıl sonları ile XVI. yüzyıl başlarında yaşayan bir tasvir sanatçısı.

Bursalı Şiblîzâde Ahmed Çelebi diye tanınır; doğum ve ölüm tarihleri bilinmemekte, Burusevî nisbesinden Bursalı olduğu, Çelebi lakabından da Mevlânâ soyundan geldiği anlaşılmaktadır. Fâtih devri musavvirbaşılarından Sinan Bey'in öğrencisidir. Sinan Bey, Gentile Bellini'nin tesiriyle Fâtih tarafından Venedikli ressam Mastori Paolo'nun yanına gönderilmiş ve ondan öğrendiklerini kendi öğrencilerine aktararak "şebîh" (portre) çizmekte ustalaşmalarını sağlamıştır. Böylece devrinin sayılı portre ressamlarından biri haline geldiği anlaşılan Şiblîzâde Ahmed Çelebi'den ne yazık ki günümüze intikal etmiş herhangi bir eser mevcut değildir. Hayatı hakkında bilinenler de Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Menâkıb-ı Hünerverân'da verdiği birkaç satırlık bilgiden ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA

Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 68.

Zahir Güvemli

BURSALI İSMÂİL HAKKI

(bk. İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ).

BURSALI MEHMED TÂHİR

(ö. 1861-1925)

Osmanlı Müellifleri adlı eseriyle ünlü bibliyografya ve biyografi âlimi.

22 Kasım 1861'de Bursa'da doğdu. Abdülmecid'in Hassa Alayı kumandanlarından Üsküdarlı Seyyid Mehmed Tâhir Paşa'nın torunu ve askeriyeden sağlık durumu sebebiyle ayrılmış Bursa belediye kâtibi Rifat Bey'in oğludur. Tahsiline büyük babasının ailece yerleştiği Bursa'da başladı. Mülkiye Rüşdiyesi'ni bitirince dedesi gibi asker olarak yetişmesi istendiğinden 1875'te Bursa Askerî İdâdîsi'ne verildi. Daha rüşdiyede okurken ayrıca Haraççıoğlu Medresesi'ne devam ederek Niğdeli Hoca Ali Efendi'den hususi dersler aldı. Onun edebî ve tarihî kültür kazanmasında, tasavvuf, tarih ve edebiyatla uğraştığı gibi bir divançe teşkil edecek kadar da şiirleri bulunan babasının (Osmanlı Müellifleri, II/2, s. 304-306) önemli bir tesiri olmuştur. Bursalı

Tâhir bu çağlarda tasavvufa merak sarmaya başlamış, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye gönül bağlamıştı. İdâdînin ikinci sınıfında iken, 1877'de Türk-Rus savaşının başlaması üzerine gönüllü olarak tekrar ordu saflarına katılan babası Plevne'de Teliş cephesinde şehid düştü. Üstün bir başarı ile okulunu bitirerek bir şehid oğlu olmanın şevkiyle 1880 Eylülünde Harbiye'ye girdi. Harbiye sıralarında Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve tasavvuf sevgisi daha da artan Mehmed Tâhir, cuma tatillerinde İstanbul tekkelerini dolaşır ve kendisine bir mürşid ararken Tibyânü vesâʾili'l-hakāʾik, müellifi Harîrîzâde'yi tanıyarak dairesine girdi, onun temsil ettiği Melâmîliği seçti. Genç yaşta ölümüne kadar (15 Eylül 1882) mürşidiyle münasebeti iki yıl sürdü. Temmuz 1883'te piyade teğmeni olarak Harbiye'den mezun olduğunda (M. Vahyî, s. 191; krş. Mehmed Esad, Mir'ât-ı Mektebi Harbiyye, İstanbul 1310, s. 635) Üçüncü Ordu emrine verilerek Manastır Askerî Rüşdiyesi coğrafya hocalığına tayin edildi (23 Kasım 1883). Bunun yanında Mülkiye Rüşdiyesi ile yeni açılan Mülkiye İdâdîsi'nde de tarih ve hitabet öğreten Mehmed Tâhir, yeni ve ileri bir anlayışta ders okutuşu ile dikkati çektiği kadar Melâmîlik yolundaki faaliyet ve temasları ile de

çevreye kendini tanıtmıştı. Manastır'a gelişinin birinci yılında mürşidinin şeyhi Seyyid Hoca Muhammed Nûrü'l-Arabî el-Melâmî'yi Ustrumca'da ziyaret ederek ona biat etti. İki yıl sonraki ziyaretinde ise ondan icâzet aldı. Şeyhin vefatı sırasında (12 Ocak 1888) bölgede Melâmîliğin artık önde gelen bir siması sayılmaktaydı. Babasından ve Harîrîzâde'nin eserinden kazanılmış bir merakla burada geçmişteki mutasavvıflardan başlayıp gittikçe şair ve âlimlere de yönelen biyografi ve bibliyografya çalışmaları içine girdi. Manastır ve çevresinde yetişmiş şahsiyetler hakkında bilgiler toplamaya çalışıyor, malzeme elde edebilmek için buralardaki mezar taşlarını araştırıyordu. Yazdıklarını bazı gazete ve mecmualarda neşretmeye başlayan Mehmed Tâhir, yeni yeni uyanmakta olan Türkçü düşünceyi benimseyerek bu görüşle 1897'de ilk eseri Türkler'in Ulûm ve Fünûna Hizmetleri adlı çalışmasını yayımladı.

Manastır'da on dört sene vazife gördükten sonra bir ara Üsküp Askerî Rüşdiyesi'ne nakledildi (26 Kasım 1897). Yahya Kemal, kendisini buradaki Rıfâî tekkesi şeyhi Sâdeddin Efendi ve şair Eşref Paşa gibi şahsiyetlerle olan sohbetlerinden tanımaktadır (Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım, İstanbul 1973, s. 96). Üsküp'te bulunduğu sırada Bursalı Tâhir, burada geçirdiği uzun yıllar boyunca bıraktığı birçok hâtırası olan mürşidi Muhammed Nûr'un ihvan arasında devam eden söz ve menkıbelerini derlemeye çalıştı. Yüzbaşılıktan kolağalığına yükselince bir sene bile dolmadan yeniden Manastır Askerî Rüşdiyesi'ne bu defa müdür olarak tayin edildi (26 Eylül 1898). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye duyduğu hayranlıkla Manastır'da ikinci eseri Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddîn-i Arabî'yi yazdı (İstanbul 1316). Kendisini ileride meydana getireceği büyük eseri Osmanlı Müellifleri'ne götüren ilk adım olan çalışmalarını risâle ve kitapçıklarla bir bir ortaya koymaya başlamıştı. İkinci defasında Manastır'da bir altı yıl daha geçirdikten sonra Selânik Askerî Rüşdiyesi müdürlüğüne getirildi (7 Eylül 1904) ve ertesi yıl rütbesi binbaşılığa yükseltildi. Manastır'a ilk gidişinden başlayarak çevresine vatanî düşünceler telkin etmeye çalışan Bursalı Tâhir, ülkeye meşrutiyet idaresini getirme yolunda Üçüncü Ordu subayları arasında yaygınlaşan siyasî eğilimleri benimsemişti. Selânik'te bu bakımdan çok daha elverişli bir ortam içine girdi ve 1906 yılı Eylülünde Osmanlı Hürriyet Cemiyeti adıyla teşekkül eden gizli siyasî teşkilâta kurucu üye olarak katıldı. Yedisi subay, üçü sivil ilk on üye arasında kendisine birinci sırada yer verilmişti

(Kâzım Nâmi Duru, İttihat ve Terakki Hâtıralarım, İstanbul 1957, s. 13; Mithat Şükrü Bleda, İmparatorluğun Çöküşü, İstanbul 1979, s. 21; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1984, I, 21-22). Üyeler arasında ilk sırada gelişi, rütbece ötekilerin en büyüğü olmasındandır. Bazıları bunu Selânik'te İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin kuruluşuna ait bir mesele olarak gösterirler (Akçuraoğlu Yusuf, s. 368; Ahmet Bedevî Kuran, İnkılâp Tarihimiz ve İttihad ve Terakki, İstanbul 1948, s. 243; Ali Fuat Cebesoy, Sınıf Arkadaşım Atatürk, İstanbul 1967, s. 113; A. B. Kuran başka bir eserinde ise [İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler, İstanbul 1945, s. 257] onun İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne sonradan katılmış olduğunu söylemekle de ayrıca çelişkiye düşer). Bazı araştırmacıların, Bursalı Tâhir'in Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin Manastır'daki kolunda faaliyet gösterdiğini sanmaları yanlıştır (E. E. Ramsaur, The Young Turks, Princeton 1957, s. 114; Sina Akşin, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, İstanbul 1987, s. 62). Çünkü o bu cemiyetin var oluşundan iki yıl önce Manastır'dan ayrılmış bulunuyordu. Şam'da Vatan adıyla gizli bir siyasî cemiyet kuran Mustafa Kemal, Rumeli'de bu cemiyeti teşkilâtlandırmak, Vatan ve Hürriyet adı altında bir şubesini meydana getirmek üzere aynı yıl gizlice Selânik'e geldiğinde Osmanlı Hürriyet Cemiyeti üyeleri ve bu arada Askerî İdâdî öğrencisi iken Manastır'dan tanıdığı Bursalı Tâhir ile de temasa geçer (Ahmed Emin [Yalman], "Büyük Millet Meclisi Reisi ve Başkumandan Mustafa Kemal Paşa ile Bir Mülâkat", Vakit, nr. 1468, 10 Kânunusâni 1922). Bazılarınca ise Bursalı Tâhir ve diğer üyeler, Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin varlığı bahis konusu edilmeksizin, doğrudan doğruya Mustafa Kemal'in Selânik'te kurduğu Vatan ve Hürriyet Cemiyeti'ne girip bir araya gelmiş gösterilmektedir ("Mustafa Kemal Paşa'nın Hayât-ı Husûsiyyesi-Kendi Ağzından", Millî Nevsâl, İstanbul 1922, s. 218 [Ahmed Emin'in yaptığı mülâkatın özet olarak kaleme alınmış şeklidir]; Âfet [İnan], "Atatürk'ü Dinlerken; Mukaddes Tabanca", TTK Belleten, I/3-4, Temmuz-İkinciteşrin 1937, s. 609-610; Ali Fuat Cebesoy, Sınıf Arkadaşım Atatürk, s. 94). Fakat bizzat kurucularının hâtıratına göre Osmanlı Hürriyet Cemiyeti söz konusu cemiyetten ayrı ve ondan öncedir; Bursalı Tâhir de ilkin onun içinde yer almıştır (Kâzım Nâmi Duru, s. 13; Mithat Şükrü Bleda, s. 21-22). Bursalı Tâhir'in değişik bir grupla 1906'da önce Mustafa Kemal'in Selânik'te kurduğu Vatan ve Hürriyet Cemiyeti'ne girdiği, onun beklenen faaliyet ve tesiri gösterememesi üzerine de içindekilerin bır kısmı daha başka kimseler olan on kişilik bir grupla yine 1906 yılında Osmanlı

Hürriyet Cemiyeti adında ondan sonra kurulmuş gizli cemiyette yer aldığı ileri sürülmekle

mesele daha da karışık hale getirilmiştir (Sina Akşin, s. 59-60). Vatan ve Hürriyet Cemiyeti'nin kuruluş tarihini Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nden daha önceye götürmek isteyen başka bir görüş daha vardır (Faik Reşit Unat, "Atatürk'ün II. Meşrutiyet Inkılâbının Hazırlanmasındaki Rolüne Ait Bir Belge", TTK Belleten, XXVI/102, Nisan 1962, s. 339-348; Bursalı Tâhir'in mensup olduğu cemiyetin kronolojik durumu ve üyeleri hakkında daha gerçekçi bir açıklama için bk. Fethi Tevetoğlu, Ömer Nâci, İstanbul 1973, s. 71-72, 75, 78, 83, 90).

Siyasî tutumu ve Melâmî çevredeki faaliyetleri yüzünden Manastır'da iken daha 1895 yılında üzerine çekmeye başladığı şüpheler Selânik'te daha da artınca hakkında düzenlenen iki jurnal sonucu rüşdiye müdürlüğü vazifesine son verildi (31 Ocak 1906). Uzak bir yere sürülmekten dostlarının yardımı ile kurtulup Manisa'da Alaşehir redif alayı tabur kumandanlığına tayin edildi (10 Mart 1907). O zamana kadar askerlik hayatı hep kıta hizmeti dışında geçen Bursalı Tâhir, orada beş altı ay kaldıktan sonra İzmir'de tümen merkezinde Dîvân-ı Harb âzalığı ve kendisine bölgede gezip çeşitli kütüphaneleri görme imkânını kazandıran tahkik memuriyetiyle görevlendirildi. Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin 27 Eylül 1907'de Avrupa'daki Jön Türkler'le birleşerek Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti adını almasından sonra da cemiyetin sevilen ve şeyhlik derecesine yükselmiş olduğundan arkasındaki Melâmî çevre dolayısıyla mânevî nüfuzu bulunan bir üyesi olma durumunu korudu. İzmir'den İngiliz posta memurları vasıtasıyla Selânik'teki cemiyet mensupları ile devamlı haberleşmekteydi (Hartmann, s. 177-178). Öte yandan telif çalışmalarını devam ettiren Bursalı Tâhir, burada İzmir (eski adıyla Aydın) vilâyeti yöresinde yetişmiş müellifler hakkında mahallî araştırmalara yönelmişti.

II. Meşrutiyet'in ilânında İttihat ve Terakki Partisi'nin kendisini aday gösterdiği Bursa'dan milletvekili seçilerek 17 Aralık 1908'de açılan Meclisi Meb'ûsan'a girdi. Mebusluğu sırasında askerî encümenin yanı sıra Harbiye Nezâreti tensikat komisyonu üyeliği ve Donanma Cemiyeti murahhaslığı gibi vazifeler üstlendi. Meşrutiyet'in gayelerini halka anlatmak için İzmir'den Konya'ya kadar olan bölgede ve Bursa'da konferanslar vermekle

görevlendirildi. Ancak mizacı politik hayata yatkın olmayan Bursalı Tâhir, partisiyle bazı anlaşmazlıklar yüzünden, meclisin 1911 yılı sonunda fesih kararı ile kapanan birinci faaliyet devresinden sonra milletvekilliğinden ayrıldı, bir ifadeye göre de bir daha mebus çıkarılmadı. Milletvekilliği sırasında da adından "binbaşı" diye bahsedilmekteydi (bk. Sırât-ı Müstakîm, nr. 13, 6 Teşrînisâni 1324, s. 201). Askerî özlük haklarını muhafaza ettiği için 27 Nisan 1911'de rütbesi gönüllü redif alayı kaymakamlığı kadrosuna yükselmişti. Bunu da Harp Dairesi Dîvân-ı Harb (Mart 1912), daha sonra Muhakemat Dairesi (Ekim 1912) üyelikleri takip etti. İkinci defa Dîvân-ı Harb üyeliği (Mart 1913) sıfatı üzerinde iken 24 Ocak 1914'te yarbaylıktan emekli oldu.

Mebuslukla İstanbul'a gelmesi, Bursalı Tâhir'i araştırmaları için yıllardan beri hasretini çektiği çalışma şartlarına ve kütüphane imkânlarına kavuşturmuştu. Epey zamandan beri hazırlığı içinde bulunduğu Osmanlı Müellifleri için muhtaç olduğu bibliyografya malzemesini sağlayacak zengin İstanbul kütüphaneleri artık önünde açılırken başşehrin Bağdatlı İsmâil Paşa, Bayezid Umumi Kütüphanesi "hâfız-ı kütüb"ü İsmail Saib Hoca, Ali Emîrî, İbnülemin Mahmud Kemal, Ahmed Tevhid ve Fâik Reşad gibi meşhur kitap meraklıları etrafında bir dostluk çevresi bulmuştu. Daha mebusluğu sırasında çeşitli ilim ocaklarında yer almaya başlamıştı. 25 Aralık 1908'de Türk Derneği'nin bir kurucu üyesi oluşundan başka ("Bugün Türk Derneğinde Âza Bulunan Zatlar Şunlardır", Türk Derneği, nr. 3, 1327, s. 103-104), 1910'da kurulan Târîh-i Osmânî Encümeni'nin on dokuz kişilik "muavin âza" heyetine Bağdatlı İsmâil Paşa, Ali Emîrî, Halil Edhem, Fâik Reşad gibi seçkin simalarla birlikte alındı (TOEM, I, nr. 1, 1 Nisan 1326, s. 8); mebusluktan ayrıldığı devrede 1914'te Türk Bilgi Derneği'nin Türkiyat koluna üye seçildi ("Türk Bilgi Derneği", Bilgi, nr. 6, Nisan 1330, s. 647). 1915'te de Tetebbuât-ı İslâmiyye ve Milliyye Encümeni'nin, aralarında W. Thomsen, Von Lecoq, Dr. Mordtmann, Dr. Ignace Kunoş, Dr. Friedrich Giese ve Von Müller yanında Veled Çelebi, Halil Edhem, Ahmed Tevhid, Mimar Kemâleddin, Süleyman Nazif gibi isimlerin de bulunduğu on dört fahrî üyesinden biri oldu (MTM, nr. 4, Eylül-Teşrînievvel 1331, s. 191).

İstanbul'a gelişinden bu yana Osmanlı Müellifleri üzerindeki çalışmalarını sürdürürken daha önce olduğu gibi risâle çapında kitapçıklar çıkarmasının

yanı sıra, araştırmalarını II. Meşrutiyet'le birlikte geniş bir yayılım gösteren çeşitli mecmualarda ardarda yayımlamak hamlesi içine girmişti. İmzası Sırât-ı Müstakîm, Sebîlürreşâd, Cerîde-i Sûfiyye, Kelime-i Tayyibe, Türk Derneği, Türk Yurdu, Bilgi Mecmuası, İslâm Mecmuası, Kırım Mecmuası gibi dergilerde çoğunluğu biyografi konusu etrafındaki yazılarla sık sık görülmekteydi.

Üzerinde daha Dîvân-ı Harb üyeliği gibi askerî bir vazife bulunmakta iken 1913 yılında Evkaf Nezâreti'nce kendisinin başkanlığında, Kilisli Rifat ve Amasya Tarihi müellifi Hüseyin Hüsâmeddin'in yer aldığı bir heyetle, İstanbul'daki vakıf kütüphanelerini teftiş etmek ve ehemmiyetli yazmaları seçip ayırmak, tek veya müellif hattı nüshaları tesbit etmekle görevlendirilmesi, kendisine on binlerce yazma eseri elden geçirmek gibi bir imkân sağladı. Bu heyetin az zamanda ardarda hazine değerinde eserleri meydana çıkarışı ve faaliyeti ilim muhitinde heyecan uyandırmaktaydı (Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Mesâil-i Fikriyye", Tasvîr-i Efkâr, nr. 861, 1 Şevval 1331 – 21 Ağustos 1329; a.mlf., "Kütüphânelerimiz", Tasvîr-i Efkâr, nr. 813, 7 Şâban 1331 – 29 Haziran 1329). Bir buçuk yıl kadar süren bu hizmetten sonra Bursalı Tâhir Topkapı Sarayı Kütüphanesi müdürlüğüne getirildi.

Yirmi yıllık bir çalışmadan sonra I. Dünya Savaşı sırasında (1915) Osmanlı Müellifleri'nin ilk cildini ortaya koyan Bursalı Tâhir'in, hayatının son yıllarına doğru sağlığı gittikçe bozulduğundan yazıları artık dergilerde görülmez olmuştu. "Oymacılık ve Bursalı Oymacı Fahrî" adlı makalesi (YM, nr. 75, 1 Mayıs 1339-1923, s. 181-182) son yazılarındandır. Kitabının II. cildinin ikinci kısmının baskısı yapılırken (1922) hasta bulunan müellif, III. ve sonuncu cildin baskısında yine rahatsızdı ve geçim sıkıntısı içine de düşmüştü. Ortada resmî bir merci bulunmadığından kendisinin karşılamak mecburiyetinde kaldığı baskı masraflarının yükü altından kalkmaya çalıştığı II. cildin ikinci kısmından Mustafa Kemal Paşa bir yardım olmak üzere büyük zaferi takip eden günlerde 500 nüsha satın almıştı (Ali Kemalî Aksüt, Profesör Mehmet Ali Aynî. Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1944, s. 466-467). Bursalı Tâhir Zeynep Kâmil Hastahanesi'nde tedavi altına alınmışken 28 Ekim 1925'te vefat etti ve

ertesi perşembe günü ikindi namazından sonra Üsküdar'da Aziz Mahmud Hüdâyî Dergâhı hazîresinde toprağa verildi (Cumhuriyet, nr. 25, 10 Rebîülâhir 1344 – 29 Teşrînievvel 1341-1925). Burada bulunan ilân şeklindeki haber dışında günün gazetelerinde ölüm haberine yer bile verilmeyen Bursalı Tâhir'in mezarı taşsız kalmıştır. Hayatı ile ilgili milâdî tarihlerin birçok yerde, hicrî ve rûmîyi ayırt edememek dolayısıyla yanlış gösterilmesinin yanı sıra ölümü için de hicrî 1343 tarihinden başka milâdîsini hep 1924 veya 1926 gibi ya bir yıl öncesine yahut da bir yıl sonrasına götüren rakamlar kaydedilmiştir. Hatta 1929'da ve Bursa'da öldüğü söylenmiştir (meselâ bk. Akçuraoğlu Yusuf, s. 369). Yıllar boyu cömertlikle bahşettiği bibliyografya bilgisinden faydalanan çevrelerce terkedilip son zamanlarında kendi köşesinde unutulmuş bir adam gibi yaşayan Bursalı Tâhir'in ölümü ardından yazılan bir yazıda ("Acıklı Bir Zıyâ'", TY, 15. yıl, III/14, Teşrînisâni 1925, s. 235-236), onun hayatı ve eserleri hakkında yayımlanmak üzere yetkili bir kalemden çıkacak bir inceleme için yapılan bir çağrı günümüze kadar cevapsız kalmıştır. Hayatını Türklüğün ilim, fikir ve sanatta yetiştirdiklerini araştırıp tanıtmaya adayan ve bir devrin kendisini "Türkler'in en büyük kitâbiyat âlimi", "Osmanlılar'ın yegâne kitâbiyat mütehassısı" diye yücelttiği bu insan Türk Ansiklopedisi'nde ancak çeyrek sütunluk bir yer bulabilmiştir.

Bursalı Tâhir memleketimizde biyografi, özellikle bibliyografya çalışmalarının değer ve genişlik kazanmasında öncü olmuş bir araştırmacıdır. Bu saha onun yazılarının etrafında devamlı döndüğü bir merkez olmuştur. Millî geçmişle ilgili çalışmaların çok basit ve verimsiz bulunduğu bir çağda onu unutulmuş ve bilinmeyen tarafları ile meydana çıkarıp tanıtacak seviyeli eserlere ulaşabilmek için yapılacak ilk işin sağlam ve zengin bir bibliyografya zemini hazırlamak olduğunu görmüş, gayretlerini o yönde sürdürerek bu ön plandaki ihtiyaca cevap vermek istemiştir. Kendi çalışmaları henüz ortaya çıkmadan önce Ahmed Midhat Efendi ve Ahmed Muhtar'ın (Paşa) ehemmiyet ve faydasına dikkat çektikleri bibliyografya işini dava edinip ömrünün sonuna kadar yorulmaksızın sebat ve verimlilikle yürütmeyi başaran o olmuştur. Bizde bibliyograf yetişmiş olmadığından bahseden Ahmed Midhat'ın habersiz kalınmış ve gecikilmiş bir saha olarak gördüğü bibliyografya ilmi için artık adım atılması hakkındaki beklentisi ("Bibliyografya", Tercümân-ı Hakîkat, nr. 4837, 12 Safer 1312 – 2 Ağustos 1310 – 14 Ağustos 1894; aynı yazı için

ayrıca bk. Ahmed Cevdet, “Tercümân-ı Hakîkat’ı Tezyin Eden Bir Bahs-i İlmî”, İkdam, nr. 14, 13 Safer 1312-3 Ağustos 1310; Ma‘lûmat, nr. 25, 14 Safer 1312 – 4 Ağustos 1310) gerçek yankı ve karşılığını Bursalı Tâhir’de bulur. Bursalı Tâhir’in bibliyografya ilminin önemi, sağladığı hizmet ve fayda üzerindeki görüşlerinin en toplu ifadesini, bu yoldaki çalışmaları yekün tutmaya başladığı sırada yayımladığı bir yazısında vermektedir (“İlm-i Ahvâl-i Kütüb-Bibliyografi”, Hüdâvendigâr gazetesinin kitap şeklinde donanma özel sayısı, Bursa 1325 [1910], s. 36-42).

Bursalı Tâhir biyografi ve bibliyografya araştırmalarını birbirinden ayırmamış, birini ötekinin tamamlayıcısı bir iş olarak ele almıştır. Çalışmalarına başladığı çağda Muallim Nâci, Fâik Reşad gibi kalemlerde harcıâlem bir iki eserden derleme ve nakilde bulunmak seviyesinde kalan biyografi yazıcılığına, ikinci, üçüncü elden bilgiler ve hal tercümesi diye birtakım anekdotlarla yetinmek yerine konu edinilen müelliflerin doğrudan doğruya kendi eserleriyle temastan, kütüphaneleri dolaşıp çok kitap görmekten kazanılma bir muhteva getirir. Engin bilgisini yazıya dökmekten uzak kalmış İsmail Saib Hoca’nın yanı sıra Bağdatlı İsmâil Paşa, Ali Emîrî, İbnülemin gibi bibliyografya ve biyografi mütehassısları yazı ve çalışmaları ile henüz ortaya çıkmamışlarken Bursalı Tâhir kendisini Osmanlı Müellifleri’ne götürecek deneme ve risâleleriyle bu sahaya daha ciddi muhtevalı örnekler getiren ilk adımları atmaktaydı. Bursalı Tâhir, eski hal tercümesi kaynaklarında müelliflerin daha çok hayatları ile ilgili anekdot, menkıbe kabilinden taraflara bakılıp eserlerine ise azıcık dokunulduğundan söz ederek kendisinin hal tercümelerini kısa tutup bunun yerine o müelliflerin asıl fikrî ve ilmî meziyet ve hizmetlerini görmeyi mümkün kılacak olan eserlerini tesbit ve belirtmeye değer verdiğini ehemmiyetle ifade eder (Meşâyih-i Osmâniyyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1318, s. 4-6; Ulemâ-yı Osmâniyyeden Altı Zâtın Terceme-i Hâli, İstanbul 1321, s. 5-6). Geçmişteki müelliflerin doğum ve ölüm tarihleriyle eserlerinin isim ve sayıları hakkında en basit ve umumi bilgilerin yok denecek kadar az yahut hatalarla dolu olduğunu gördüğünden tafsilâta, derinleşmeye gitmeden her şeyden önce bu basit ve fakat ihmal edilemez çerçeveyi teşkil ve tesbite dikkat göstermiştir.

Onun biyografi çalışmalarında, eser bırakmış eski Türk müelliflerini unutulmaktan kurtarıp günümüze tanıtmak kadar, çeşitli sahalarda

yetiştirdiği müellifler ve bunların eserleriyle Türklüğün ilim, tefekkür ve edebiyata olan hizmetlerini, İslâm medeniyetine neler kazandırdığını göstermek düşüncesi hâkimdir.

Bibliyografya bilgisini, bir milletin fikrî ve mânevî sahada ne gibi ve ne ölçüde eser ortaya koymuş olduğunu tesbit suretiyle o milletin kültür seviyesinin ölçüsünü veren bir ilim kabul eden Bursalı Tâhir bu görüşe bağlı olarak millî bibliyografya fikrini ortaya atmış, bizdeki ihtiyaçların en büyüğünün bu istikamette bir Osmanlı bibliyografyası meydana getirmek olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Böyle bir bilgi disiplininden mahrum oluşumuzun ilmî ve fikrî sahadaki eserlerimizin zayıf kalması neticesini doğurduğuna, araştırmaya heves gösteren kabiliyetli kimseleri de onun kılavuzluğunu bulamayışları dolayısıyla kabiliyetleri nisbetinde bir gelişme elde etmekten alıkoyduğuna önemle dikkati çekmek ister. İleri seviyeli ilmî araştırmalara ancak disiplinli bir bibliyografya bilgisiyle ulaşılabileceğini belirtir.

Türkler'in fikir ve kültür hayatındaki faaliyetlerinin maddî şahit ve delilleri demek olan eserleri ve bunları yazanları bulup tesbit etmek gayesi peşinde Bursalı Tâhir, önce Rumeli'de Manastır, Kosova ve Selânik'ten başlayarak daha sonra Aydın, İzmir, Manisa, Bursa, Konya ve nihayet İstanbul kütüphanelerini dolaşıp bir bir elden geçirmiş, hayatının yıllarını, yorulmak ve usanmak bilmez bir gayretle, isim ve varlıkları ortadan silinmiş nice eser ve müellifi unutulmuşluktan kurtarma gibi bir hizmete vermiştir. Osmanlı Türkçesi'nin gramerini yazmış ilk Türk müellifi sıfatını taşıyan Bergamalı Kadri ve eseri Müyessiretü'l-ulûm'u ilim dünyasına tanıtması ve yeniden kazandırması bundan bir örnektir. Bunun gibi topladığı yazma nâdide eserleri hiçbir karşılık gözetmeden ilgili kimselerin istifadesine açmaktan zevk almış, umuma açık kütüphanelere hem faydalanılmaları, hem de kayba uğramaktan kurtulmaları için hediye etmiştir. Manastır'da İshakiye, Bursa'da Ulucami ve Üsküdar'da Aziz Mahmud Efendi,

Nasûhî Efendi Dergâhı kütüphalerine armağan ettiği değerli kitaplar vardır. Hele Aziz Mahmud Hüdâyî Dergâhı'nın kütüphanesine onu ihya edercesine hizmeti geçmiştir. Elde ettiği kitapları herkese gösteren, bildiklerini araştırmacılara ve özellikle yeni yetişmekte olanlara söyleyip aktarmaktan zevk alan Bursalı Tâhir, İstanbul'a gelişinden bu yana şahsı kütüphanelerde

aranılan, daima bilgisine başvurulan bir ilim noktası olmuştu. Sürdürdüğü yorulmak bilmez gayretleri dolayısıyla sağlığında gençliğe Türk azminin bir örneği olarak gösterilmiştir. Hayatının her yönü ve kimseye boyun eğmez karakteriyle bir fazilet ve ahlâk timsali sayılan Bursalı Tâhir'in kendisini tanıyanlarca zaman zaman temas edilen çeşitli meziyetleriyle ayrıca bir portresi verilmiştir ([Şehbenderzâde Ahmed Hilmi], "Muhterem Sîmâlar", Hikmet, nr. 27, 16 Şevvâl 1328-7 Teşrînievvel 1326-20 Teşrînievvel 1910).

Eserleri. 1. Türkler'in Ulûm ve Fünûna Hizmetleri (İstanbul 1314). Kendisini yayın âlemine sokan bu araştırması, uyandırdığı akislerle Bursalı Tâhir'in adını daha ilk adımda şöhret haline getiren bir eser olmuştur. Medeniyete büyük hizmetleri dokunmuş en ünlü İslâm âlim ve mütefekkirlerinin büyük bir kısmının Türk olduğunu öne süren bu küçük kitap, geniş bakış getiren önsözü ile birlikte âdeta bir ufuk açmıştı. Akın yapmak ve kılıç kullanmaktan başka kendisine bir sıfat tanınmak istenmeyen Türklüğün henüz medenî hüviyeti hakkında zihinlerde belirli bir fikir yokken, eserlerini Arapça ve Farsça yazdıkları için Arap ve Acem kabul ve zannolunagelen Fârâbî, Zemahşerî, İbn Sînâ, Cevherî, Buhârî, Tirmizî, Hakîm Senâî, Şevket-i Buhârî, Emîr Hüsrev-i Dihlevî gibi nice İslâm ünlüsünün aslında Türk olduklarını ileri sürmek suretiyle kendi içinden yetişmiş fakihleri, filologları, filozofları, riyaziyeci, astronom, tabip, tabiat âlimleri, kimyacıları ile Türkler'in İslâm medeniyetinde nasıl yükseltici bir rol sahibi bulunduklarını gösteren eser hayretle karışık bir hayranlıkla karşılanmıştı. İsmini yeni duyuran müellif, İslâm medeniyetine hizmet edenlerin yarısı değilse bile en aşağı üçte birinin kesin surette Türklüklerinin sabit bulunduğuna, hele tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi İslâmî ilimler sahasında eserler ortaya koymuş büyük müelliflerin hemen yarısının künyeleri ve yetiştikleri çevre bakımından Türklüklerinin açıkça meydanda olduğuna ehemmiyetle işaret etmekteydi. Kendinden önce Ali Suâvi'de daha küçük çapta ifadesini bulan (Ali Suâvi, "Türkler'in Mesâî-i Zihniyyeleri", Ulûm Gazetesi, Paris, nr. 8, 22 Rebîülâhir 1286, s. 1-18), fakat yaygınlaşamadan kalan bu görüşü çok daha zenginleştirip delillendiren Bursalı Tâhir, sadece Osmanlı sahası ötesi ve öncesi Türk müelliflerini söz konusu ettiği eserinde, İran'ın Horasan bölgesinin ve Azerbaycan'ın etnik ve kültür yapısı yönünden Türk karakterine dikkat çekerek bu bölgeden yetişen ilim ve sanat adamlarının hemen hepsinin

Türk, kısmen de Türk himayesine girmiş yabancılar olması gerektiğine kuvvetli bir sezgi ile parmak basar. Onun, Türkler'i cahil ve medeniyetten uzak bir kavim olarak görmek isteyen garazkâr görüşleri çürütmek gayesiyle, bugün artık umuma mal olmuş bu gerçekleri henüz bundan tamamen habersiz bulunan bir çağ ve ortamda dile getiren bu araştırması, Türkçülük cereyanına tesiri bakımından eserlerinin en önemli rolü oynayanı sayılmıştır. Onun, kuvvetli bir rüknü olarak İslâm medeniyetinin yükselmesindeki tesir ve hisselerini göstermek suretiyle Türkler'in mâzileriyle övünmelerine hizmet ettiği kabul edilmektedir. 163 müellifin kısaca hal tercümeleriyle eserlerinin isimlerini veren bu çalışma önce gazetede tefrika şeklinde yayımlanmış (İkdam, nr. 794, 25 Rebîülâhir 1314-21 Eylül 1312 – 3 Teşrînievvel 1896, nr. 795, 799, 801, 803, 804, 6 Cemâziyelevvel 1314 – 1 Teşrînievvel 1312 – 13 Teşrînievvel 1896), gördüğü ilgi dolayısıyla 1897'de kitap haline konulduğu gibi II. Meşrutiyet'ten sonra da bazı küçük ilâvelerle Türk Derneği'nin ilk kitabı olarak yeniden basılmıştır (İstanbul 1327). 2. Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddîn-i Arabî (İstanbul 1316). Müellifin bu kitapçığı alelâde bir hal tercümesi olmaktan öteye İbnü'l-Arabî'yi hakkındaki yanlış zanlara karşı müdafaa ve yüceltme gayesini de taşır. Risâlede ayrıca ona ait gösterilen 439 telif ile Fusûsü'l-hikem'e yapılmış şerhlerin de tam mevcudu belirtilmeye çalışılmıştır. Aranan bir eser olduğundan 1329'da (1911) yeniden basılmış, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin neslinden şeyh Muhammed Receb Hilmi Efendi'nin el-Burhânü'l-ezher fî menâkıbi'ş-Şeyhi'l-Ekber (Kahire 1326) adlı kitabının sonuna bazı notlar ilâvesiyle ek olarak aynen alınmıştır. 3. Kibâr-ı Meşâyih ve Ulemâdan On İki Zâtın Terâcim-i Ahvâli (İstanbul 1316). Daha önce makale olarak yayımladığı bazı hal tercümelerini bir araya getiren bu risâlede ağırlık mutasavvıflardadır. En başta Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi bir kere daha ele aldıktan sonra sırasıyla Sadreddin Konevî, Abdurrahman-ı Bistâmî, Cemâl-i Halvetî, Sofyalı Bâlî, Aziz Mahmud Hüdâyî, Niyâzî-i Mısrî, Bursalı İsmâil Hakkı, Karabaş Velî, Salâhî Uşşâkı ile kendisinin mürşidi Harîrîzâde'nin hal tercümelerini verir. Söz konusu edilen tek âlim ise İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn ve Kamûs şârihi Seyyid Murtazâ ez-Zebîdî'dir. 4. Meşâyih-i Osmâniyye'den Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli (İstanbul 1318). Çoğu evliyadan sayılmış mutasavvıfların buradaki hal tercümelerinde, hep yapıldığı gibi onların keramet ve menkıbelerini sıralamak yerine, kendilerinin fikrî ve mânevî yüceliklerini gösterecek eserlerini tanıtma yolunu seçtiğini söyleyen Bursalı Tâhir Şemseddin

Sivâsî, Bosnalı Ali Dede, İznikli Ali Çelebi, İsmâil Ankaravî, Abdullah Bosnevî, Abdülahad Nûri, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin ve Bursalı Gazzîzâde Abdüllatif hakkında bilgi verir. Risâlede aynı zamanda bunların dışında başka şahısların hayat ve eserlerine dair notlar da vardır. 5. Ulemâ-yı Osmâniyye'den Altı Zâtın Terceme-i Hâli (İstanbul 1321). Din âlimlerinden Muhammed Muhyiddin Kâfiyeci, Kemâleddin İbrâhim Dede Côngî, Birgivî Mehmed, Mehmed Ayşî, Yûsufzâde Abdullah Hilmi Efendi, Mehmed Ebû Saîd el-Hâdimî'nin hal tercümelerini içine alan bu risâlenin önsözünde eski hal tercümesi eserleri hakkındaki tenkidî görüşlerini belirtir. Doğu'da ve Batı'da yazılan hal tercümesi kitaplarındaki zihniyet farkına işaret ederek biyograficilikte kendisinin eskilerden ayrılan tutumunu açıklar. 6. Müverrihîn-i Osmâniyye'den Âlî ve Kâtib Çelebi'nin Terceme-i Halleri (Selânik 1322).

Bursalı Tâhir'in Selânik'te gerçekleştirebildiği tek çalışma olan bu küçük eseri, şöhretlerine rağmen ihmale uğramış bu iki tarihçinin biyografilerini işlemede ilk ciddi adımı atmış, her ikisi üzerinde başlayacak çalışmalara öncü olmuştur. Sonunda Kâtib Çelebi'nin eserleriyle Keşfü'z-zunûn'a yapılan zeyillerin izahlı bir listesi ve Bağdatlı İsmâil Paşa'nın kendi zeyli hakkında bir notundan başka Osmanlı müelliflerinin Batı dillerine tercüme edilmiş kırk dört eserinin de bir listesi verilmektedir. 7. Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli (İzmir 1324). Eski idarî teşkilâtta kendisiyle birlikte bugünkü İzmir, Manisa, Denizli ve Muğla (Menteşe) vilâyetlerini içine alan Aydın ilinde doğmuş veya ölmüş 139 müellifin hal tercümelerini bir araya getiren kitap, Bursalı Tâhir'in Osmanlı Müellifleri'nden önce nisbeten en hacimli çalışması durumundadır. Müellifler oradakine benzer bir tasnifle mesleklerine göre beş ayrı bölüme ayrılmışlardır. Eserde mezar taşları üzerinde ve yöre kütüphanelerinde yapılmış mahallî araştırmalardan elde edilme, başka kaynaklarda bulunmayan orijinal bilgiler yer almaktadır. 8. Delîlü't-tefâsîr. İlm-i Tefsîr ve Müfredât-ı Kur'ân'a Dâir Ma'lûmât-ı İcmâliyye (İstanbul 1324). Bursalı Tâhir'in milletvekilliği devresinin ilk eseri olan bu çalışma tefsir ilminin tarif, gaye ve tasnifinden başlayarak Kur'an ilimlerinin taksimiyle Kur'ân-ı Kerîm'in harf, kelime, sûre ve âyet sayısından sûrelerin nüzul itibariyle yer alış ve tertibindeki sırlara kadar çeşitli meseleleri çok özlü bir şekilde açıkladıktan başka (s. 3-38), asırlar boyunca meydana getirilmiş Kur'an tefsirlerinin uzunca bir bibliyografik

listesini verir (s. 39-63). Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm için tertiplenen lugatlar da gösterilmiştir (s. 22-23). Gördüğü geniş ilgi dolayısıyla eserin hemen ikinci bir basımı daha yapılmıştır (İstanbul 1325). 9. Ahlâk Kitaplarımız (İstanbul 1325). Bu risâle, Osmanlı-Türk müelliflerinin hal tercümelerini incelemek yanında belirli saha ve konularda ortaya konulmuş eserlerin toplu bibliyografyalarını da meydana getirmeye çalışan Bursalı Tâhir'in, makaleleri ve eserleri içinde verdiği geniş not veya ekler dışında bu vadideki ilk müstakil kitabıdır. Burada Hz. Muhammed'in ahlâkla ilgili hadislerini ele alan bir girişten sonra Osmanlı kalem erbabının her ilimde olduğu gibi ahlâk sahasında da eserler yazmaya önem verdiklerini belirterek bunlardan 108'inin müellifleriyle birlikte toplu bir bibliyografik listesini düzenler; yakın devir müellifleri ve çağdaş yazarların bu yolda telif ve tercüme eserlerinin de ayrıca bir listesini ekler. Önce "Eski ve Yeni Ahlâk Kitaplarımız" adıyla 1908'de tefrika edilen (Sırât-ı Müstakîm, nr. 13, 24 Şevval 13266 Teşrînisâni 1324, s. 201-203; nr. 15, 9 Zilkade 1326-20 Teşrînisâni 1324, s. 229-232) bu çalışmaya kitap şeklinde basılırken muhtelif ilâveler yapmıştır. 10. Müntehabât-ı Mesâri' ve Ebyât (İstanbul 1328). Türk şiirinin asırlar içinden gelen çoğu darbımesel hükmüne girmiş, sehl-i mümteni derecesinde erişilmesi güç, hikmetli ifade güzelliklerini taşıyan mısra ve beyitlerini derleyen oldukça hacimli bir eserdir. Kendisinin belirttiği üzere tezkireler, hal tercümesi kitapları ile eski ve yeni çeşitli müntehabat mecmualarından başka 100'ü aşkın divanın taranmasıyla meydana gelen bu antoloji, bir araya getirdiği seçme sözleri kafiyelerine göre sıraladığından, aynı zamanda arandıklarında kimin tarafından söylendiğinin bulunmasına hizmet eden bir kılavuz durumundadır. Seçtiği mısra ve beyitlerin bazılarının gerçek sahiplerini tesbitte karşılaştığı zorlukları belirten müellif, sınırlı imkânlar içinde meydana geldiğini belli etmek için eserinin kapağına, basımından on beş yıl önce Manastır'da hazırladığına dair bir kayıt düşmek ihtiyacını duyar. Halk şiirine açılmayan eserin Farsça'dan seçmeleri içine alacağından bahsettiği II. cildi ise gerçekleşmemiştir. 11. Nazar-ı İslâmda Fakr (İstanbul 1330). Yazılışından on yedi yıl sonra yayımlayabildiği bu kitapçık Bursalı Tâhir'in mutasavvıf yönünü aksettiren çalışmalarından biridir. Risâlede bilinen "yoksulluk" mânasından öteye tasavvufta mal varlığından ve dünya nimetlerinden vazgeçerek az ile yetinme, insanı maddî kayıtlardan sıyrılmak suretiyle "fenâfillâh" mertebesine ulaştıran bir hal mânasını ifade eden fakr sözü hakkında hadisler arasındaki zâhirî fark meselesi, filolojik açıklamalar ve

büyük mutasavvıfların şerhlerinde belirttikleri görüşlerle aydınlığa kavuşmaktadır. 12. Hacı Bayrâm-ı Velî (İstanbul 1329, 1331, 1341/1925). Bursalı Tâhir'in, Melâmîlik'teki yerinden ve ayrıca eser veya şiirlerine mürşidi Harîrîzâde ve Muhammed Nûrü'l-Arabî'nin yazdıkları şerhlerden gelen bir ilgi ile kaleme aldığı bu küçük risâle, kendisine gelinceye kadar hakkında yazılanlar içinde Hacı Bayrâm-ı Velî'nin hayatını ve şahsiyetini en geniş şekilde ele alan bir çalışma olmuştur. Daha sonra ona dair hazırladığı geniş monografide Mehmet Ali Ayni de bu çalışmadan faydalanmıştır (krş. Hacı Bayrâm-ı Velî, İstanbul 1343, s. 50). 13. Mevlânâ eş-Şeyh İsmâil Hakkı el-Celvetî (Kuddise Sırruhû) Hazretlerinin Muhtasaran Terceme-i Halleriyle Matbû ve Gayr-i Matbû Âsârını Hâvî Risâledir (İstanbul 1329). Bu dokuz sayfalık risâle Bursalı İsmâil Hakkı'ya dair Osmanlı Müellifleri'ndeki (I, 28-32) hal tercümesi maddesinin daha farklı ve daha geniş görünen şeklidir. Bursalı Tâhir'in, eserleri hakkında kendisinin tertip ettiği listelerle Muallim Vahyî'nin listesinde adı zikredilmemektedir. Mehmet Ali Ayni baskı tarihini 1920 olarak gösteriyor (Ismaīl Hakkı. Philosophe Mystique 1653-1725, Paris 1933, s. 97). 14. Kâtib Çelebi (İstanbul 1331). Selânik'te iken Gelibolulu Mustafa Âlî ile birlikte hal tercümesini yazdığı Kâtib Çelebi'yi, daha sonra İstanbul'a gelince buranın zengin kütüphane imkânları sayesinde çok daha iyi inceleme fırsatını elde eden Bursalı Tâhir, bu defa bütününü kendisine tahsis ettiği bu çalışmasında konuyu ötekinden değişik bir tertipte ve yeni bilgilerle daha etraflı bir şekilde ele almıştır. Özellikle Kâtib Çelebi'nin eserleri hakkında verdiği bilgileri ilkiyle mukayese edilemeyecek derecede geliştirmiş, yetersiz ve yanlış taraflarını gidermiştir. Meselâ Şehrîzâde Mehmed Said'in Hâlis Efendi'nin özel kütüphanesindeki Târîh-i Nevpeydâ'sından istifade ederek birincide habersiz kaldığı Kâtib Çelebi'nin dört eserini daha tesbit etmiş, buna karşılık ona ait olduğu şüpheli Kānunnâme-i Teşrîfât adındaki eseri listeden çıkarmıştır. Keşfü'z-zunûn zeyilleri hakkında yaptığı bibliyografik listeye başka eserler kattığı gibi diğer çalışmalarında da olduğu üzere Takvîmü't-tevârîh'e yapılmış zeyillerle Cihannümâ yolunda yazılmış coğrafî eserler için de bibliyografik cetveller ilâve etmiştir. Son zamanlarda Kâtib Çelebi ile ilgili çalışmalarda, aradaki farkın bilinmemesi yüzünden bu yenisi yerine daha öncekinin kullanıldığı göze çarpmaktadır. Bursalı Tâhir'in bu küçük kitabı yayın âlemine çıktığında, "Kâtib Çelebi'nin yüksek ilmî şahsiyetini delilleriyle ortaya koyan ve eserleri hakkında en mükemmel ve doğru bilgiyi veren bir

eser” olarak karşılanmıştır (Köprülüzâde Mehmed Fuad, “Kâtib Çelebi”, Tasvîr-i

Efkâr, nr. 781, 3 Receb 1331-26 Mayıs 1329-8 Haziran 1913). 15. Siyasete Müteallik Âsâr-ı İslâmiyye (İstanbul 1332). Millet olarak geçmiş asırlarda siyaset, idare ve içtimaiyata dair eserler ortaya koyamamış olduğumuzu iddia eden görüşe karşı kaleme aldığı bu bibliyografya çalışmasında Bursalı Tâhir, sanılanın aksine bu vadide ne kadar zengin bir kitap servetine sahip olduğumuzu anlatır; basılmadıkları için varlıklarından habersiz kalınmış bu eserlerin göz dolduran bir bibliyografik tablosunu, bunların bulundukları kütüphaneleri de belirtmek suretiyle göz önüne serer. Araştırmasında telif ve tercüme olarak tesbit ettiği eser sayısı 172’dir. Kitap aynı adla ilkin Sebîlürreşâd’da yayımlanmıştır (IX, nr. 231, 31 Kânunusâni 1328, s. 400-401; nr. 238, 21 Mart 1329, s. 69). 16. Menâkıb-ı Harb (İstanbul 1333). Balkan Harbi’ne girmemiz vesilesiyle önce “Osmanlı Menâkıb-ı Harbiyyesinden Bir Nebze” (Sebîlürreşâd, IX, nr. 217-219, 18 Teşrînievvel 13281 Teşrînisâni 1328, s. 165-166, 186-187, 202; nr. 223, 6 Kânunuevvel 1328, s. 267) ve “Fezâil-i Cihâd Hakkında Müellefât-ı Osmâniyye” (Sebîlürreşâd, nr. 228, 10 Kânunusâni 1328, s. 347-348) adları altında yayımlanmıştır. I. Cihan Harbi münasebetiyle de bunları aynı iç başlıklar altında kitap şeklinde topladığı bu risâlede, kahramanlık tarihimiz üzerinde ileride meydana getirilmesini dilediği eserlere öncü olması düşüncesiyle Osmanlı tarihinden bazı kahramanlık menkıbelerini naklettikten başka cihadın faziletlerine dair Osmanlı müelliflerince yazılmış otuz sekiz eserin bibliyografyasını verir. 17. İdâre-i Osmâniyye Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri (İstanbul 1335). Bursalı Tâhir, Kırım’ın istiklâline kavuşması münasebetiyle hazırlayıp risâle haline gelmeden önce ilkin Kırım Mecmuası’nda (nr. 16, 12 Kânunuevvel 1334/1918, s. 288-292; nr. 17, 3 Kânunusâni 1335/1919, s. 302-309) çıkan bu çalışmasında mutasavvıf, âlim, şair, tarihçi, tabip ve riyâziyeci Kırım asıllı kırk iki Türk müellifinin hal tercümesini verir. Eserin yayımlanışı Kırımlı çevreden parlak övgü görmüştür (Ziynetullah Nûşirvan, “Kırım Müellifleri Münasebetiyle”, Kırım Mecmuası, nr. 19, 13 Şubat 1335/1919, s. 333-334). 18. Osmanlı Müellifleri (İstanbul, I, 1333/ 1915; II/1, h. 1338/1920; II/2, r. 1338/ 1922; III, 1342/1924). Bursalı Tâhir’in son ve aynı zamanda hacim ve çerçevesi bakımından en geniş çaplı kitabı olan bu eseri, yirmi yirmi beş yıl boyunca sürdürdüğü bir çalışma ile meydana gelmiştir. Onu ilkin, 1896’da

Manastır'da Türkler'in Ulûm ve Fünûna Hizmetleri adlı telifini hazırlarken orada ele aldığı Türkistan ve İran sahaları Türklüğünden sonra, bunun devamı ve tamamlayıcısı olmak üzere Osmanlı Türkleri'nin de müellif ve eserleriyle bu yoldaki hizmetlerini gösterecek bir risâle şeklinde tasarlamışken çalışmaları gittikçe ilerleyerek eseri en sonunda 1240 büyük sayfa tutan üç ciltlik bir külliyat hacmine ulaşmıştır. Başlangıçta "Osmanlı Erbâb-ı Kemâl ve Maârifi", sonraları ise "Mir'ât" diye düşündüğü adını Osmanlı Müellifleri'ne çevirmiştir. Savaşmaktan başka şey bilmez, fikrî ve ilmî faaliyetten yoksun bir kavim gibi görülmek istenen Osmanlı Türklüğü'nün çeşitli ilim ve kültür sahalarında sayıya gelmez eserler vermiş müellifler yetiştirdiğini ve engin bir kitap medeniyeti hazinesine sahip bulunduğunu maddî delilleriyle ispat etme düşüncesinden hareketle geliştirdiği bu büyük çalışmasında, eser yazmış düşünce ve sanat adamlarımızın zengin bir bio-bibliyografya ansiklopedisinin temelini koymuştur. Osmanlı Devleti'nin doğuşundan XX. yüzyılın ilk çeyreği sonuna kadar gelen bir zamanı kuşatan eser, bu devre içinde yetişmiş 1691 Türk müellifinin hal tercümesini vermektedir. Bursalı Tâhir, Türkler'in ne kadar çeşitli ve değişik sahalarda kalem oynattıklarının daha iyi belli olması için eser sahiplerinin hal tercümelerini umumi alfabetik sıralama yerine ihtisas ve mesleklerine göre ayrı ayrı gruplandırarak göstermiştir. Böyle bir tasnifle, hal tercümelerinden 288'ini "meşâyih" dediği tasavvuf erbabı, 465'ini şer'î ve filolojik ilimlerle uğraşan âlimler, 510'unu şair ve edipler, 237'sini tarih, 84'ünü tıp ve 107'sini de riyâzî ilimler sahasında eser bırakmış müellifler meydana getirmektedir. Bunların dışında aynı şehir ve memleketten yetişmiş veya aynı aileden gelmiş olmak gibi münasebetlerle bu maddelere başka müellif ve eserler hakkında yan bilgiler de ilâve edilmiştir. Buralarda söz konusu edilen müelliflerin sayısı ise 480'in üstündedir. İsimleri kaydedilen eserler 9000'i aşmaktadır. Eser sayısının 10.000 küsur olduğunu söyleyen Muallim M. Cevdet'in, ele alınan müelliflerin 4000 küsur tuttuğu hakkındaki ifadesi ("Osmanlı Müellifleri ve Zeyli Miftâhü'l-kütüb", Osman Ergin, Muallim M. Cevdet'in Kütüphanesi, s. 449) gerçekle bağdaşmaz. Çağdaş müelliflerden esere girebilenler ise onun telifi yahut basılması sırasında artık hayatta olmayanlardır. Kitabın coğrafyacılara dair yedinci ve son kısmı Bursalı Tâhir'in kaleminden çıkmış olmayıp burada müstakil hal tercümesi maddeleri bulunmaksızın doğrudan doğruya coğrafya eserleri söz konusu edilir. Çok geniş bir zaman çerçevesini kuşatan Osmanlı Müellifleri, gelmiş geçmiş bütün müellif ve

eserleri eksiksiz olarak içine almak gibi bir iddia taşımamaktadır. Bu bakımdan ona nisbetle Sicill-i Osmânî daha fazla müellif ismine yer verir görünürse de ondaki hal tercümeleri gayet kısa ve basit olduktan başka müelliflerin eserlerini bir bir sayıp bütünü ile göstermek gibi bir gaye de gözetilmemiştir. Sicill-i Osmânî'deki her çeşit insanın teşkil ettiği kalabalık ve büyük yığından Osmanlı Müellifleri'nin hususi surette ve topluca ortaya koyduğu kültür tablosunu görmeye de imkân yoktur. Bursalı Tâhir bu büyük eserini meydana getirebilmek için memuriyetlerinin de verdiği imkânlarla ilkin Balkanlar'dan başlayıp Konya'ya kadar olan kütüphaneleri bir bir dolaşmış, İstanbul kütüphanelerini de teker teker elden geçirmiştir. Ayrıca Rızâ Paşa, Ali Emîrî, Hâlis Efendi, İbnülemin Mahmud Kemal gibi büyük kitap meraklılarının seçkin hususi kütüphanelerinden faydalandıktan başka gidemediği yerlerdeki eserler hakkında da mektuplaşma yolu ile bilgi edinmeye çalışmıştır. Böylesine bir araştırma ile kaynaklarda adları görülmedik müellifler, varlıkları bilinmeyen eserler meydana çıkarmıştır.

Eserde hal tercümesi maddeleri müelliflerin ehemmiyet, şöhret ve eserlerinin sayısına bağlı olarak farklı ve değişik hacimler gösterir. Uzunca yer tutmuş olanlar yanında bilgi azlığı yahut üzerinde yeterli derecede işleme fırsatı bulunamadığından üç beş satırda kalan maddeler de eksik değildir. Daha önce

makaleler ve küçük risâleler halinde yayımladığı hal tercümeleri, Osmanlı Müellifleri'nin bazı parçalarını önceden hazırlamıştır. Bunlardan bir bölüğünü eserine aynı çerçeve ile alırken bir kısmını kısaltarak, ifadece sadeleştirerek koyar. Gelibolulu Âlî, Kâtib Çelebi gibi şahsiyetlere oldukça geniş yer ayırmakla beraber hal tercümelerini kısa tutup eserlerin belirtilmesi yönüne daha çok değer veren bir ölçü benimsemiştir. Hal tercümeleri için, her müellifin doğum ve ölüm yeri ve tarihi ile esas mesleğinin tesbitini ve özellikle hepsinin eserlerinin tek tek belirtilmesini asgari ve vazgeçilmez bir çerçeve olarak kabul eder. Eski müelliflerimizin çoğunlukla doğum tarihleri bilinmediğinden, yaşadıkları zamanın belirlenmesi bakımından, onların ölüm tarihlerine ve mezarlarının nerede olduğu hususuna birinci derecede dikkat göstermiştir. Bu dikkat onu gittiği her yerde müelliflerin mezar taşlarını araştırmaya yönelterek kaynaklarda bulunmayan yeni ve orijinal bilgiler elde etmesini sağlamıştır. Hal tercümeleri ait oldukları fasıllar içinde alfabetik bir tertipte olmakla beraber

sıralanışları Sicill-i Osmânî'deki gibi vefat tarihlerinin kronolojisine göredir. Osmanlı Müellifleri'nde hal tercümelerinden başka belirli bir konu veya bir kitap etrafında meydana getirilmiş çeşitli eserleri topluca gösteren birçok bibliyografik cetvel ve listeler de yer almaktadır. Fetva mecmuaları (II, 61-64), Beyzâvî tefsiri şerhleri (I, 334-336), Mültekā şerhleri (I, 183-184), İslâm müdafaanâmeleri (II, 151-153), sefâretnâmeler (III, 189-190), tıp kitapları (III, 245-248), mûsiki ilmi üzerine telifler (III, 311), jeoloji (tabakātü'l-arz) kitapları (III, 207-208) gibi bibliyografya cetvelleri esere ayrıca bir çerçeve genişliği ve zenginlik kazandırmaktadır. Mevlidlerden (II, 222) çiçekçilik, psikoloji (ilm-i ahvâl-i rûh) gibi sahalara kadar uzanan konular için de böyle cetveller tertip etmekten geri kalmayan Bursalı Tâhir, tarih (III, 166-169), biyografi (III, 191-199) ve coğrafya (III, 319-325) ile ilgili telif ve tercüme eserlere ait uzun uzun listeler vermiştir. Bir tasnif gözetilmeksizin yapılmış bu son üç listede hayattaki müelliflerin de eserleri yer alır.

1912'de memleketimizde sahasının ilk defa büyük bir çap ve mükemmeliyette bir eseri olarak çıkacağı "Osmanlı Erbâb-ı Kemâl ve Maârifi" adı altında müjdelenen (Tanin, nr. 1203, 18 Muharrem 1330 – 26 Kânunuevvel 1327 – 8 Kânunusâni 1912) eserin, başından bir ciltlik kısmının ancak yayımlanabildiği 1915'ten 1924'e kadar bir zamanı içine alan baskısının tamamlanabilmesi dokuz yıl sürmüştür. Çeşitli kaynaklara dağılmış bilgileri toplu ve özlü şekilde bir araya getiren, doğru ve mükemmel katalogları elde olmayan kütüphanelerdeki eserleri bir bir haber veren, ülkenin İstanbul dışındaki kütüphanelerinde unutulup bir köşede kalmış kitapları bulup bildiren, bilinmeyen eser ve müellifleri tanıtan bu büyük çalışma, biyografi ve bibliyografya bakımından eşi bulunmaz bir bilgi hazinesi olarak görülmüştür. Daha önce şuarâ tezkireleri, eş-Şekāʾik, ve zeyilleriyle diğer hal tercümesi eserlerinde daima sınırlı bir zaman ve meslek sahası kesimi içinde kalmış bir kadroyu, XIV. asırdan başlayarak bütün asır ve kesimleriyle içine almak gibi inanılmaz ve altından kalkılmaz bir teşebbüsü ilk defa gerçekleştiren çalışması ilim âlemince duyulagelen büyük bir ihtiyaca cevap verirken Bursalı Tâhir'e de Türkiye kadar Batı'da da zamanın en büyük Türk bibliyografya âlimi olma şöhretini sağlar. I. Cihan Harbi içinde ilk cildi çıktığında bir hadise gibi karşılanan eser, ilim ve basın âleminde geniş ve devamlı akisler doğurmuştu ("Mühim Bir Eser: Osmanlı Müellifleri", Tasvîr-i Efkâr, nr. 5540, 9 Ağustos 1331-22 Ağustos

1915; [Ahmed Refik], “Osmanlı Müellifleri”, İkdam, nr. 6652, 12 Şevval 1333 – 11 Ağustos 1331 – 24 Ağustos 1915; Hâlis [Efendi], “Osmanlı Müellifleri”, Sabah, nr. 9328, 21 Şevval 1333 – 19 Ağustos 1331 – 1 Eylül 1915; S. [Akçuraoğlu Yusuf], “Yeni Eserler: Osmanlı Müellifleri”, TY, VIII, nr. 91, 27 Ağustos 1331, s. 2736-2738 [bu övgü dolu karşılamaya o günlerin Tûran, Tercümân-ı Hakîkat ve Fransızca Le Croissant gazeteleri de katılır; bunların metinleri, çıktıkları sayı ve tarih belirtilmeden Muallim Vahyî tarafından aynı eser içinde s. 176-191’de verilmiştir]; Fr. Schrader, “Türkische Literaturgeschichte und Geschichtsliteratur”, Osmanische Lloyd, nr. 86, 5 Februar 1916 [yazının bir kısmının Bursalı Tâhir’in oğlu Bedri Tâhir tarafından “Türk Edebiyatının Kıymeti” adıyla Türkçe tercümesi Muallim Vahyî, a.e., s. 173-176’dadır]; N. O., “Osmanische Schriftsteller” [Osmanlı Müellifleri], WI, IV/1-2, 1916, s. 56-57). Aynı ilgi eserin sonraki kısımları çıktığında da devam eder (Ahmed Cevdet, “Osmanlı Müellifleri, 2. cildin 1. kısmı”, İkdam, nr. 8565, 5 Cemâziyelevvel 1339-15 Kânunusâni 1337-1921; Th. Seif, “Bursaly, Mehmed Tāhir, ʿOsmanly müellifleri”, MOG, I/4, 1922, s. 244).

Osmanlı Müellifleri’nin, devri için taşıdığı ve büyük takdir gören meziyetleri yanında metotsuzluk, kaynaklardan gereği kadar faydalanmama, satıhta kalma gibi kolayca tenkit edilecek bazı tarafları da vardır. Yanlış ve eksikleri ayrı bir ciltte giderilmek üzere yapılacak tenkitleri beklediğini söyleyen Bursalı Tâhir’in kitabı ile ilgili üzerinde en fazla durulan kusur, basılı eserlerin baskı yer ve tarihinin, yazma eserlerin de kütüphane numaralarının belirtilmemesidir. Başka bir nokta ise değişik saha ve dallarda faaliyet göstermiş müellifleri tasnifte onları bu sahalardan sadece birine yerleştirirken ortaya çıkan isabetsizliklerdir. Meselâ tarih sahasına ait eserlerinin ağırlıkta oluşu bakımından tarihçiler bölümüne girmesi gereken Hezarfen Hüseyin Efendi, tıpla ilgili birkaç eserine bakılarak tabipler kısmına konmuş, öte yandan divançesi ve Muhayyelât’ının eserleri içinde önde gelişinden dolayı edipler kısmında yer alması çok daha uygun düşecek Giritli Aziz Efendi, sırf bir sefâretnâmesi olduğundan tarihçiler arasında gösterilmiştir. Bazan da aynı

şahsın birkaç ayrı fasılda tekrar tekrar söz konusu edilmesi gibi durumlar görülür. Meselâ Gelenbevî İsmâil Efendi hem II. ciltte ulemâ faslında, hem de III. ciltte riyâziyeciler arasında yer alır (eser üzerindeki bir kısım tenkidî

görüşler için bk. Muallim Cevdet, Osmanlı Müellifleri ve Zeyli Miftâhu'l-kütüb, s. 449-452; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 788-789). Bursalı Tâhir'in eserini meydana getirirken faydalandığı kaynaklar için verdiği liste günümüzde yeterli ve doyurucu sayılmaz. Görülmesi gereken her kaynağa ulaşamadığından meselâ Safâî Tezkiresi gibi bir kaynaktan habersiz kalmıştır. Lâyıkıyla işlenmediği için kimi çok kısa geçilmiş, kimisi uzun tutulmuş hal tercümeleri arasındaki nisbetsizlikler, verdiği biyografilerin eski tezkireciliğin devamı gibi görülmesine yol açan sınırlı birkaç unsur etrafında dönen dar şematik çerçevesi, bazı düzeltmeler getirmekle beraber kaynakları tenkitsizce tekrarlamakla düşülmüş hatalar, eserin söylenebilecek belli başlı kusurlarındandır. Hazırlanması ve basılması müellifin hasta ve yorgun bulunduğu bir zamana rastlayan III. ciltte bu çeşit kusurlar ve birtakım yetersizlikler kendisini daha da fazla hissettirir. Bu ciltte, daha önce gazete ve mecmularda çıkmış hal tercümesi yazılarını kullanırken, "biz bu musâhabemizde" gibi ifadelerin bile kitaba düzeltilmeden olduğu gibi geçtiği görülür (III, 87). Bu ifadenin yer aldığı makalede söz konusu edilen Gelibolulu Âlî, bir "Âlî Mustafa Efendi", bir de "Âlî Efendi" başlığı altında iki ayrı madde şekline girmiş (krş. III, 85 ve 86), bu yanlış eserin fihristiyle ona umumi indeks olarak tertip edilen Miftâhu'l-kütüb'de de aynen devam etmiştir. Sağlığı elvermediği için kitabın coğrafyacılar hakkındaki yedinci ve sonuncu faslını yazmaya imkân bulamadığı için onun yerini tutmak üzere dostu Necib Âsım'ın vaktiyle bu konuda kaleme aldığı "Osmanlılar'ın Âsâr-ı Coğrâfiyyesi" adlı makalesini (Tercümân-ı Hakîkat ve Musavver Serveti Fünûn Taraflarından Girid Muhtâcînine Nüsha-i Fevkalâdesi, 1313, s. 21-22), başından ve sonundan birkaç paragrafını kaldırıp aynen nakletmiştir. Fazla olarak yapabildiği ona küçük notlar ilâve etmek, bir de coğrafya ile ilgili 171 basılı eserin tasnifsiz bir listesini vermek olmuştur.

Sahasında ilmî çalışma ve araştırmaların yok denecek kadar az ve henüz başlangıç halinde bulunduğu bir zamanda meydana getirilen Osmanlı Müellifleri, ortaya konuluşundan bu yana hatırı sayılır derecede ilerleme ve artış gösteren incelemeler, müellifler ve eserler üzerinde birbirini takip eden monografiler, tezler, başlı başına yürütülen kütüphane ve katalog çalışmaları ile hayli zenginlik kazanmış bibliyografya bilgileri karşısında kısmen yetersiz ve yer yer düzeltilip tamamlanmaya muhtaç bir eser durumunda gözükmekle beraber, vazgeçilmez bir müracaat kaynağı olma

sıfatını günümüzde de korumaktadır. Osmanlı geçmişiyle ilgili hemen her araştırma için biyografi ve bibliyografya konusunda devamlı bir uğrak ve hareket noktası teşkil etmek bakımından gerekli ilk bilgilerin sağlanmasını kolaylaştıran bir kılavuz olarak gördüğü hizmeti, aradan geçen yetmiş yıla rağmen, onu aşıp kendisinden devralan bir başka esere daha erişilememiştir. Ömrünün yarısını tutan ve Osmanlı sahası ilmî literatüründe ismi kitâbiyat sayfalarından inmeyen bu büyük çalışması ile, zengin bir kütüphane görgüsü ve eserlerle doğrudan temas sayesinde, altı asırlık Osmanlı ilim, fikir ve edebiyat hayatının bir biyografi ve bibliyografya envanterini tesbit ederek tek başına kimsenin yapamayacağı bir işi gerçekleştiren Bursalı Tâhir, bu envanteri daha genişletip tamamlamayı mümkün kılacak zemini hazırlamıştır. Bundan sonrası, bu çerçeveyi araştırmaların getirdiği yeni ve kontrolden geçmiş bilgilerle zenginleştirerek daha tam kılmaktır.

Osmanlı Müellifleri’nin, günümüzde biyografi ve bibliyografya dışında daha değişik ve umumi konuların ele alınmasına da yardımcı olabileceği, Türkiye’nin Osmanlı çağı kültür coğrafyasını meydana koymak üzere tek kaynak olarak doğrudan doğruya kendisine dayanılmak suretiyle yapılan şu demografik ve antropolojik araştırmada görülmektedir: Şevket Aziz Kansu, “Anadolu’da Türk Mütefekkirlerinin Coğrafî Yayılışı Üzerine Bir Araştırma” (DTCFD, nr. 1, Sonteşrin-İlkkânun 1942, s. 21-28). İndeksleri çok yetersiz olan Osmanlı Müellifleri’nden istifadeyi kolaylaştırmak için Selim Ağa Kütüphanesi “hâfız-ı kütüb”ü Ahmed Remzi [Akyürek] tarafından eser adlarını da içine alan geniş bir indeks tertip edilmiştir (Miftâhu’l-kütüb ve Esamî-i Müellifîn Fihristi, İstanbul 1928). Ancak arada bazı atlama ve eksikler olduğundan ihtiyatla kullanılmalıdır. Osmanlı Müellifleri’nin yeni harflerle ve dili sadeleştirilmiş üç ciltlik bir baskısı yapılmışsa da (haz. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen, İstanbul 1972-1975) fâhiş okuma hataları yüzünden güvenilir değildir. Eserin orijinal baskısından İngiltere’de Greg International Publishers yayınevi adına Miftâhu’l-kütüb ile birlikte Almanya’da 1971’de fototipi yoluyla bir baskısı gerçekleştirilmiştir.

Basılmamış Eserleri. 1. Menâkıb-ı Şeyh Hâce Muhammed Nûrü’l-Arabî ve Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmiyye. Bursalı Tâhir’in mürşidi Muhammed Nûr’un hayatı ve eserleri hakkında kaleme aldığı yetmiş iki varaklık eser, dört fasıl ve bir hâtimeden meydana gelir. İçinde Melâmîlik

hakkında giriş mahiyetinde umumi bilgiler de yer almaktadır. Abdülbaki Gölpınarlı'dakinden başka Konya Mevlânâ Müzesi'nde Sıdkı Hüseyin Dede kitapları arasında da (nr. 1067) adı geçen şahıs tarafından istinsah edilmiş bir nüshası vardır (Gölpınarlı, Katalog, III, 446; ayrıca bk. Muallim Vahyî, s. 34; Abdülbaki [Gölpınarlı], s. 357, 242. not, 231. not). Eserin ismi bazı yerlerde Menâkıb-ı Hazretü'sSeyyid Muhammed Nûrü'l-Arabî ve Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmiyye olarak da kaydedilmektedir. 2. Manastır'a Mensup Meşâyih, Ulemâ ve Şuarânın Terâcim-i Ahvâli. Yirmi seneye yakın bir süre kalarak yakından tanıma fırsatını bulduğu Manastır vilâyetinden yetişen kültür adamları hakkındaki bu mahallî araştırması, kendisini Osmanlı Müellifleri'ne götüren ciddi adımlardan birini teşkil eder. Bizzat haber verdiğine göre eserin bir nüshasını Manastır Kütüphanesi'ne hediye etmiştir. 3. Mecmûa-i Tâhir. Çeşitli eserlerden derlenmiş tasavvuf, kelâm, ahlâk ve tarihle ilgili metinler ve bunlara ilâve ettiği açıklamaların yanı sıra kendi şiirlerini de ihtiva eden hacimli bir mecmuadır (krş. Vahyî, s. 35; Abdülbaki [Gölpınarlı], s. 329). 4. Hasaneyn Hakkında Şeref-vârid Olan Ehâdîs-i Şerîfe ve Tercümeleri. 5. Fezâil-i İmâm-ı Ali Hakkında Şeref-vârid Olan Ehâdîs-i Şerîfe ve Tercümeleri. 6. İmam Süyûtî'nin el-Ehâdîsü'ş-şerîfe fi'ssaltanati'l-münîfe risâlesinin tercümesi. 7. Mecmûa-i Durûb-i Emsâl-i Arabiyye ve Fârisiyye. Türkçe eserlerde en fazla kullanılan Arapça ve Farsça seçme veciz sözleri bir araya getiren bir derlemedir (son beş eserin bugün nerede ve kimin elinde bulunduğu bilinmemektedir). Bursalı Tâhir'in bunlardan başka Mir'ât-ı Bursa adı altında, Bursa'nın Osmanlı fethinden sonraki

tarihi ve oradan yetişen meşhur şahsiyetler hakkında tasarladığı bir eseri daha vardır ki 1909 yılında haber verdiği bu çalışması (bk. "İlm-i Ahvâl-i Kütüb-Bibliyografi", Hüdâvendigâr, Bursa 1325, s. 41) gerçekleşmemiştir. Bursalı Tâhir, ilmî mahiyetteki eserlerinden başka zaman zaman "Tâhir" mahlası ile tasavvufî yolda şiirler de yazmıştır. Bunlardan bir gazeli, Üsküp Rifâî Dergâhı şeyhi Sâdeddin Sırrı ve Bursa'da Mısrî şeyhi Mehmed Şemseddin tarafından tahmis edilmiştir (Abdülbâki [Gölpınarlı], s. 329-330).

BİBLİYOGRAFYA

Martin Hartmann, Unpolitische Briefe aus der Türkei, Leipzig 1910, s. 94-95, 158, 173-179, 217-218; Kâzım Nâmi [Duru], "Türkçe Sarfın Mûcidi", TY, y. 1, nr. 24 (5 Teşrînievvel 1328), s. 748-749; [Köprülüzâde Mehmed Fuad], "Bursalı Tâhir Bey", a.e., y. 2, nr. 22 (8 Ağustos 1329), s. 768-770; Fatih Kerimof, İstanbul Mektupları, Orenburg 1913, s. 437-438; Muallim Vahyî, Müslümanlık ve Türklüğü Yükseltmeye Çalışanlardan: Bursalı Tâhir Bey, İstanbul 1335; Babinger, GOW (1927), s. 406-409 (trc., s. 441-444); Akçuraoğlu Yusuf, "Türklük Fikri, Türkçülük Cereyanı, Türk Ocakları", Türk Yılı, İstanbul 1928, s. 366-369; Osman Nuri Ergin, Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi, İstanbul 1937, s. 23, 392-398; Muallim M. Cevdet, "Osmanlı Müellifleri ve Zeyli Miftâhu'l-kütüb ve Esâmi-i Müellifîn Fihristi", a.e., s. 449-453; Abdülbâki [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 328-330, 357; Kâmil Kepecioğlu, Bursa Kütüğü, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel bl. nr. 4519, IV, 249; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi (1970), s. 788-789; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi (1973), s. 446-447; Banarlı, RTET (1978), II, 1078 (Ferâizcizâde Osman Fâiz ile Hüseyin Vassâf'ın, Bursalı Tâhir hakkında kendisi daha hayatta iken ayrı ayrı kaleme aldıkları ve Muallim Vahyî'nin de eserinde istifade ettiği iki risâle varsa da bunlar görülememiştir. Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr'ında [Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2307, s. 90] bu risâlesinden dolayı "Bursalı Tâhir" maddesinde pek kısa bilgi vermekle yetinir).

Ömer Faruk Akün

BURSLAN, Kıvâmüddin

(ö. 1889-1956)

Son devir din âlimlerinden.

Kazan'da doğdu. Babası Mehmed Nur Efendi, annesi Tavli Server Hanım'dır. Kıvâmüddin burada başladığı tahsiline 1911'de Medine'de devam etti. Tefsir, hadis, fıkıh ve Arap edebiyatı okuyarak her birinden icâzet aldı. 1916'da İstanbul'a giderek Medresetü'l-mütehassısîn'e girdi ve burayı da bitirip mezuniyet ruûsunu kazandı (1922).

Eylül 1927'de İstanbul vâiz adayı olarak ilk memuriyetine başladı, Mart 1928'de bu göreve asâleten tayin edildi. 1929-1940 yılları arasında İstanbul Üniversitesi (Dârülfünun) Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü'nde asistanlık yaptı, bir süre de üniversitenin tercümanlık görevini yürüttü. Dârülfünun'un lağvı üzerine 1940'tan itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı zat işleri tedkik memurluğu görevinde bulundu. Ahmet Hamdi Akseki'nin Diyanet İşleri başkanlığı döneminde müşavere heyeti tedkik memurluğuna, ardından da aynı heyette üyeliğe tayin edildi (17 Nisan 1945). Bu görevde bulunduğu sırada gözlerinin çok az görmesine rağmen üye arkadaşı Hasan Hüsnü Erdem'le birlikte Nevevî'nin Riyâzü's-sâlihîn adlı eserinin Türkçe'ye çevrilmesinde büyük hizmetleri oldu. Gözlerinin görmemesi ve bazı hastalıkları dolayısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dinî Eserler İnceleme Kurulu üyesi iken Ağustos 1955'te emekliye ayrıldı. 26 Nisan 1956'da Ankara'da vefat etti ve Cebeci Asrî Mezarlığı'na defnedildi.

Sahasında iyi yetişmiş bir ilim adamı olan Kıvâmüddin Burslan dinî ilimler kadar müsbet ilimlere de vâkıftı.

Eserleri. 1. Riyâzü's-sâlihîn ve Tercemesi (Ankara 1949). Açık ve sade bir dille yapılan bu tercüme üç cilt olup ilk iki cildi Hasan Hüsnü Erdem'le müştereken hazırlamış, rahatsızlığı dolayısıyla üçüncü cildin tercümesine katılamamıştır. Önce cüzler halinde basılan ve büyük ilgi gören eserin daha sonra birkaç baskısı yapılmıştır. 2. Ta'dîl (Şumnu 1339/ 1923).

Medreselerin ve din âlimlerinin lüzumuna işaret eden elli sayfalık bir risâledir. 3. Büyük Türk Feylesofu Uzluk Oğlu Fârâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar (İstabul 1935). Fârâbî'nin Mısır'da basılan çeşitli eserlerinden bazı bölümlerin tercümesidir. 4. Fârâbî (Hilmi Ziya Ülken'le birlikte, İstanbul 1940). Fârâbî'nin Hindistan'da yayımlanan dokuz risâlesinden yapılan tercümedir. Ayrıca Fârâbî'nin hal tercümesi ve felsefesine dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir. 5. Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi (İstanbul 1943). İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî'nin Bündârî tarafından kısaltılan Zübdetü'n-nusra ve nuhbetü'l-ʿusra adlı eserinden M. Th. Houtsma'nın Histoire des Seljoucides de L'Irāq, Par al-Bondārî, d'après Imad -ad-din al-Kâtib al-Isfahani-Texte arabe publié d'après les MSS d'Oxford et de Paris (Leiden 1889) adıyla neşrettiği metnin Türkçe'ye tercümesidir.

Burslan'ın değişik konularda tercüme ve telif birçok makalesi de vardır. Bunların başlıcaları şunlardır: 1. "İmam Ahmed'in Bir Eseri–İslâm'ın En Kadîm İki Mezhebinin Münakaşası" (mecmuanın fihristinde bu makale "İmam Ahmed b. Hanbel'in Bir Eseri, Eserin Tarihî Kıymeti, Kitâb-ı Reddü'l-Cehmiyye ve'z-zenâdıka" adıyla yer almıştır, DİFM, sy. 5-6 [Haziran 1927], s. 278-327). Makale, Ahmed b. Hanbel'e ait er-Red ʿale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye adlı eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (Revan Köşkü, nr. 510/4) bir mecmuada bulunan nüshasının tercümesidir. Mütercim adı geçen mecmuanın 313-327. sayfaları arasında bu metnin tıpkıbasımını da vermiştir. 2. "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Bâbü'l-ebvâb Ahâlisine Yazdığı Mektup" (DİFM, sy. 7 [Kânunusâni 1928], s. 154-176; sy. 8 [Mart 1928], s. 50-280). Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin ilmî şahsiyetine dair bir giriş, Eş'arî'nin Bâbü'l-ebvâb adlı risâlesinin metniyle bu risâlenin tercümesinden meydana gelmektedir. 3. "Nehc -ül-Ferâdis'ten Derlenen Türkçe Sözler" (TM, IV [İstanbul 1934], s. 169-250). Ayrıca kendisi "Tâlim Sicili"nde, "Res Kavminin Dinine Dair Bir Yazı" başlığını taşıyan ve Azerbaycan adlı mecmuada yayımlanan bir makalesi daha bulunduğunu bildirmektedir.

Kıvâmüddin Burslan'ın sicil dosyasından öğrenildiğine göre yayımlanamamış bazı tercümeleri de vardır. 1. Dürer-i Kâmine'de Türk Ricâli ve Meşâyihi. İbn Hacer el-Askalânî'nin VIII. (XIV.) yüzyıl ricâline dair yazdığı ed-Dürerü'l-kâmine adlı eserinde isimleri geçen Türk devlet ve

ilim adamlarının biyografilerinin tercümesidir. Bu tercüme Türkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. 2. Bîrûnî'nin Tahkīk mâ li'l-Hind adlı eserinin tercümesi. Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ndedir. 3. Bîrûnî'nin Tahdîdü

nihâyâti'l-emâkin adlı eserinin tercümesi. Aslı Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 3386) olan bu eserin tercümesi Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. 4. İbn Miskeveyh'in Tecâribü'l-ümem adlı eserinin 6 ve 7. cüzlerinin tercümesi. Bu tercüme de Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ndedir. 5. el-Ezher mecmuasından tercüme edilen seri halindeki yirmi yedi makale ise Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilmiştir. Mezuniyet tezi olarak hazırladığı, Elmalılı Hamdi, İzmirli İsmail Hakkı ve Şevketî efendilerin takrizlerini taşıyan "İrâde-i Cüz'iyyeye Dair" adlı 160 sayfalık çalışması ise kaybolmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Kıvâmüddin Burslan'a ait "Tâlim Sicili", Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, Dosya nr. 230.027; Sezgin, GAS, I, 507, 604; Enver Koray, Türkiye Tarih Yayınları Bibliyografyası, İstanbul 1971, II, 189; Ahmet Koca v.dğr., Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları Bibliyografyası (1949-1975), Ankara 1978, s. 137; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1981, s. 138; Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilât Albümü: 1924-1989, Ankara 1989, s. 68; H. Ritter, "Eş'arî", İA, IV, 391; M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", DİA, II, 78.

Veli Ertan

BURSUK

(bk. PORSUK).

BURSUKĪ

(bk. AKSUNGUR el-PORSUKĪ).

BURTON, Sir Richard Francis

(ö. 1821-1890)

İngiliz seyyahı, müsteşrik.

Özellikle Hicaz'a yaptığı seyahatle ün kazanan Burton Orta Afrika kâşifi olup İngilizler'in Afrika'daki sömürgeci yayılmalarına ışık tutmuştur. Oxford Üniversitesi'ndeki eğitimi sırasında Arapça'yı ve bazı Hint dillerini öğrendi. İlk görevine, 1842'de gittiği Hindistan'da Hindustânî ve Gucerâtî dillerinde askerî tercümanlık yaparak başladı. Buradaki görevi sırasında Türkçe ile Sindî, Pencabî, Peştu ve Sanskrit dilleri üzerinde çalıştı; toplam yirmi sekiz dil ile uğraştığı söylenmektedir. Dedesi İrlanda'da papaz, babası İngiliz ordusunda albay olan Burton Hindistan'daki görevi sırasında yüzbaşılığa yükselmiş, dönüşünde ise müslümanların mânevî hayatları ve yaşayışları üzerinde çalışmalar yapmaya başlamıştır. 1853'te Hicaz'a giderek sonradan çok meşhur olan Pilgrimage to al-Medina and Meccah adlı eserini kaleme aldı. Bu seyahatinde Hindistanlı bir hacı olarak görünen ve masrafları Royal Geographic Society tarafından karşılanan Burton'un yazdıkları Batı âlemi için önemli bir kaynak olmuştur. 1854'te Somali'ye gitti ve oradan Harar'a geçerek Habeşistan'da dolaştı. Daha sonraki yıllarda Orta Afrika'daki keşif seyahatlerine ağırlık verdi. John Hanning Speke ile beraber 1856, 1858, 1859 yıllarında çıktıkları bu seyahatlerde Tanganika gölünü ve Uganda'daki Victoria gölünü buldular. Victoria gölünü Nil nehrinin kaynağı olarak değerlendiren bu ilk kâşifleri daha sonra David Livingstone, Sir Samuel Baker, James Brandt ve Henry Stanley takip etmişlerdir.

1861'de evlenen Burton aynı yıl İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na intisap etti ve böylece hayatının diğer bir safhasına başladı. Fernando Po ve Santos (1861-1865), Brezilya (1865-1869), Şam (1869-1871) ve Trieste (1872-1890) konsolosluklarında bulundu. Bu arada Afrika'da altın sahillerine giderek Dahomey ve Benin'de araştırmalar yaptı. 1871'de görevle gittiği ve ölümüne kadar sekiz yıl kaldığı Trieste'de Arapça Elf leyle ve leyle'yi (binbir gece masalları) İngilizce'ye tercüme ederek birtakım notlarla

zenginleştirdi ve böylece on altı ciltlik ünlü eserini meydana getirdi (1885-1888). 1886 Şubatında Kraliçe Victoria Burton'u St. Michael ve St. George şövalyesi yapmış ve kendisine "sir" unvanı vermiştir. Burton Türkiye'de de iki yıl kadar kalmış, ancak bununla ilgili herhangi bir şey yazmamıştır.

Eserleri. Goa and the Blue Mountains (1851); Falconry in the Valley of the Indus (1852); Pilgrimage to al-Medina and Meccah (I-II, London 1855); First Footsteps in East Africa (1856); Wanderings in West Africa (1863); Wit and Wisdom from West Africa (1865); Unexplored Syria (1872); Zanzibar (1872); Inner Life of Syria (1875); Sind Revisited (1877); To the Bold Coast for Gold (1883); The Thousand Nights and a Night (London 1885-1888).

BİBLİYOGRAFYA

I. Burton (Arunddel), The Life of Captain Sir Richard F. Burton, London 1893; G. Stisted, The True Life of Captain Sir Richard F. Burton, London 1896; N. Penzer, Annotaded Bibliography of Sir Richard Francis Burton, 1923; a.mlf., "The Centenary of Sir R. F. Burton", JRAS, sy. 2 (1921), s. 304-307; Ziriklî, el-ʿAlâm, III, 67-68; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, II, 59-60; Mîşâl Cühâ, ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 39; Robert G. Albion, "Burton", Encyclopaedia International, Canada 1967, III, 419; Ralph Mansell Prothero, "Burton, Sir Richard Francis", EBr., IV, 461-462; "Burton, Sir Richard (Francis)" ABr., V, 145-146.

Mustafa L. Bilge

BURTUKAL

(bk. PORTEKİZ).

BURÛC SÛRESİ

سورة البروج

Kur'ân-ı Kerîm'in seksen beşinci sûresi.

Mekke döneminin ortalarında, müşriklerin müminlere işkence etmeye başlamaları üzerine nâzil olmuştur, yirmi iki âyettir. Fâsılası (ب، ج، ر، ط، ظ، ق) harfleridir. Adını 1. âyette geçen ve burcun çoğulu olan burûcdan alır. Sözlük anlamı "açık seçik şey" demek olan burc, uzaktan göze çarpacak şekilde yapılmış yüksek binalar, özellikle Türkçe'de kale surlarının yüksek yerleri, hisar ve kuleleri için kullanılır. Sûredeki anlamıyla gökyüzündeki takımyıldızlara burç denilmesinin asıl sebebi parlak görünüşleri olsa gerektir. Dünyadan bakıldığı zaman tek yıldızmış gibi görünen burçlar, aslında güneş sisteminin milyonlarca elemanından meydana gelmiş olan yıldız kümeleridir. Modern astronomide galaksi adı verilen burçlardan ay yörüngesi üzerinde gözlenen on iki tanesi çok eski devirlerden beri bilinmektedir. İlkçağ'ın meşhur gökbilimcisi Batlamyus gökyüzünde kırk sekiz burç tesbit etmişti. Günümüzde ise bunların sayısı milyarlarla ifade edilmektedir. Kozmos denilen kâinatta

ne kadar galaksi bulunduğu hususunda tahmin yürütmek bile mümkün değildir. Çünkü gökyüzünün halen gözlenebilen kısımlarının bütün kâinat içinde ne kadar yer tuttuğu bilinmemektedir.

Sayısız galaksileriyle gökyüzü, yüce yaratanın sonsuz kudretini ortaya koyan canlı ve kevnî bir alâmettir (âyet). Bu kudretin akıllara durgunluk verecek boyutta dile geldiği yer olduğu için sûre burçlarla dolu olan semaya yemin ile başlar; vaad edilen kıyamet gününe, o günde her şeyi açık seçik görecek olanlara ve onların gözleri önünde cereyan edecek şeylere ant ile (âyet 1-3) giriş bölümünü tamamlar. Bazı müfessirlerin ifade ettiği gibi ilk âyette sözü edilen burçları yalnızca ay yörüngesi üzerindeki on iki burçtan ibaret göstermek, âyetin geniş ve şümullü mânasını daraltmak ve sınırlamak olur. Çünkü gökyüzünün bu özelliğiyle yemin konusu olması, onda dile getirilmek istenen ilâhî kudret sebebiyledir.

Bundan sonraki âyetler, hiçbir suç işlemedikleri halde yalnızca Allah'a inandıkları için ashâbü'l-uhdûd* tarafından kendilerine zulmedilen, işkenceye uğrayan, ateşle dolu hendeklere atılıp diri diri yakılan iman ehlinin hazin durumunu dile getirir. Ancak Allah bu işkence ve zulmü yapanların hepsine tevbe etmedikleri takdirde hakettikleri cezayı verecektir. Allah, uğrunda sıkıntı çekenlerin ise öcünü alacak ve onları cennetlerine koyacaktır. Asıl büyük ve ebedî kurtuluş da budur (âyet 4-11). Sûrede bundan sonra Allah'ın üstün kudretine, küfürde ısrar edenlere karşı çetin yakalamasına ve onları ansızın kuşatacağına dikkat çekilmiş, bunun yanında bağışlayıcı olduğu da hatırlatılmış, güçlerine güvenip müminlere zulmeden Firavun ve Semûd kavmi nasıl ayakta kalamayıp helâk olmuşsa onların izinden gidenleri de aynı sonucun beklediğine işaret edilmiştir (âyet 12-18). Sûre inananlara müjde veren, kâfirleri de kötü sonla tehdit eden âyetlerden sonra Kur'ân-ı Kerîm'in yüceliğini, ebedî ve değişmez özelliğini vurgulayan bir hükümle son bulur (âyet 19-22).

Sûrede müminleri ateş dolu hendeklere atıp yakan ve sonra da onları seyrederek eğlenen zâlim ve işkenceci ashâbü'l-uhdûddan söz edildiğine göre ilk müslümanlara eza ve cefa eden Mekkeli müşriklerin bunlar hakkında az çok bilgi sahibi oldukları ve bildikleri böyle bir misalle âyetlerin kendilerini uyardığı anlaşılmaktadır.

Burûc sûresi ilk bakışta Hz. Peygamber'i ve zulüm gören müslümanları teselli için gelmiş gibi görünüyorsa da maksadın yalnız ashâbü'l-uhdûd veya yalnız ilk müslümanlar olmadığı açıktır. Bâbil hükümdarları ve Roma kralları gibi XX. yüzyılda da dünyanın birçok ülkesinde inananlara uygulanan baskı ve sindirme faaliyetleri göz önüne getirilince sûrede kıyamete kadar gelip geçecek bütün inananların ortak kaderine işaret edildiği anlaşılır. Bu bakımdan Burûc sûresi, kendisinden önceki Mutaffifîn ve İnşikāk sûrelerinin devamı gibidir. Çünkü Mutaffifîn sûresi, ölçüde ve tartıda olduğu gibi yönetimde, adalet ve hukuk uygulamasında da insanlar arasında ayırım yapanların acıklı sonlarını bildirir. İnşikāk sûresi de ebedî diriliş demek olan vahyin önemini ve ona inananların kurtulacaklarını, kabul etmeyenlerin yanacaklarını haber verir. Bu sûrede ise yalnız inkâr etmekle kalmayıp inananlara kin duyan, zulüm ve haksızlık yapan, üstelik yaptıklarından pişmanlık duymak yerine bundan zevkalan din

düşmanlarının durumu gözler önüne serilir.

Sûrenin faziletiyle ilgili olarak Sa‘lebî ve Vâhidî gibi bazı müfessirlerce Ubey b. Kâ‘b’dan rivayet edilen ve bazı tefsirlerde (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 733) yer alan, “Kim Burûc sûresini okursa Allah ona dünya hayatındaki cuma ve arefe günleri sayısının on katı ecir verir” meâlindeki hadisin mevzû olduğu kabul edilmiştir (Zerkeşî, I, 432).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “brc” md.; Lisânü’l-ʿArab, “brc” md.; Taberî, Tefsîr, XXX, 81-90; Sa‘lebî, el-Keşf ve’l-beyânʿan tefsîri’l-Kurʾân, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 133, II, 171b; Vâhidî, el-Vasît, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 124, II, 928b; Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, 729-733; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, VIII, 518; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, IX, 333; Mehmed Vehbi, Hulâsatü’l-beyân, İstanbul 1343, XVI, 89; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5686-5696; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1980, s. 670-671; Muhammed Ali es-Sâbûnî, Safvetü’t-tefâsîr, Beyrut 1402/1981, III, 40; Carl Sagan, Cosmos, New York 1983, s. 4; Muhammed Mahmûd es-Savvâf, Fâtihatü’l-Kurʾân ve cüzʾü ʿAmme, Cidde 1406/1985, s. 208-232.

Emin Işık

BURÛCİRDÎ

البروجردي

Hâcî Âgā Hüseyn Tabâtabâî (ö. 1875-1961)

Şîa dünyasında 1946-1961 yılları arasında tek merci-i taklîd kabul edilen İranlı âlim.

İran'ın batısındaki Burûcird şehrinde doğdu. Çok sayıda ilim adamı yetiştiren köklü bir aileye mensuptur. İlk öğrenimini Burûcird'de babası Seyyid Ali'den ve diğer hocalardan tamamladıktan sonra 1892'de İsfahan'a giderek başta Seyyid Muhammed Bâkır Derçâî olmak üzere Ebü'l-Meâlî Kelbâsî, Muhammed Takī Müderrisî, Muhammed el-Kâşânî, Molla Muhammed Kâşî ve Cihangir Han Kaşkâî gibi seçkin hocalardan fıkıh, usul, felsefe ve riyâzî ilimler tahsil etti. Bu arada usul dersleri okutmaya başladı. 1902'de Necef'e gitti ve Ahund Molla Muhammed Kâzım-ı Horasânî'nin okuttuğu usul dersleri halkasına katıldı. Ahund Muhammed Yezdî gibi diğer usul âlimleriyle tanıştı. Şeyhüşşerîa Fethullah b. Muhammed el-İsfahânî'den hadis (ricâlü'l-hadis) okudu. Sekiz yıl kadar kaldığı Necef'te ictihad icâzeti aldı ve daha sonra tekrar dönmek niyetiyle memleketine gittiyse de babası Seyyid Ali ve Necef'teki hocası Horasânî'nin 1911'de ölümleri üzerine Burûcird'de kalmaya karar verdi.

Burûcirdî, uzun süre kaldığı memleketinde özellikle hadis ve ricâl ilmi alanlarında pek çok talebe yetiştirdi. İlim ve takvâsı dolayısıyla şöhreti çevreye yayıldı. Güney ve Batı İran, kısmen Horasan ve Irak halkı kendisini merci-i taklîd* seçtiler. 1925 yılında hac farîzasını ifa ettikten sonra Necef'te sekiz ay kaldı.

İran'a dönünce Burûcird'de tekrar ders vermeye başladı. 1944 yılında Kum yoluyla Tahran'a gitti ve Fîrûzâbâdî Hastahanesi'nde geçirdiği bir ameliyattan sonra Kum ulemâsından bir davet mektubu aldı. Mektupta Burûcirdî'den Kum'a yerleşmesi ve 1921 yılında Abdülkerim Hâirî tarafından kurulan ve onun 1937'de ölümünden sonra faaliyetleri sekteye

uğrayan Havze-i İlmî'nin yönetimini üstlenmesi isteniyordu. Daha önce bizzat Abdülkerim Hâirî de Burûcirdî'ye aynı teklifi yapmış, fakat Burûcirdî bu görevi kabul etmemişti. İkinci teklif üzerine 27 Aralık 1944'te aralarında Âyetullah Humeynî'nin de bulunduğu bir grup âlimle birlikte Kum'a giderek belirtilen görevi üstlendi. 1946 yılında Ebü'l-Hasan el-İsfahânî'nin ölümü üzerine Şiî dünyasının tek merci-i taklîdi olan Burûcirdî bu görevini Havze'nin ilmî liderliğiyle birlikte ölümüne kadar sürdürdü. Onun bu mevkiye getirilmesinin en önemli sebebi fıkıh anlayış ve öğretimine yeni boyutlar kazandırmış olmasıdır. Nitekim Necef ve İsfahan mekteplerini birleştirerek yeni fıkıh anlayışını Kum'da uygulamaya koymuş, müteahhirînin yazdığı birkaç hulâsaya inhisar ettirilen fıkıh öğretimini yanlış bularak fıkıh konularıyla ilgili âyet ve hadislerin yeniden ele alınmasında, ayrıca Şeyh Müfîd ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi mütekaddimînin eserlerinin okutulmasında ısrar etmiştir. Bu arada reisi bulunduğu Kum'daki dinî öğretim kurumlarında İsnâaşerî fıkhı yanında Sünnî ve Zeydî fıkıhlarının okutulmasını da sağlamıştır. Hâirî'nin ölümünden sonra Kum'dan Necef'e giden öğrenciler onun zamanında tekrar Kum'a geldiler. Kum medreselerinde 1944 yılındaki öğrenci sayısı 2500 civarında iken bu sayı 1955'te 4000'e, 1961'den sonra 6000'e yükseldi. Burûcirdî Kum ve Kerbelâ'daki öğrencilerin giderlerini de karşıladı, ayrıca Hindistan ve Pakistan'daki Şiî cemaat kuruluşlarına önemli yardımlar yapılmasını sağladı. İran'ın birçok bölgesindeki gönüllü yardımcılarının gönderdiği paralarla Kum'da Mescidi A'zam'ı, ayrıca hastahane ve yeni medrese binaları inşa ettirdi. İran'ın diğer şehirlerinde de cami ve medrese yapımı için büyük gayretler sarfetti.

Burûcirdî'nin dinî liderliği sırasında yürütülen yoğun eğitim ve kültür faaliyetleri sayesinde Kum şehri Necef'i geride bırakarak Şîa dünyasının en önemli dinî ve ilmî merkezi haline geldi. Ayrıca İran'da eğitim ve öğretim sistemindeki ikiliği ortadan kaldırmak ve modern bilgilerin İslâm ile uyuşacağını göstermek maksadıyla Câmia-i Ta'lîmât-ı İslâmî tarafından açılan, dinî ve din dışı bilgilerin öğretildiği ilk, orta ve lise seviyesindeki okullar da geniş ölçüde desteklendi. Burûcirdî'nin en önemli hizmetlerinden biri de Sünnî-Şiî münasebetlerinin gelişmesine katkıda bulunması, bu arada Kahire'de bulunan Dârü't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye ve Ezher Üniversitesi ileri gelenleriyle irtibat kurmasıdır. Nitekim Ezher Rektörü Şeyh Mahmûd Şeltût'un, Şiîliğin Sünnîler'ce benimsenen diğer mezhepler

gibi bir İslâm mezhebi olduğuna ve Ezher'de Şiî fıkhının öğretilmesi için bir kürsü ihdasının lüzumuna dair bir fetva neşretmesinde bu yakınlığın tesiri olduğu kabul edilmektedir.

Burûcirdî tek merci-i taklîd olduğu on beş yıl boyunca iç politikada sakin tavrını sürdürmüş, II. Dünya Savaşı sonrasındaki siyasî kavgalarda tarafsız kalmaya çalışmıştır. Daha önce anayasa hareketlerine katılan hocası Horasânî'nin çektiği sıkıntılardan dolayı politikadan nefret ediyordu. Öğrencilik yıllarında da Hacı Nûrullah İsfahânî'nin yönettiği anayasa hareketini protesto gösterilerine katıldığı için Rızâ Şah yönetimi tarafından kısa bir süre hapsedilmişti. Burûcirdî, mutedil tutumu dolayısıyla Tahran'da hastahanede iken ve daha sonra muhtelif vesilelerle şah tarafından ziyaret edildi. Havze'nin sakin ve politikadan uzak bir ortamda daha çok gelişeceğini düşünen Burûcirdî, Şubat 1949'da Kum'da düzenlediği bir konferansta ulemânın açıkça siyasî faaliyetlerde bulunmaması gerektiğini kesin bir dille ifade etti. Devlete karşı olan her harekette devlet yanında yer aldı; dini hedef alan olumsuz yayınların önlenmesi gibi konularda ise hükümete baskı yapılmasını destekledi. Bundan dolayı şaha karşı olan Fedâiyân-ı İslâm adlı radikal teşkilât onu açıkça eleştirip petrolün millîleştirilmesine muhalif olmakla suçladı. 1953'teki Muhammed Rızâ Şah-Musaddık çekişmesinde şah taraflısı olarak itham edilmesine rağmen bu konuda yeterli delil bulunmamaktadır. 1955'te tanınmış vâiz Ebü'l-Kāsım Felsefî tarafından başlatılan ve Bahâîler'in Tahran'daki Hazîretü'l-kuds adını verdikleri merkezin tahribine kadar varan olaylarda Burûcirdî, Felsefî'yi bu hareketinden ötürü takdir ettiğini açıkça belirtmiştir. Burûcirdî'nin 1959 yılında meclise sevkedilen toprak reformu kanun tasarısına karşı çıkması ve bunun İslâm'a aykırı olduğunu ileri sürmesi dikkat çekicidir. 23 Ocak 1960'ta Bihbehânî'ye gönderdiği bir mektupta, özel ziraî arazinin tahdidinin İslâm fıkhına aykırı olduğunu belirterek mecliste tasarı aleyhinde muhalif bir grup oluşturup mücadele etmesini teklif etmiştir.

Burûcirdî'nin Humeynî ile ilişkilerinin değerlendirmesini yapmak oldukça güçtür. Bununla birlikte Humeynî'nin Burûcirdî'yi Kum'a götüren ulemâ arasında bulunduğu, onun merci-i taklîd olmasını desteklediği, muhtelif yerlerdeki âlimleri bu konuda ikna etmek maksadıyla seyahatlere çıktığı bilinmektedir. Humeynî bütün bunları yaparken büyük bir ihtimalle

Burûcirdî'nin Havze-i İlmî'yi şah rejimi aleyhinde faaliyete geçireceği ümidini taşımaktaydı. Fakat Humeynî'nin Burûcirdî'den beklentileri gerçekleşmemiştir (bk. Algar, s. 378).

Burûcirdî 31 Mart 1961'de Kum'da vefat etmiş ve oradaki Mescidi A'zam girişinin yakınına defnedilmiştir.

Fıkıh, hadis, tarih ve diğer İslâmî ilimlerle meşgul olan Burûcirdî'nin yazdığı eserlerin sayısı yirmi civarında olup bunlardan sadece Câmiʿu ehâdîsi'ş-Şîʿa'nın Kum'da 1405'te (hş.) basılmaya başlandığı tesbit edilmiştir. Daha çok hâşiye tarzında ve muhtelif hadis kitaplarındaki senedlerde bulunan râvilerin güvenilirliği konusunda yazdığı diğer eserleri henüz basılmamıştır (eserlerinin tam listesi için bk. Aʿyânü'ş-Şîʿa, VI, 94).

BİBLİYOGRAFYA

Dihhudâ, Lugatnâme, VII, 979; Ferhengi Fârsî, V, 262-263; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VI, 92-94; Âga Büzürg-i Tahrânî, Aʿlâmü'ş-Şîʿa, Meşhed 1404, I/2, s. 605-609; Bahşâyîş-i Akīkī, Fukahâ-yı Nâmdâr-ı Şîʿa, Kum 1405, s. 447-453; Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam, New Heaven-London 1985, s. 312; Abdul-Hadi Hairi, "Burūdjirdī", EI² Suppl. (İng.), s. 157-158; Hamid Algar, "Borūjerdī", EIr., IV, 376-379.

Mustafa Öz

BURÛCİYE MEDRESESİ

Sivas’ta XIII. yüzyılda yapılan medrese.

Selçuklu Sultanı İzzeddin I. Keykâvus Dârüşşifası ile Çifte Minare Medresesi arasında inşa edilmiştir. Kitâbesine göre 670 (1271-72) yılında Muzafferüddin Burûcirdî tarafından yaptırılmıştır. Bânisinin türbesi de medresenin bir bölümünde bulunmakta, kitâbesinde kurucunun adı Muzaffer b. İbâdullah el-Mufaddal el-Burûcirdî olarak verilmektedir. Tarihî hüviyeti hakkında fazla bir şey bilinmeyen bânisinin İran’da Hemedan yakınındaki Burûcird’den geldiği kabul edilmektedir. Medrese uzun süre bakımsız kaldıktan sonra çok harap ve yarı yıkık bir duruma girmişken Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restore ettirilerek kurtarılmış, etrafı da temizlenmiştir.

Burûciye Medresesi, klasik eski Orta Asya Türk medreseleri şemasına uygun, ortasında üstü açık avlusu olan dört eyvanlı bir yapıdır. Yakınında iki büyük medrese daha bulunduğuna göre inşa edildiği yer vaktiyle Sivas’ın kültür merkezi olmalıdır. Medrese muntazam kesme taş kaplamalı olarak büyük eyvan ve yanlarında birer asma katın yer aldığı bir yapıdır. Tamamen yıkılmış olan bu asma kat son tamirde yeni baştan yapılmıştır. Burûciye Medresesi’nin ana cephesi nisbetlerindeki âhenk ile sade ve dengeli düzenlemesi, taş süslemesindeki ölçü bakımından üstün bir estetik anlayışa işaret eder. Masif ve kapalı bir kitle teşkil eden cephe, köşelerdeki yuvarlak çıkmalar, taç kapıyı çerçeveleyen süslemeler, türbe ve mescidin mukarnaslı, çerçeveli pencereleri ve nihayet cephenin bütününü sınırlayan yazı şeritli saçak silmesiyle ustalıklı biçimde hareketlendirilmiştir. Medresenin cephesinde çok zengin bezemeli bir taç kapısı vardır. Kitâbesi, esas kapı açıklığının çift renkli geçmeli taşlardan yapılmış yay kemerinin üstünde bulunmaktadır. Mukarnaslı kavsaranın iki yanı ve kapının bütününü çevreleyen şeritler, zengin biçimde geometrik ve nebatî motifler işlenmek suretiyle doldurulmuştur. Çok muntazam ve tam simetrik kareye yakın bir plana sahip olan Burûciye Medresesi’nin kubbe ile örtülü giriş eyvanı, o dönem mimarisindeki teamüle aykırı bir yeniliktir.

Girişin sağında, dışarıya açılan bir pencereden ışık alan kubbeli kısımda mihrap bulunduğundan buranın mescid olduğu anlaşılır. Soldaki aynı ölçülerde, kare planlı ve kubbeli diğer mekân ise kurucunun türbesidir. Bu türbe içinin aslında zengin bir çini kaplamaya sahip olduğu kalanlardan anlaşılmaktadır. Hatta buradaki iki sandukanın da evvelce çini kaplı olduğu bilinmektedir. Bugün ise çini süsleme sadece türbe duvarlarının üst kısımlarında ve kubbede görülmektedir. Duvarlardaki altıgen biçimli çinilerden sadece kalıntılar vardır. Duvarların en yukarı kenarında çepeçevre dolaşan çiniden bir yazı kuşağında medresenin kurucusu Muzaffer b. İbâdullah el-Mufaddal el-Burûcirdî'nin adı tekrarlanır. Yazı şeridinin üstünde yine çini kaplı iki sıra mukarnas uzanmıştır. Kubbeye geçiş üçgeninin içi ise yıldız biçiminde çinilerle bezenmiştir. Kubbede de tuğla örgüler arasında değişik motiflerde çini kuşaklar görülür.

Avlunun sadece iki yanında revaklar vardır. Bunların ortadaki eyvanların önünde daha geniş olan sivri kemerleri sütunlara oturmaktadır. Sütunların başlıklarının bazıları korint tipi olduklarına ve hatta birkaçında Bizans monogramları görüldüğüne göre bunlar ve yontulmuş olanları devşirme olmalıdır. Bu da medreseyi yapan ve büyük ustalıkla süsleyen adı meçhul ustanın, başlık yapmaktan âciz olamayacağına göre, bir sanat sever olarak başlıkları koruma gayesiyle burada tekrar kullandığını gösterir. Girişin iç cephesi gibi karşısındaki ana eyvan cephesi önlerine de revak yapılmamıştır. Ana eyvanın da dışarıdaki taç kapı gibi taş üzerine zengin süslemeli olduğu düşünülecek olursa bu eksikliğin sebebi kolayca anlaşılır. Büyük eyvan bir yazı kuşağı ile çerçevelenmiş, bu bordür ile eyvanın sivri kemeri arasında kalan yüzeyler geometrik geçmeler ve bol sayıda kabaralarla süslenmiştir.

Çok dar olan revakların gerisindeki hücreler beşik tonozlarla örtülmüştür. Giriş tarafındaki hücrelerin köşelerinin iki yanında da yukarıya dama çıkışı sağlayan merdivenler bulunur. Hücrelerin avluya ve çok muntazam biçimde her revak aralığına yerleştirilecek surette açılmış birer kapıları olmakla beraber pencereleri yoktur. Avlu tarafında sadece sekiz hücrenin varlığı görülür.

Herhalde yazlık dershane olarak kullanılan ana eyvanın iki yanındaki tonozlu dar hacimlerden birer merdiven yukarı çıkışı sağlar. Bu dehlizler ise

sağda ve solda geniş birer kemerle kubbeli birer mekânla bağlantılıdırlar. Merdiven dehlizlerinin altta ve üstte pencereleri bulunan birer üst katları vardır. Bu tonozlu asma katların ne işe yaradığı bilinmediği gibi kütüphane olabilecekleri yolundaki tahmin de dayanaksız bir görüşten ibarettir.

Sivas'taki Burûciye Medresesi, Anadolu'da Selçuklu döneminde yapılan benzeri yapıların arasında taş süslemesindeki ölçülülük ve mimarisindeki açıklık bakımından en başta gelmektedir. Bu eseri meydana getiren ustanın hassas bir estetik anlayışına sahip olduğu farkedilmektedir. Çizgilerdeki âhenk ve simetrinin hiçbir unsuru feda etmeksizin uygulanışı mimarın üstün kabiliyetinin delilleridir. Burûciye Medresesi Anadolu'nun başta gelen mimari eserlerindendir. Bir yabancı uzmanın da işaret ettiği gibi iktidardaki kişiler dışında bir insanın böyle bir eser yaptırtması, Sivas'ın Selçuklular döneminde eriştiği medenî seviyenin işaretidir.

BİBLİYOGRAFYA

Rıdvan Nafiz – İ. Hakkı Uzunçarşılı, Sivas Şehri, İstanbul 1928, s. 108-112; G. de Jerphanion, Mélanges d'archéologie anatolienne, Beyrut 1928, s. 85-86, lv. XXXIV-XXXV; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, 152-155; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri (Selçuklu ve Beylikleri Devri), İstanbul 1970, I, 49-57, 267-270 (resimler); Halil Ethem – M. von Berchem, Corpus Inscriptionum Arabicarum, III, Kahire 1910-17, s. 26; Osman Turan, "Selçuklular Zamanında Sivas Şehri", DTCFD, XI (1951), s. 447-457; Mahmut Akok, "Sivas'ta Buruciye Medresesinin Rölövesi", Türk Arkeoloji Dergisi, XV/2, Ankara 1968, s. 5-38.

Semavi Eyice

BURZÜLÎ

البرزلي

Ebü’l-Kasım b. Ahmed b. Muhammed el-Belevî el-Kayrevânî (ö. 844/1440)

Mâlikî fakihi.

Kayrevan’a bağlı Burzüle’ye veya Benî Birzâle kabilesine nisbetle Burzülî diye tanınır. 740’ta (1339) Kayrevan’da doğdu, daha sonra Tunus’a yerleşti. Ebû Abdullah İbn Merzûk el-Hatîb, Ebü’l-Hasan el-Batrûnî, Ahmed b. Muhammed el-Belensî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed eş-Şebîbî, Ahmed b. Haydara et-Tevzerî, Ebü’l-Abbas el-Mümnânî, Burhâneddin eş-Şâmî, İbnü’l-Hâce el-Belensî gibi tanınmış âlimlerden ders aldı. Kırk yıl kadar İbn Arafe ile beraber bulundu; ondan tefsir, hadis, fıkıh, kıraat, tasavvuf, nahiv, mantık ve matematik konularında birçok kitap okuyup icâzet aldı. 1438 yılında hac yolculuğu sırasında Kahire’ye uğradı. Bir müddet orada ikamet edip ders okudu ve ders verdi. Tunus’a dönünce Zeytûne Camii imamı oldu. Bu arada ders okutmaya da başladı. Sadece Tunus’ta değil bütün Mağrib bölgesinde fetva için ona başvurulurdu. Ebü’l-Kasım İbn Nâcî, Ebû Zeyd es-Seâlibî ve Ebü’l-Abbas Halûlû önde gelen talebeleridir. Kahire’deki ikameti sırasında da İbn Hacer el-Askalânî ve Ahmed b. Yûnus’a icâzet vermiştir.

100 yıldan fazla bir ömür sürmüş olan Burzülî Tunus’ta vefat etmiştir. Vefat tarihi bazı kaynaklarda 841 (1437), 842 (1438), 843 (1439) olarak da zikredilmektedir.

Eserleri. 1. Câmiʿu mesâʾili’l-ahkâm fîmâ nezele bi’l-müftîn ve’l-hukkâm. Dîvânü’l-Burzülî diye de bilinen eser iki cilt olup Mâlikî mezhebine göre çeşitli konularda verilen birçok fetvayı, fetva verenin ismini de zikrederek nakleder. Zaman zaman devrin içtimaî ve iktisadî hayatı ile tarihî olaylar hakkında da bilgi verir. Bu özelliğiyle X-XIV. yüzyıl Kuzey Afrikası hakkında önemli bir yere sahip olan eser, Venşerîsî’nin (ö. 914/1508) meşhur el-Miʿyârü’l-Muʿrib adlı kitabının da temel kaynakları arasındadır.

Eserin Tunus Millî Kütüphanesi’nde dört yazma nüshası vardır (Mahfûz, I, 116; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, II, 319; Suppl., II, 347). 2. el-Hâvî fi’l-fetâvâ. Nevâzilü’l-Burzülî olarak tanınan eser iki cilt olup yazma bir nüshası Tunus Milli Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 4851). Ebü’l-Abbas Halûlû ve Bû Saîdî tarafından da ihtisar edilen eserin vakıfla ilgili bir bölümü Belkasım Tabâbî tarafından neşredilmiştir (Tunus 1987).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, ed-Davʾü’l-lâmiʿ, XI, 133, 189; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc, Beyrut, ts., s. 225-226; el-Hulelü’s-sündüsiyye, I, 685; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 245; Brockelmann, GAL, II, 319; Suppl., II, 347; Ziriklî, el-ʿAlâm, VI, 6; Kehhâle, Muʿcemü’l-müellifîn, VIII, 94; Muhammed b. Hasan el-Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî, Medine 1396-97/1976-77, II, 256-257; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü’l-magribi’l-ʿArabî, Rabat 1979-83, II, 131, 132; Mahfûz, Terâcimü’l-müʾellifîn, I, 115-117; H. R. Idris, “al-Burzulī”, EI² (İng.), I, 1341.

Ali Şafak

BUSBEKE, Ootgeer Giselijn van

(ö. 1522-1592)

Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Alman imparatorunun elçisi sıfatıyla İstanbul'a gelen Flaman asıllı diplomat.

Bugün Belçika-Fransa sınırında bulunan Lille şehri yakınındaki Komen'de doğdu. Adı Fransız imlâsına uydurularak Ogier (Augier) Ghislanin (Ghislen) de Busbecq şeklinde yazılmış ve daha çok Fransızca şekliyle tanınmıştır; Türkçe'de sadece Busbek olarak bilinir. Babası Busbeke mâlikânesinin sahibi olan çok eski bir soylu aileye mensup Joris (George) van Busbeke'dir. Annesi ise büyük bir ihtimalle şatonun hizmet personelinden Catharina Hespiel adında bir kadındı. Meşrû bir çocuk olmamasına rağmen babası onu öz oğullarından ayırmamış ve iyi bir tahsil görmesini sağlamıştır. Çocukluğu babasının şatosunda geçti. On sekiz yaşına kadar Louvain'de öğrenim gördükten sonra Avrupa'nın çeşitli ülkelerini dolaştı. Önce Paris'e, sonra İtalya'ya gitti ve uzun süre Venedik'te kaldı. Çağının ünlü hümanist ilim adamlarıyla tanışarak eski Yunan ve Roma dilleriyle medeniyetleri hakkındaki bilgilerini tamamladı. Babasının yakın dostu Joris van Halewijn zaten onun bu konuda yetişmesini sağlamıştı.

Busbeke 1554'te Alman İmparatoru I. Ferdinand tarafından İngiltere Kraliçesi Mary Tudor ile Charles-Quint'in oğlu İspanya Kralı II. Philippe'in evlenme töreni için İngiltere'ye gönderildi ve dönüşünde acele Viyana'ya çağırılarak kendisine elçilik göreviyle Osmanlı Devleti'ne gönderileceği bildirildi. Busbeke'nin İstanbul'daki elçiliği 1562'ye kadar sekiz yıl sürmüştür. Busbeke, Alman İmparatorluğu'nun 1551'de Osmanlı Devleti ile anlaşmayı bozarak Transilvanya'yı işgal etmesi üzerine Rumelihisarı'na kapatılan ve buradan iki yıl sonra hasta bir halde çıkabilen elçi Malvezzi'nin yerine bozuk siyasî durumu yoluna koymak düşüncesiyle gönderilmişti. Çok hassas bir dönemde devletinin çıkarlarına en uygun çözümleri getiren yeni elçi, o sırada Anadolu'da bulunan padişahı görmek için Amasya'ya kadar yaptığı seyahatte ve İstanbul'da gördüklerini çok

süslü bir üslûpla yazdığı dört Latince mektupta anlatmıştır. Sekiz yıl içinde bir taraftan da bazı bitkilerle eski sikke ve özellikle nâdir el yazması kitapları toplamıştır.

Busbeke 1562 yılı sonlarında Viyana'ya döndü. Bir süre sonra İmparator II. Maximilian'ın oğulları Arşidük Rodolphe ve Ernest'i İspanya'ya götürdü, geri geldiğinde de Maximilian'ın küçük yaştaki diğer oğullarının yetiştirilmeleriyle görevlendirildi. 1570'te Arşidüşes Isabella Fransa Kralı IX. Charles ile evlendiğinde onunla birlikte Fransa'ya gitti, 1574'te kralın ölümü üzerine genç kraliçeyi geri getirdi. Fakat sonra tekrar Paris'e dönerek burada 1592 yılına kadar kaldı ve resmen kraliçenin işleriyle meşgul olmakla beraber Fransa'dan derlediği bilgileri imparatora bildiren bir ajan gibi çalıştı. Paris'ten II. Maximilian (ö. 1576) ile halefi II. Rodolphe'a (ö. 1612) yazdığı mektuplar o yılların dünya ve Osmanlı tarihleri için önemli belgelerdir.

Hayatının son yıllarında baba ocağına dönmeyi arzu eden Busbeke imparatorun izniyle 1592'de yola çıktı. Ancak başına gelen bazı olaylar yüzünden memleketine ulaşamadan Saint Germain kasabası

yakınındaki Maillot şatosunda 28 Kasım 1592'de öldü. Cenazesi Saint Germain Kilisesi'nin hazîresine gömüldü; sadece kalbi çıkarılarak kendi mâlikânesindeki aile mezarlığına konulabildi.

Busbeke'nin Türkiye tarihi bakımından en değerli eseri, Venedik'te bulunduğu sırada dost olduğu Nikolaus Michault'ya yazdığı dört uzun Latince mektuptur. İlk olarak bu mektuplardan sadece ikisi 1581 yılında Itinera Constantinopolitanum et Amasianum ab Augerio Gislenio Busbequii ve D. ad Solimannum Turcarum Imperatorem... başlığı ile Antwerpen'de Ch. Plantijn tarafından yayımlanmış, bunu 1590'dan itibaren Paris, Leipzig, Rostock, Prag, Frankfurt ve daha başka Avrupa şehirlerinde yapılan ve dört mektubu da içine alan başka baskılar takip etmiştir. Yaşayan dillere ilk tercümesi ise Almanca olarak Vier Sendschreiben der türkischen Bottschaft... başlığı ile J. Fr. Endters tarafından yapılıp Nürnberg'de 1664'te basılmış, İngilizce'si de The Four Epistles of A. G. Busbequius Concerning his Embassy into Turkey... adıyla J. Taylor ve J. Wyat tarafından yayımlanmıştır (London 1694). İkinci İngilizce tercümesi Travels into

Turkey... başlığı ile J. Robinson ve W. Payne tarafından bastırılmıştır (London 1744). Abbé de Foy'un yaptığı Fransızca tercüme ise Lettres du Baron de Busbec Ambassadeur de Ferdinand I... auprès de Soliman II... adıyla yayımlanmıştır (Paris 1748). Notlarla zenginleştirilmiş çok iyi bir İngilizce tercüme 1881'de Londra'da Ch. T. Forster ile F. H. Daniell, Almanca yeni bir tercüme de W. von der Steinen tarafından 1926'da Erlangen'de yayımlanmıştır. Çek, Flaman, İspanyol dillerinde de tercümeleri olan ve yalnız yirmiden fazla Latince baskısı bulunan bu kitap 1936 yıllarına doğru Hüseyin Cahit Yalçın tarafından İngilizce'den Türkçe'ye çevrilerek Fikir Hareketleri dergisinde kısmen basılmış, sonra Türk Mektupları adıyla Remzi Kitabevi tarafından kitap halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1939). İngilizce'den Türkçe'ye ikinci tercümesi Osman Yüksel Serdengeçti tarafından Kanunî Devrinde Bir Sefirin Hâtıratı başlığı ile (Ankara 1953), üçüncü tercümesi ise Ayşe Kurutluoğlu tarafından Türkiye'yi Böyle Gördüm (İstanbul, ts.), adıyla yayımlanmıştır.

Busbeke İstanbul'da kaldığı süre boyunca Çemberlitaş civarındaki Atik Ali Paşa evkafından olan Elçi Hanı'nda oturmuştur. Mektuplarında bu han hakkında hayli ayrıntılı bilgi verir. Osmanlı topraklarına ilk olarak Macaristan'ın Gran (Estergon) şehrinde giren Busbeke Rumeli'nin Türkler'e ait kısmını boydan boya geçerek 20 Ocak 1555'te İstanbul'a ulaşır. İstanbul, Türkler'in örf ve âdetleri, devlet ileri gelenleri, saray ahvali hakkında gördüklerini ve duyduklarını anlatır, özellikle Şehzade Mustafa'nın öldürülmesi olayı üzerinde durur. Busbeke ve beraberindekiler 9 Mart'ta Amasya'ya gitmek üzere Üsküdar'a geçerler. Yol üzerinde gördükleri şeylere, köy ve kasabalara dair değerli bilgiler veren Busbeke, Ankara'da Hacı Bayram Camii'nin yanındaki Augustus Mâbedi'nin duvarlarının iç yüzünde Latince, dış yüzünde Grekçe olarak yer alan Roma İmparatoru Augustus'un vasiyetnâmesini (Monumentum Ancyranum) ilk defa kopya ederek ilim âlemine tanıtır. 7 Nisan'da Amasya'ya varan heyet burada Kanûnî Sultan Süleyman tarafından kabul edilir. Haziran başlarında İstanbul'a dönen Busbeke raporunu vermek üzere Viyana'ya hareket eder. Daha sonra tekrar İstanbul'a dönen elçi diğer mektuplarında o devirdeki Türk hayatı hakkında birçok bilgi verir. Bu arada saray entrikaları üzerinde de durur ve özellikle Sadrazam Rüstem Paşa'nın yaptıklarını anlatır. Elçiliği sırasında İstanbul'da çıkan büyük bir veba salgını sırasında Büyükada'ya kaçan Busbeke, heyetin hekimi olan W. Quacquelbe'nin salgın sırasında

hastalanarak öldüğünü de açıklar.

Türkler’in savaş usulleri hakkındaki bir yazısı ile çeşitli konularda Osmanlı Devleti’ne dair bilgi verdiği başka yazıları ve padişaha, Rüstem Paşa’ya yolladığı mektuplar vb. ise henüz Türkçe’ye çevrilmemiştir. Avrupa’da özellikle Türkiye seyahatnâmesi çok ilgi uyandırdığından bu kitap üzerine birçok araştırma ve hatta tez yapılmıştır. Busbeke aynı zamanda lâle soğanlarının Hollanda’ya götürülmesini ve orada yetiştirilmesini de sağlamıştır. Ayrıca, 200’den fazla elyazma kitap toplayarak, bunları Viyana’ya imparatorluk kütüphanesine vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ogier G. de Busbecq, Türkiye’yi Böyle Gördüm (trc. Ayşe Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 temel eser); J. De Saint-Génois, Les Voyages belges du XIIIe au XVIe siècle, Brüksel 1846, II, 1-33; J. Dalle, Histoire de Bousbecque, Wervik 1880; L. Peytraud, De Legationibus A. G. Busbequii in Turciam, Paris 1897; H. Zimmerer, Eine Reise nach Amasien, Ludwigshafen 1899; A. Viertel, Busbeeks Erlebnisse in der Türkei, Göttingen 1902; L. Détrez, “Auger de Bousbecque”, Flamands de FranceLe livre du centenaire (1853-1953), Rijsel 1954, s. 281-289; V. Tourneur, “Quatrième centenaire de l’ambassade en Turquie d’Auger de Busbecq”, Meded Klass. Lett. Koninkl. Belg. Akademie, Brüksel 1954, s. 411-416; Augerius Ghislenius Busbequius (1522-1591), Brüksel, ts.; Z. R. W. M. von Martels, Augerius Gislenius Busbequius Leven en werk van de keizerlijke gezant aan het hof ran Süleyman de GroteEen biographische, literaire en historische studie met editie van onuitgegeren teksten, Groningen 1989; Charrière, “Un diplomate flamand du 16e siècle à la cour de Constantinople”, Revue Nationale de Belgique, XII, Brüksel 1844; A. Dupuis, “Etudes sur l’ambassade d’Auger de Bousbecque en Turquie”, Mémoires de la Société des Sciences, IX, Lille 1862, s. 439-487; J. Bick, “Wanderungen griechischer Handschriften”, Wiener Studien, Berlin 1912, s. 143 vd.

Semavi Eyice

BÛSELİK

Türk mûsikisinde bir perde ve basit makamın adı.

Türkçe'ye Farsça'dan girmiş olan kelime pûselik şeklinde de kullanılmaktadır.

Bûselik Perdesi. Portenin, sol anahtarına göre üçüncü çizgisi üzerine yazılan si notasının adıdır.

Bûselik Makamı. Tarihi çok eskilere dayanır. Yerinde bûselik beşlisine a) hüseynîde hicaz dörtlüsü b) hüseynîde kürdî dörtlüsü ilâvesiyle meydana gelen iki çeşit dizisi vardır. Donanımına herhangi bir ârıza işareti yazılmaz. Makamın güçlüleri hüseynî ve çârgâh perdeleri, durağı dügâh perdesidir. Çıkıcı seyreder. Batı mûsikisindeki la minör gamına çok yakındır.

Bûselik dörtlüsü veya beşlisi, bûselik makamının dışında birçok birleşik makamın

yapısında da yer alır. Bunlardan acem-bûselik, arazbar-bûselik, bayatîbûselik, bayatî-araban-bûselik, bûselikaşiran, evç-bûselik, gerdâniye-bûselik, hicaz-bûselik, hicazkâr-bûselik, hisarbûselik, mâhur-bûselik, muhayyer-bûselik, nevâ-bûselik, sabâ-bûselik, şehnaz-bûselik, tâhir-bûselik kendi adını taşıyan birleşik makamlardır. Bûselik ismi kullanılmayan, ancak bünyesinde, yerinde veya şed (transpoze) olarak bûselik dörtlü veya beşlisi bulunduran nihâvend, sultânîyegâh, ferahfezâ vb. makamlar da vardır.

Bûselik makamına örnek olarak Itrî'nin, "Her gördüğü perîye gönül mübtelâ olur" mısraı ile başlayan hafîf usulündeki bestesi, Sultan III. Selim'in, "Bir pürcefâ hoş dilberdir" mısraı ile başlayan yürük aksak şarkısı ve İsmâil Dede Efendi'nin din dışı sahadaki ilk bestesi olan ağır aksak semâi usulündeki, "Zülfündedir benim baht-ı siyâhım" mısraı ile başlayan şarkısı gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, I, 33, 37, 75-76; IV, 206-207; Arel, Türk Musikisi, s. 19; Öztuna, BTMA, I, 164-165; Hormoz Farhat, “Busalık”, EIr., IV, 568.

Alâeddin Yavaşça

BÛSÎRÎ, Ahmed b. Ebû Bekir

أحمد بن أبي بكر البوصيري

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâîl el-Bûsîrî (ö. 840/1436)

Zevâid kitapları telifiyle tanınan Mısırlı muhaddis.

762 (1361) yılında Mısır'ın batı yöresindeki Ebû Sîr'de doğdu. Ömer b. Îsâ'dan hâfızlık yaptı ve kıraatini geliştirdi. Hocasının teşvikiyle Kahire'ye gitti. Orada fıkıh ve nahiv okudu. İzzeddin b. Cemâa, Bulkınî, Zeynüddin el-Irâkī, Nûreddin el-Heysemî ve yaşça kendisinden küçük olan İbn Hacer el-Askalânî gibi muhaddislerin derslerine devam etti. Hocası Irâkī henüz hayatta olduğu halde İbn Hacer'den devamlı şekilde istifade ederek onun Lisânü'l-Mîzân, en-Nüket ʿale'l-Kâşif adlı eserlerini ve daha başka kitaplarını yazdı. Yazısı güzel olduğu için birçok eseri istinsah etti. Bir Şâfiî âlimi olan Bûsîrî 18 Muharrem 840'ta (2 Ağustos 1436) Remle'de vefat etti.

Bûsîrî, herhalde asabî mizacı sebebiyle sakin bir hayat içinde Kur'an okuyup ibadet etmeyi pek sever, insanlardan uzak kalmayı tercih ederdi. Bundan dolayı hadis rivayetinden çok hadis kitaplarıyla meşgul olmuştur. Çağdaşları onun hadiste bir otorite olmadığını da kaydederler.

Eserleri. Bûsîrî'nin en tanınmış eserleri zevâid* konusundaki kitaplarıdır. 1. Misbâhu'z-zücâce fî zevâʾidi İbn Mâce. İbn Mâce'nin es-Sünen'inde bulunduğu halde kütüb-i hamse*de yer almayan hadisleri ihtiva eder. Bûsîrî Sünen-i İbn Mâce'deki hadislerin senedlerini sağlamlık açısından değerlendirmiş, ancak haklarında farklı görüşler bulunan senedleri değerlendirmeye tâbi tutmamıştır. Muhammed Fuad Abdülbâkī İbn Mâce'nin es-Sünen'ini neşrederken Bûsîrî'nin bu eserindeki değerlendirmelerden faydalanmıştır. Eser bazı kaynaklarda Zevâʾidü İbn Mâceʿ ale'l-Kütübi'l-hamse adıyla da zikredildiği için Brockelmann bunu iki ayrı kitap olarak tanıtmaktadır (GAL Suppl., II, 72). Misbâhu'z-zücâce

Mûsâ Muhammed Ali-İzzet Ali Atıyye tarafından iki cilt halinde Kahire’de (ts.), Kemal Yûsuf el-Hût tarafından yine iki cilt halinde Beyrut’ta (1986) basılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi’nde eserin müellifi meçhul bir de hâşiyesi bulunmaktadır (Hafîd Efendi, nr. 35, 268 varak). 2. Fevâ᾽idü (Cevâhirü)’l-müntekī li-zevâ᾽idi’l-Beyhakī. Beyhakī’nin es-Sünenü’l-kübrâ’sında olup Kütüb-i Sitte’de bulunmayan hadisleri bir araya toplayan bu eserin, müellifin kendi hattıyla yazılmış II ve III. ciltleri Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Hadis, nr. 357) bulunmaktadır (Ziriklî, I, 104). 3. İthâfü’l-hıyere bi-zevâ᾽idi’l-mesânîdi’l-ʿaşere. İthâfü’s-sâdeti’l-mehere adıyla da anılan kitap Tayâlisî, Müsedded, Humeydî, İbn Ebû Ömer, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Menî‘, İbn Ebû Şeybe, Abd b. Humeyd, Hâris b. Ebû Üsâme ve Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî’nin müsnedlerinde olup Kütüb-i Sitte’de bulunmayan hadisleri toplamaktadır. İthâfü’l-hıyere ile Bûsîrî’nin hocası İbn Hacer’in el-Metâlibü’l-ʿâliye adlı zevâidinin kaynakları tamamen aynıdır. Müellif 823 (1420) yılında tamamladığı bu eserini daha sonra senedlerini zikretmeksizin ihtisar etmiş, onu da 832’de (1429) bitirmiştir. 4. Tuhfetü’l-habîb li’l-habîb bi’z-zevâ᾽id ʿale’t-Tergīb ve’t-terhîb. Bûsîrî bu eserini İthâfü’l-hıyere’den ve Deylemî’ye ait Müsnedü’l-Firdevs’in zevâidinden derlemiş ve Münzirî’nin et-Tergīb ve’t-terhîb adlı eserine zeyil olarak kaleme almıştır. Ancak eseri tertip ederek temize çekmeye imkân bulamadan vefat etmiştir. Tuhfetü’l-habîb’i daha sonra oğlu temize çekerken çok hata yapmıştır (bk. Brockelmann, II, 72).

BİBLİYOGRAFYA

Bûsîrî Ahmed b. Ebû Bekir, Misbâhu’z-zücâce (nşr. Mûsâ Muhammed Ali – İzzet Ali Atıyye), Kahire, ts., I-III; İbn Hacer, İnbâ᾽ü’l-gumr, VIII, 431-432; İbn Fehd Ömer b. Muhammed, Muʿcemü’ş-şüyûẖ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1402/1982, s. 55-56; Sehâvî, ed-Dav᾽ü’l-lâmiʿ, I, 251-252; Süyûtî, Hüsnü’l-muhâdara, I, 363; İbnü’l-İmâd, Şezerât, VII, 233-234; Brockelmann, GAL Suppl., I, 618-619; II, 7172; Îzâhu’l-meknûn, I, 17, 245; Sezgin, GAS, I, 148; Kehhâle, Muʿcemü’l-mü᾽ellifîn, I, 175; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 104.

İsmail L. Çakan

BÛSÎRÎ, Muhammed b. Saîd

محمد بن سعيد البوصيري

Ebû Abdillâh Şerefüddîn Muhammed b. Saîd b. Hammâd b. Muhsin el-Bûsîrî (ö. 695/1296 [?])

Hz. Peygamber için yazdığı kasidelerle üne kavuşan şair.

1 Şevval 608'de (7 Mart 1212) Yukarı Mısır'da Behnesâ şehrine bağlı Behşim'de doğdu. Kaynaklara göre Berberî asıllı olup Fas'taki Hammâd Kalesi'nde Habnunoğulları diye tanınan bir aileden gelmektedir (Safedî, III, 106). Nisbelerinden birinin Sanhâcî olması da onun aslen Mağribli olduğunu göstermektedir.

Babası tarafından Bûsîrli olduğu için Bûsîrî, annesi tarafından da Delâslı olduğu için Delâsî nisbeleriyle anılmaktadır. Bazan da bu iki kelimenin birleşmesiyle meydana gelen Delâsîrî nisbesini kullanır.

Ailesiyle birlikte Delâs'a yerleşen Bûsîrî'nin gençlik yılları burada geçti. Tahsili hakkında ayrıntılı bilgi yoksa da geleneğe göre o da ilk öğrenimi sırasında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş olmalıdır. Daha sonra Kahire'ye giderek Şeyh Abdüzzâhir Mescidi'ndeki derslere katıldı. Burada İslâmî ilimlerin yanı sıra dil ve edebiyat tahsil etti. Özellikle hadis ve siyerle meşgul oldu. Yahudi ve hıristiyanlara karşı yazdığı reddiyelerden onun Tevrat ve İncilleri incelediği anlaşılmaktadır. Kendisine hisbe* teşkilâtında görev verilmek istendiyse de, "Ben çarşı pazar işlerinden anlamam" diyerek kabul etmedi. Bir müddet vezir Zeyneddin Ya'kūb b. Zübeyr'in yanında çalıştı, fakat hâmisi bu görevden alınınca (1261) Bilbîs'e gitmek zorunda kaldı. Orada kendisine maliye işlerinde kâtiplik ve muhasiplik görevi verildi. 1265 yılında adliye teşkilâtında bazı değişiklikler yapan el-Melikü'z-Zâhir I. Baybars'a yazdığı bir kasideden onun bu tarihte Kahire'de bulunduğu, dolayısıyla Bilbîs'teki görevinin uzun sürmediği anlaşılmaktadır. Yine bu dönemde küçük yaştaki çocukların Kur'ân-ı Kerîm'i okuyup ezberlemeleri için Kahire'de bir mektep (küttâb) açtığını,

fakat beklediği ilgiyi göremediği için burayı kapatarak el-Mahalle şehrine gittiğini şiirlerinden anlamak mümkündür. Bûsîrî, dönemin valisi tarafından kendisine bağlanan aylığın hıristiyan memurlarca kasten geç ödendiğini, hatta bazan aylar geçtiği halde ödeme yapılmadığını şiirlerinde anlatır ve bu sebeple olanları acı bir şekilde hicveder. el-Mahalle'de bulunduğu sırada bacağının kırıldığı ve bundan sonra Sehâ'ya gittiği yine şiirlerinden anlaşılmaktadır. Her ne kadar Brockelmann (GAL, I, 264-267) Bûsîrî'nin on yıl Kudüs'te yaşadığını, sonra Medine'ye, oradan da Mekke'ye giderek on üç yıl orada ikamet ettiğini ve bu süre zarfında Kur'ân-ı Kerîm öğretimiyle meşgul olduğunu söylüyorsa da klasik kaynaklarda bu bilgiler mevcut değildir.

Bûsîrî'nin Şâzelî tarikatının kurucusu Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'ye intisap ettiği bilinmektedir. Nitekim şeyhin ölümü üzerine yerine geçen Ebü'l-Abbas Ahmed el-Mürsî'ye hitaben yazdığı 142 beyitlik "dâl" redifli bir mersiyede onun zamanın kutbu ve imamı olduğunu söyler. Hatta ünlü mutasavvıf İbn Atâullah el-İskenderî ile birlikte şeyhin en gözde müridi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak İbn Atâullah ilâhî aşk temasını işlerken Bûsîrî Peygamber sevgisini terennüm ediyordu.

Kısa boylu olan ve zayıf nahif bir bünyeye sahip bulunan Bûsîrî'nin hayatı sıkıntılar içinde geçmiştir. Gerek çocuklarının çok ve karısının hırçın oluşu, gerekse mesai arkadaşlarının yolsuzlukları onun için daima huzursuzluk kaynağı olmuştur. Hak söz konusu olunca son derece titizlik gösteren şair bu anlayışından ötürü uzun süre aynı işte kalamamıştır. Hayatının sonlarına doğru felç olan Bûsîrî, rivayete göre Hz. Peygamber için yazdığı bir kaside sayesinde bu hastalıktan kurtulmuş ve uzunca bir ömürden sonra seksen küsur yaşlarında İskenderiye'de vefat etmiştir. Ölüm tarihi kaynaklarda farklı olarak yer almaktadır. Meselâ İbn Şâkir el-Kütübî'ye göre 696 (1296-97), Süyûtî'ye göre 695 (1295-96), Kâtib Çelebi'ye göre ise 694'tür (1294-95). Her ne kadar Makrîzî onun Kahire'deki Mansûrî Hastahanesi'nde öldüğünü, ayrıca Mağribli bir seyyah olan Ayyâşî de 1073'te (1662-63) Kahire'de İmam Şâfiî'nin kabrine yakın bir yerde Bûsîrî'nin mezarını ziyaret ettiğini söylüyorsa da bu doğru değildir. Çünkü onun kabri İskenderiye'de sahile yakın, kendi adıyla anılan caminin içindeki sağ maksûrededir. Herhalde adı geçen müellifler 598'de (1201) ölen Ebü'l-Kāsım Hibetullah b. Ali el-Ensârî el-Hazrecî el-Manastırî ile Bûsîrî'yi

birbirine karıştırmışlardır. Çünkü Hibetullah, el-Manastırî nisbesiyle anıldığı gibi el-Bûsîrî nisbesiyle de anılmaktadır.

Eserleri. Bûsîrî'nin eserlerinin tamamına yakını manzum olup çoğu Hz. Peygamber hakkında yazılan kasidelerden ibarettir. Şiirleri yapı ve üslûp bakımından son derece sağlam ve liriktir. Edebiyat tarihçileri, onun şiirlerinin çağdaşları olan Yahyâ b. Abdülazîm el-Cezzâr (ö. 679/1280) ile Ömer b. Muhammed el-Verrâk'ın (ö. 695/1296) şiirlerinden daha mükemmel olduğunu söylerler (bk. Süyûtî, I, 273). 1. Kasîdetü'l-bürde*. Samimi bir Peygamber âşığı olan Bûsîrî'yi şöhretin zirvesine ulaştıran şiiri, hayatının sonlarına doğru felçli olduğu bir sırada yazdığı rivayet edilen bu kasidedir. 160 beyitten ibaret olan ve bir çok defa basılan kasideye şair el-Kevâkibü'd-dürriyye fî medhi hayri'l-beriyye adını verdiği halde sonradan Kasîdetü'l-bürde olarak üne kavuşmuştur. 2. Dîvânü'l-Bûsîrî. Bûsîrî aslında şiirlerini bir divanda toplamış değildir. İslâmî edebiyatta onun Kasîdetü'l-bürde ile el-Kasîdetü'l-hemziyye'sinin dışında kalan şiirlerine pek önem verilmediği anlaşılmaktadır. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunan sonraki bir döneme ait divanın iki nüshası (Edeb, nr. 2311; Teymûriyye, Şi'r, nr. 826) Bûsîrî'nin bütün şiirlerini ihtiva etmemektedir. Muhammed Seyyid Kîlânî divan üzerinde bir mastır tezi hazırlamış ve başka kaynaklardan bulabildiği şiirleri de ilâve ederek eseri yayımlamıştır (Kahire 1374/1955). 3. el-Kasîdetü'l-hemziyye* fî medhi'n-nebeviyye. Kasîdetü'l-bürde'den sonra şairin en meşhur eseri olan 455 beyitlik bu kasidenin diğer adı Ümmü'l-kurâ fî medhi hayri'l-verâ'dır. Kaside gerek müstakil olarak gerekse şiir mecmuaları içinde birçok defa basılmıştır. 4. Zuhrü'l-meʿâd fî vezni Bânet Suʿâd. 204 beyitten oluşan bu kaside meşhur şair Kâ'b b. Züheyr'in "lâm" redifli kasidesine nazîre olarak yazılmıştır (bk. Dîvânü'l-Bûsîrî, s. 172-185). 5. el-Muhrec

ve'l-merdûd ʿale'n-nasârâ ve'l-yehûd. Yahudilik ve Hıristiyanlığa reddiye olarak yazılan 284 beyitlik bu kasidede şair, şiirle ifade edilmesi güç olan meseleleri nesir halinde yazarak aralara serpiştirdiğinden bu eser nazım-nesir karışımı olup başarılı bir reddiye sayılmaktadır (bk. Dîvânü'l-Bûsîrî, s. 127-171). 6. el-Kasîdetü'l-mudariyye fi's-salâti ʿalâ hayri'l-beriyye. Otuz dokuz beyitten ibaret olan bu kasideye hemen hemen bütün evrâd mecmualarında rastlamak mümkündür (bk. Dîvânü'l-Bûsîrî, s. 224-226). 7. Takdîsü'l-Harem min tednîsi'd-darem. Doksan sekiz beyitten oluşan bu

kaside, 1256 yılında Medîne-i Münevvere'de çıkan ve Ravza-i Mutahhara ile Hücre-i Saâdet'in yanmasına sebep olan yangın dolayısıyla yazılmıştır. Şair bu kasidesini Ümmü'n-nâreyn künyesiyle de anmaktadır (bk. Dîvânü'l-Bûsîrî, s. 63-69). Bûsîrî'nin ayrıca el-Kasîdetü'l-hamriyye, et-Tevessül bi'l-Kurʾân, el-Kasîdetü'l-Yâʾiyye, el-Lâmiyye fî medhi'n-nebeviyye, el-Lâmiyyetü'l-ûlâ adlı eserleri de vardır (bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 470-472).

Bunlardan başka devlet büyüklerine yazdığı kasideleri ve o dönemde Mısır'daki sosyal ve ahlâkî hayatı eleştirdiği birçok şiiri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Bûsîrî, Dîvânü'l-Bûsîrî (nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî), Kahire 1374/1955; Safedî, el-Vâfî, III, 105-113; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 362-369; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 273, 570; Keşfü'z-zunûn, II, 1331-1336; İbnü'l-İmâd, Şezerât, V, 432; Kamûsü'l-a'lâm, II, 1389; Brockelmann, GAL, I, 264-267; Suppl., I, 468-472; Hediyyetü'l-ârifîn, II, 138; Şevki Dayf, Târîhu'l-edeb, VI, 361-365; Mahmut Kaya, Şaraf al-dîn al-Bûsîrî ve al-Kavâkib al-durrîya fî medhi hayri'l-beriyya (Kasidat al-Burda) (lisans tezi, 1972), İÜ Ed.Fak., nr. 8946; a.mlf., "İmâm Bûsîrî ve Kasîde-i Bürde", İslâmî Edebiyat, sy. 3, İstanbul 1988-89, s. 37-39; Mansûr Ali Receb, "Eyyühümâ el-Bürde", ME, XXII (1950), s. 548-551; Muhammed Câdü'l-Bennâ, "el-Bûsîrî ve şiʿru'n-nakdi'l-ictimâʿî", a.e., XLIII/2 (1971), s. 153-157; Hasan Kurûn, "el-Bürde ve nehcü'l-bürde fi'l-mîzân", a.e., XLIV/5 (1972), s. 478-480; a.mlf., "el-Bûsîrî yüʿârizü Kaʿb b. Züheyr", a.e., XLVIII/3 (1976), s. 341-347; Ahmed Nassâr el-Kûsî, "el-İmâmü'l-Bûsîrî", a.e., XLVI/9 (1974), s. 973-977; Khurshid Rizvi, "The Tomb of al-Būsīrī", HI, IV/1 (1981), s. 71-75; Ömer Muhammed et-Tâlib, "Kasîdetü Bânet Suʿâd ve muʿârazâtühâ", Âdâbü'r-râfidîn, XIII, Musul 1981, s. 183-220; René Basset, "Bûsîrî", İA, II, 822; a.mlf., "Bürde", a.e., II, 837-838; a.mlf., "Burda", EI² (İng.), I, 1314-1315; "al-Būsīrī", EI² Suppl. (İng.), s. 158-159; Seyyid Muhammed Yûsuf-İdâre, "el-Bûsîrî", UDMİ, VI, 51-53.

Mahmut Kaya

BUSRÂ

بصرى

Hz. Muhammed’in peygamber olmadan önce iki defa gittiği Suriye’deki tarihî şehir.

Busrâ (Bozrah), Suriye’nin güneyinde Yermük nehrinin kaynağına yakın bir yerde Cebel-i Dürüz’ün (Cebel-i Arab) batı yamacında, denizden 850 m. yükseklikte verimli bir ovada kurulmuştur. Bugünkü Ürdün-Suriye sınırının 30 km. kadar kuzeyinde, bağlı bulunduğu Der‘â’nın (eski adı Ezriât) 41 km. güneydoğusunda ve Şam’ın 141 km. güneyinde yer alır. Çeşitli kaynak, kitâbe ve paralarda adı Busrâ, Bostra, Bossora ve Bosora olarak geçmekte, Osmanlı Devleti zamanında ise Irak’ta aynı ismi taşıyan diğer bir yerleşim merkeziyle karıştırılmaması için Eski Şam veya Eski Şam Busrâ adıyla anıldığı görülmektedir. Şehrin ismine ilk defa III. Tutmosis’in (m.ö. 1504-1450) şehirler listesinde ve el-Amarna arşivinde (m.ö. XIV. yüzyıl) Buzruna şeklinde rastlanır. Bu isim, milâttan önce 175-135 yılları arasındaki olayları anlatan ve milâttan önce 100 yıllarında yazılmış olduğu kabul edilen I. Makkabîler kitabında da görülmektedir (5/26, 28).

Bütün bölgeye hâkim olan coğrafî konumu dolayısıyla büyük bir stratejik öneme sahip olan şehir, Romalılar’ın önünde tutunamayan Nabatîler’in başşehirleri Petra’yı terketmeleri üzerine bu devletin merkezi oldu ve Roma hâkimiyetinden sonra da burada Nabatî dili konuşulmaya devam etti. Roma İmparatoru Trajanus’un emriyle Suriye Valisi Cornelius Palma tarafından 106 yılında Nabatîler’den alınarak Arabistan eyaletinin merkezi ve üçüncü Kyrene (Cyrenaica) lejyonunun karargâhı haline getirildi; ayrıca bazı eserlerin ilâvesiyle yeniden imar edilen şehre Nova Trajana Bostra adı verildi. İmparator Marcus Aurelius zamanında (161-180) surları bedevîlere karşı tahkim edildi ve idarî yapısı ile halkına uygulanan vergi usullerinde ciddi değişiklikler yapılarak önemli bir ticaret merkezi olması sağlandı. O dönemde Busrâ panayırı Eyle-Petra yoluyla Kızıldeniz’den ve San‘a-Necran-Tâif-Mekke-Medine-Hicr-Tebük-Petra (veya Amman) yoluyla da Hint, Çin ve Yemen’den gelen malların satıldığı önemli bir pazar olmuştu

ve Urfa, Antakya, Akdeniz sahilleri, Hîre ve Basra körfezine giden kervanlar buradan geçiyordu. Severus Alexander (222-235) şehrin statüsünü "colonia" seviyesine çıkarttı; daha sonra ise Busrâ'da doğan ve bu sebeple lakabı "Arap" olan Marcus Julius Philippus (244-249) şehre "metropolis" unvanını verdi ve burada adına para bastırdı. Büyük Constantinus zamanında (306-337) önce piskoposluk merkezi haline getirilen şehir daha sonra Antakya patrikliğine bağlanarak Arabistan başpiskoposluğunun merkezi yapıldı ve bölgede Hıristiyanlığın yayılmasında önemli bir rol oynadı. Busrâ ve diğer Arap topraklarının Roma İmparatorluğu'na ilhak edilmesinden sonraki birkaç asırlık döneme "Busrâ devri" denilmiştir. Suriye ve Havran bölgesi halkı, Nabatîler'in yıkıldığı ve Busrâ'nın Roma İmparatorluğu sınırları içine alındığı yılı "Busrâ takvimi" adı ile tarih başlangıcı yapmışlardır. 22 Mart 106 milâdî tarihinde başlayan bu takvim, Havran'da bulunan İmruülkays'ın mezar kitâbesinde ölüm tarihi olarak kullanılmıştır.

Kuruluşundan beri bazı yahudi topluluklarının da yaşadığı Arap şehri Busrâ'ya, Yemen'deki setlerin yıkılmasından sonra zaman zaman başka Arap kabileleri de gelip yerleşmişlerdir. Busrâ Gassânîler'in de merkezi olmuş, Gassânî emîrleri ve Bizans döneminde tayin edilen Arap asıllı valiler şehrin ünlü panayırından Bizans adına vergi toplamışlardır.

Câhiliye devrinde Busrâ, Kur'ân-ı Kerîm'de temas edildiği gibi (bk. Kureyş 106/1-4), kışın güneye, yazın kuzeye giden Kureyş kervanlarının çok sık ziyaret ettikleri Gazze, Eyle ve Ezriât gibi kuzey şehirlerinden biri idi. Bundan dolayı Kureyşli tâcirler burayı çok yakından tanırlardı. Nitekim bu devirdeki Arap şiirlerinde Dımaşk'tan çok Busrâ'nın zikredildiği görülmektedir. Hz. Muhammed bi‘setten önce iki defa Busrâ'ya gitmiştir. Dokuz veya on iki yaşında iken amcası Ebû Tâlib ile gittiği ilk seyahat sırasında, Busrâ'da bir manastırda yaşayan rahip Bahîrâ onu görmüş ve kendisinin peygamber olacağını söylemiştir. İkinci seyahatini ise yirmi beş yaşında Hz. Hatice'nin kervanını yönetirken yapmıştır. Bu seyahati sırasında konakladığı yeri farkeden rahip Nestûrâ kendisi hakkında, "Bu ağacın altına peygamberden başkası inmedi" demiştir (İbn Sa‘d, I, 130). İbn Battûta, hacıların Dımaşk'tan ayrıldıktan sonra küçük bir şehir olan Busrâ'ya gittiklerini ve geride kalanların kafileye yetişebilmeleri için orada

dört gün beklemelerinin âdet olduğunu belirttikten sonra, Hz. Peygamber'in Hz. Hatice adına ticaret için buraya geldiğinde devesinin çöktüğü yere büyük bir cami yapılmış olduğunu ve Havran bölgesi halkının camiyi ziyaret ettiğini yazar. Câmiu Mebreki'n-nâka adlı bu caminin inşa sebebi olarak, Suriye'ye (Şam) gönderilen Kur'ân-ı Kerîm'in ilk nüshasını taşıyan devenin burada çöktüğü ve nüshanın burada muhafaza edildiği rivayeti de bulunmaktadır.

Bizans ve Sâsânî imparatorlukları arasındaki büyük savaş (613 veya 614) Ezriât ile Busrâ'da vuku bulmuş ve Busrâ bu savaşta tahrip edilmişti. Savaşın neticesi Mekke'deki müslümanlarla müşrikler arasında da tartışılmış ve Rûm sûresinin ilk âyetleri bu sırada nâzil olmuştur. Bu sûrenin 3. âyetindeki "... en yakın bir yerde..." ibaresinin Busrâ ve Ezriât'a işaret ettiği rivayet edilmektedir (Taberî, Câmiu'l-beyân, XXI, 13; a.mlf., Târîh, I, 1007).

Hz. Peygamber, bazı devlet başkanlarını İslâmiyet'e davet için yazdırdığı mektuplardan birini de Bizans İmparatoru Herakleios'a verilmek üzere Dihye b. Halîfe ile Busrâ valisine göndermiş ve ondan bu mektubu kaysere ulaştırmasını istemişti; Busrâ valisi de mektubu o sıralarda Hıms'ta bulunan Herakleios'a yollamıştı. Hz. Peygamber Busrâ emîrine de İslâmiyet'e davet için Hâris b. Umeyr ile ayrı bir mektup göndermiş, ancak bu elçi Mûte'de öldürülmüştü. Kaynaklar, Hz. Peygamber'in Busrâ'ya gönderdiği elçinin öldürülmesini Mûte Savaşı'nın sebebi olarak kaydederler. Hicretten sonra da müslümanların ticaret için Busrâ'ya gitmeye devam ettikleri bilinmektedir. Nitekim Hz. Ebû Bekir, Resûlullah'ın vefatından önce Bedir Gazvesi'ne iştirak etmiş olan iki sahâbî ile birlikte ticaret için Busrâ'ya gitmiştir. Hz. Peygamber'in hadislerinde bazı mesafelerin açıklanması için Busrâ'nın kullanıldığına şahit olunmaktadır. Meselâ cennetin kapısının genişliği dile getirilirken iki kanadının arasının Mekke ile Busrâ'nın arası kadar geniş olduğu (Buhârî, "Tefsîr", 17/5; Müslim, "Îmân", 327) söylenmiş, kıyamet alâmetleri zikredilirken de Hicaz'da çıkacak bir ateşin Busrâ'daki devenin boynunun görülmesini sağlayacağı (Müsned, V, 144; Buhârî, "Fiten", 24; Müslim, "Fiten", 42) bildirilmiştir.

Busrâ, Halife Hz. Ebû Bekir'in emri üzerine Hâlid b. Velîd tarafından kısa süren bir muhasaradan sonra 13 (634) yılı başlarında barış yoluyla

alınmıştır. Emevîler zamanında Dımaşk'ın başşehir olmasıyla birlikte Busrâ'nın önemi azalmaya başlamış ve bu durum Abbâsîler döneminde de devam etmiştir. Ebû Ganim idaresindeki Karmatîler, 906 yılından sonra diğer Suriye şehirleri yanında Busrâ'yı da işgal ve tahrip etmişlerdir. 988 tarihinden itibaren Fâtımîler'in idaresine giren şehir, Selçuklu emîrlerinden Atsız b. Uvak tarafından 1071 yılında Selçuklu Devleti'ne bağlanmıştır. Haçlı seferleri sırasında önemli bir uç merkezi haline gelen Busrâ kale ile tahkim edilmiş ve şehre kuvvetli bir askerî birlik yerleştirilmiştir. 1147 yılında Busrâ Emîri Altıntaş, Dımaşk Atabegi Muînüddin Üner'e kızıp şehri Kudüs Kralı III. Baudouin'e vermek istemiş ancak bu hıyanet gerçekleşmemiştir. Busrâ 1174'te Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin idaresine geçti. Selâhaddîn-i Eyyûbî Haçlılar'ın hücumlarından daha iyi korunabilmesi için şehri tahkim ve ayrıca imar etti. Nitekim Kudüs Kralı IV. Baudouin 1182 yılında Havran ve Busrâ dolaylarını yakıp yıkmış, fakat Busrâ şehrine bir şey yapamamıştır; esasen şehir bir daha hıristiyanların eline hiç düşmemiştir. Moğollar'ın Suriye'yi işgalleri sırasında diğer kale ve şehirler gibi Busrâ da tahrip edilmiştir. Ancak Memlük Sultanı Baybars Moğol işgalinden (1261) sonra şehri kurtarmış ve imarı için buraya Mısır'dan ustalar göndermiştir.

Busrâ Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetine geçtiği sıralarda Havran bölgesinin merkezi değildi. Yavuz Sultan Selim Müzeyrib'de bir kale yaptırdı ve bölgenin idarî merkezini oraya nakletti. Busrâ, Şam vilâyetine bağlı Havran livâsına dahil birkaç yüz hânelik, Eski Şam adı ile bilinen ve Şam beylerbeyine belli bir miktar vergi veren bir köy haline geldi. Evliya Çelebi Busrâ'nın 300 hâneli ve camili mamur bir köy olduğunu söyler. Anadolu'da yaşayan bazı Türkmen aşiretleri kışı geçirmek üzere Busrâ'ya gelirler ve baharda tekrar yerlerine dönerlerdi. Busrâ'da, sahâbî Mikdâd b. Esved'in soyundan gelen ve kendilerine Mikdâdiyye denilen büyük bir aile yaşıyordu. Bu ailenin Osmanlı Devleti ve bilhassa II. Abdülhamid nezdindeki itibarı sebebiyle Hicaz demiryolu inşa edilirken Müzeyrib-Busrâ arası tâli bir hat ile uzatılmıştır.

Roma-Bizans döneminden kalma surlar, müslümanlar tarafından kaleye çevrilen tiyatro, hipodrom, halkın bâbü'l-kandil dediği iki zafer takı, üç hamam, bir saray, bir katedral, üç kilise, rahip Bahîrâ'ya izâfe edilen bir bazilika, büyük bir çarşı ve içinde deniz savaşı oyunlarının tertip edildiği

çok büyük bir havuz başta olmak üzere birçok tarihî yapı ve yapı kalıntısına sahip bulunan Busrâ İslâm eserleri bakımından da çok zengindir. Emevîler zamanında 102 (720-21) yılında yapılmış olan ve Busrâ halkının Câmiu’l-arûs dediği el-Câmiu’l-Ömerî, günümüze kadar ayakta kalabilen en eski cami örneklerinden biridir. Cami birkaç defa tamir edilmiş, bazı değişikliklere uğramış ve doğu tarafına Eyyûbîler zamanında bir hamam yapılmıştır. Câmiu’l-Hızır diye bilinen diğer bir cami 1133 yılında Emîr Gümüştegin tarafından yaptırılmış olup bir dehlizle geçilen dört köşe minaresinin büyük bir kısmı yıkıktır. Şehrin güney tarafında bulunan Câmiu Mebreki’n-nâka’ya bitişik olan bir medrese 1136 yılında inşa edilmiştir. Emîr Muînüddin Üner 1147’de Busrâ Kalesi’ne büyük bir burç yaptırmıştır. Haçlılar’ın saldırılarından korunmak için özellikle Eyyûbîler zamanında bu kaleye sur ve burçlarla bir sarnıç ve bir mescid ilâve edilmiştir. 1202 yılında Eyyûbî hükümdarı I. el-Melikü’l-Âdil tarafından bir iç kaleye çevrilen Roma tiyatrosunu ortaya çıkarmak maksadıyla yapılan çalışmalar sırasında bu ilâvelerin bir kısmı yıkılmıştır. Çarşı ise varlığını XI. yüzyıla kadar korumuştur. Aslı Roma-Bizans eseri olan ve müslümanlarca tamir edilerek Birketü’l-hâc adı verilen 122x155 m. ebadında, 8 m. yüksekliğindeki taştan yapılmış sarnıç da günümüze kadar ulaşmıştır (Busrâ’daki İslâm eserlerinin inşa ve tamir tarihlerini gösteren kitâbeler için bk. Kervran v.dğr., s. 29).

Busrâ bugün Suriye’nin önemli bir tahıl, sebze ve meyve merkezi olup buğday

ve üzümü yanında hayvancılığı ile de meşhurdur. Roma-Bizans ve İslâm devirlerinden kalan eski eserleri sayesinde XIX. yüzyılın başından beri turistik bir yer haline gelmiştir. Bugünkü nüfusu 5000 civarındadır.

Ayrıca Bağdat yakınlarında Busrâ adını taşıyan bir de köy bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 262; V, 144, 282; VI, 316; Buhârî, “Bedʾü’l-vahy”, 6, “Cihâd”, 102, “Tefsîr”, 17/5, “Fiten”, 24, “Ahbârü’l-âhâd”, 4; Müslim, “Îmân”, 327,

“Cihâd”, 74, “Fiten”, 42; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 158, 165, 180; II, 59, 160; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, I, 102, 130, 153, 156, 259; II, 128; III, 214-215; IV, 251, 343; VIII, 16; Ezdî, Fütûhu’ş-Şâm (nşr. Abdülmün‘im Âmir), Kahire 1970, s. 81-82, 275-276; Halîfe b. Hayyât, Târîẖ (Zekkâr), s. 103; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîh, I, 365, 379; III, 293; Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), s. 132, 134, 150, 179; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXI, 13; a.mlf., Târîẖ (de Goeje), I, 1007, 1123-1125, 2115, 2125, 2127; III, 2256-2257; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 441-442; a.mlf., el-Müşterik, s. 57, 58; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 459, 463; II, 37; VII, 541; IX, 580; X, 376, 407; XI, 416, 529; XII, 97, 161, 170; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf, Kahire 1312/1894, s. 177-178; İbn Battûta, Tuhfetü’n-nüzzâr, I, 128; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 568, 577; Mir’âtü’l-Haremeyn, III, 234-236; Ali Cevâd, Memâlik-i Osmâniyye’nin Târih ve Coğrâfiyâ Lugatı, İstanbul 1313-17, I, 178-179, 350-351; Hicaz Demiryolu Lâyihası, İstanbul 1324, s. 20-21; Saîd el-Efgānî, Esvâku’l-ʿArab, Dımaşk 1379/1960, s. 24, 43, 113, 196, 212, 221, 274, 345, 364, 372; Mustafa Murad ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filistîn, Amman 1384-96/1965-76, I/1, s. 634-635, 648-649, 681, 692-694, 702; I/2, s. 42, 245; III/2, s. 456, 475, 477; IV/2, s. 10-11, 108; VII/2, s. 630; IX/2, s. 258; Cevâd Ali, el-Mufassal, I, 51; II, 16, 65, 632, 652-653; III, 8, 48-49, 57-60, 62-64, 69, 71, 189-191, 435; V, 308, 423; VII, 333, 494-495; VIII, 176, 376, 518-520; S. A. Mougdad, Bosra, Damas 1974, s. 578; M. Kervran v.dğr., Index Géographique du répertoire chronologique d’épigraphie arabe, Caire 1975, s. 29; Abdülkādir er-Reyhâvî, el-İmâretü’l-ʿArabiyyetü’l-İslâmiyye fî Sûriye, Dımaşk 1979, s. 40, 105-107, 143-144, 199; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 43, 73, 106, 211, 262; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği, İstanbul 1985, s. 21-22, 30-31, 135, 150, 153, 156, 179; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 73, 198-199, 281, 364; J. Sauvaget, “Les inscriptions arabes de la mosquée de Bosra”, Syria, XXII, Paris 1941, s. 53-65; Fr. Buhl, “Busrâ”, İA, II, 822-823; A. Abel, “Bosrā”, EI² (Fr.), I, 1314-1316; V. R. Gold, “Bozrah”, IDB, I, 459-460; M. Avi-Yonah, “Bozrah”, EJd., IV, 1284-1286.

Mustafa Fayda

BUSTÂN

(bk. BOSTÂN).

el-BUSTÂN

البستان

Abdullah b. Mîhâîl el-Bustânî'nin (ö. 1930) kaleme aldığı Arapça sözlük.

(bk. BUSTÂNÎ, Abdullah b. Mîhâîl).

BUSTÂNÎ, Abdullah b. Mîhâîl

عبد الله بن ميخائيل البستاني

(ö. 1854-1930)

Lübnanlı eğitimci ve sözlük yazarı.

Aslen Kuzey Lübnanlı Mârûnî bir aileye mensuptur. Bu aile Araplar arasında muhtelif sahalarda uyanışın öncülüğünü yapmıştır. Kültür seviyesi yüksek olan aile mensupları özellikle eğitim, basın ve edebiyat alanlarında görev almış, Arap diline büyük hizmetlerde bulunmuş, modern sözlükler ve ansiklopediler yayımlamışlardır.

Abdullah b. Mîhâîl Beyrut'un Dibbiye kasabasında doğdu. Butrus el-Bustânî'nin Beyrut'ta kurmuş olduğu el-Medresetü'l-vataniyye'de Nâsîf el-Yâzîcî ve Yûsuf el-Esîr gibi ünlü kişilerin yanında yetişti. Bir süre İskender Ammûn ile Kıbrıs'ta Cüheynetü'l-ahbâr adlı bir dergi çıkardı. Osmanlı hükümeti bu derginin ülkeye girmesini yasaklayınca dergiyi kapattılar. Daha sonra Beyrut'ta Medresetü'l-hikme ve el-Medresetü'l-bıtrîyerkiyye'de Arapça öğretmenliği yaptı. Burada etrafında şair, yazar ve ediplerden seçkin bir grup topladı. el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî bi-Dımaşk üyeliği ile el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Lübnânî geçici başkanlığında bulunan Abdullah el-Bustânî Beyrut'ta öldü.

Eserleri. 1. el-Bustân. Abdullah el-Bustânî, kendisini şöhrete kavuşturan bu Arapça sözlüğün mukaddimesini yazamadan öldüğü için eserin kaynakları hakkında kesin bilgi yoktur. Ancak kitabı tanıtan Hüseyin Nassâr, müellifin Butrus el-Bustânî'nin Muhîtü'l-Muhîṭ'ini esas aldığı için el-Bustân'ın gerek tertip gerekse muhteva bakımından ondan pek farkı olmadığını ifade etmektedir (el-Muʿcemü'l-ʿArabî, II, 726-727). XIX. yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadar yazılan birçok sözlükte olduğu gibi Abdullah el-Bustânî de Zemahşerî'nin Esâsü'l-belâga'sındaki usule uyarak el-Bustân'da kelimeleri "hemze"den "yâ"ya kadar köklerinin birinci, ikinci, üçüncü harflerine göre sıralamış, türevleri de bu köklerin altında

toplamıştır. Her maddeyi kendi arasında fiil, isim ve sıfat şeklinde düzenlemiş, sırasıyla önce mücerred fiilin mâzi, muzâri ve masdarlarını, sonra mezîd fiillerin, daha sonra da aynı kökten türeyen isimlerle sıfatların yine mücerredden mezîde doğru gitmek suretiyle mâna ve kullanışlarını vermiştir. el-Bustân teknik terimleri ve şekil değişikliğine uğramadan Arapça'ya giren kelimelerle (dahîl) sonradan türetilen kelimeleri de (müvelled) ihtiva etmektedir. Eserde lakap haline gelmiş bazı özel isimlere de yer verilmektedir. Anistas el-Kermilî el-Bustân'ın müellifini, eserinde yanlış nakillerde bulunduğunu, yanlış mânalar verdiğini, eksik ve anlaşılmaz tarifler yaptığını, kelimeleri yanlış kullandığını ve vezinleri yanlış olarak tesbit ettiğini ileri sürerek sert bir dille tenkit etmiştir (MMİADm., XI, 226-236). Bustânî'nin talebesi olan Hûrî Butrus el-Bustânî esere, hocasının düşündüğü şekilde, diller ve Arapça'nın özellikleriyle Arapça sözlükler hakkında elli yedi sayfalık bir mukaddime yazmıştır. Büyük boy 2784 sayfadan ibaret olan el-Bustân'ın I. cildi müellif hayatta iken (1927), II. cildi onun ölümünden sonra Beyrut'ta (1930) yayımlanmıştır. 2. Fâkihetü'l-Bustân. el-Bustân'ın müellif tarafından yapılan muhtasarıdır (Beyrut 1930). 3. Hitâb fi't-târîhi'l-ʿâm. Şâkir Avn'ın yardımıyla Fransızca'dan Arapça'ya tercüme ettiği umumi tarihe dair bir eserdir (Beyrut 1882). 4. Kitâbü'n-Nahv. Cermânûs Ferhâd'ın sarf ve nahve dair Bahsü'l-metâlib adlı eserinin II. cildinin birtakım ilâvelerle neşridir (Beabdâ 1900).

Abdullah el-Bustânî ayrıca Batalyevsî'nin el-İktidâb fî şerhi Edebi'l-küttâb'ını neşretmiş (Beyrut 1901), Fransız tiyatrosundan etkilenerek beşi manzum olmak üzere dokuz tiyatro eseri yazmıştır. La Fontaine'in masallarını manzum olarak Arapça'ya çevirmesi, ayrıca Antere b. Şeddâd'ın muallaka*sını taştir etmesi

onun şiir sanatındaki kudretini göstermektedir. Bustânî ile Anistas el-Kermilî arasında basında birtakım edebî münazaralar da olmuş, Kermilî Abdülkādir el-Mağribî ile olan münazaralarını da katarak bunları Münâzara lugaviyye edebiyye beyne ʿAbdillâh el-Bustânî ve ʿAbdilkādir el-Magribî adıyla kitap halinde yayımlamıştır (Kahire 1355/1936).

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah el-Bustânî, el-Bustân, Beyrut 1927, I, 5-6; Serkîs, Muʿcem, I, 560-561, 570; Yûsuf Esad Dağır, Mesâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1956, II, 193-195; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 148-149; M. el-Bustânî, es-Selsebîl, Cünye 1968, s. 154-158; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî neşʾetühû ve tetavvüruh, Kahire 1968, II, 726-727; G. Avvâd, Muʿcemü'l-müʾellifîne'l-ʿIrâkıyyîn, Bağdad 1969, I, 154; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 141; Ârif en-Nekedî, "el-Bustân", MMİADm., XI (1931), s. 183-187; el-Eb Anistas Mari el-Kermilî, "el-Bustân fi'l-mîzân", a.e., s. 226-236; J. Abdel-Nour, "al-Bustānī, ʿAbd Allāh al-Bustānī", EI² Suppl. (Fr.), s. 159.

Ali Şakir Ergin

BUSTÂNÎ, Butrus b. Bûlus

بطرس بن بولس البستاني

(ö. 1883)

Lübnanlı eğitimci, dil âlimi ve ansiklopedi yazarı.

1819’da Beyrut’un Dibbiye kasabasında doğdu. Mârûnî bir aileye mensuptur. İlk tahsilini köyünde yaptı. Orta ve yüksek öğrenimini Aynivereka’da tamamladı. Yüksek öğrenimi sırasında Arap edebiyatı yanında Süryânîce, Latince, İtalyanca okudu; felsefe ve ilâhiyatla ilgilendi. İngilizce’yi ise kendi gayretiyle öğrendi. Mezun olduğu yüksek okula öğretmen tayin edildi. Daha sonra Beyrut’a gitti. Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın oğlu İbrâhim Paşa’yı Suriye’den çıkarmak için Beyrut ve yöresini işgal eden İngilizler’in yanında tercüman olarak çalıştı. Bu görev onun hayatında bir dönüm noktası teşkil etti. Çünkü bu sırada İngilizler vasıtasıyla tanıştığı Amerikan misyonerleriyle dost oldu ve sonunda Protestan mezhebine girdi. Amerikalı misyonerlerle çalışan Dr. Cornelius Van Dyck’ın Beyrut yakınlarında Abeyh’te açtığı okulda (1846) iki yıl öğretmenlik yaptı. 1848’de Beyrut’a dönerek 1862’ye kadar Amerikan konsolosluğunda tercüman olarak çalıştı. Bir taraftan da Dr. Ely Smith’in başlattığı Kitâb-ı Mukaddes’in Arapça’ya tercümesiyle meşgul oldu. Bu maksatla Yunanca ve İbrânîce’yi öğrendi. 1863’te Beyrut’ta Medresetü’l-vataniyye adıyla bir yüksek okul kurdu. Onun verimli eseri sayılan bu okulda başta kendisi ve oğlu Selîm el-Bustânî olmak üzere tanınmış öğretmenler ders verdi.

Bu faaliyetleri yanında oğlu Selîm’in yardımıyla ilk gayri resmî Arapça gazete olan Nefîru Sûriye (1860) ile el-Cinân (1870) dergisini, ayrıca el-Cenne (1870) ve el-Cüneyne (1871) adlı gazeteleri çıkardı. Bunlarda ülkenin çeşitli sosyal, kültürel ve eğitim konuları ile ilgili makaleler yazdı. Halkı ve aydınları birliğe, beraberliğe, hoşgörü sahibi olmaya, eğitim ve öğretime ve ilmî konulara önem vermeye çağırdı.

Yurt içinde ve yurt dışında birçok ilmî kuruluşun ve hayır müessesesinin üyesi olan Butrus el-Bustânî, ülkenin millî, kültürel ve ahlâkî problemlerini isabetli bir şekilde değerlendiren eğitimci bir yazardır. Bu sebeple "el-muallim" lakabı ile tanınmıştır. Butrus el-Bustânî bir kalp krizi sonucu 1 Mayıs 1883'te Beyrut'ta öldü.

Eserleri. 1. Dâʾiretü'l-maʿârif. Arapça'da modern usullerle kaleme alınan ilk ansiklopedidir. Sekiz sayfalık mukaddimesinde ansiklopedinin mahiyeti, muhtevası, kaynakları ve kullanılış tarzı hakkında bilgi vermektedir. Eseri hazırlarken Hidiv İsmâil Paşa'nın kendisine hediye ettiği nâdir eserler ihtiva eden geniş kütüphane başta olmak üzere Batı dillerindeki yeni ansiklopedilerden, eski ve yeni Arapça ve Batı dillerindeki eserlerden, ilmine güvendiği muhtelif şahıslardan faydalanmıştır. 1876'da yayımına başlanan eserin ilk cildini o sırada tahta çıkmış bulunan V. Murad'a ithaf etmiş, ilk altı cildini oğlu Selîm el-Bustânî'nin yardımıyla çıkarmış (1876-1882), VII. cildi tamamlayamadan ölmüştür. Eserin VII ve VIII. ciltlerini oğlu tamamlayarak yayımlamış (1883-1884), IX, X ve XI. ciltleri ise akrabalarından olan Emîn el-Bustânî ile Osmanlı Devleti Âyan Meclisi üyesi, ziraat ve ticaret nâzırı Süleyman el-Bustânî yayımlamışlardır (1887-1900). Eser bu şekilde ancak "Osmâniye" maddesine kadar gelebilmiştir. Zamanına göre önemli bir ansiklopedi olan Dâʾiretü'l-maʿârif'te genel kültür ve Arap-İslâm kültürü dışındaki maddelerin çoğunun Amerikalı misyonerler tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. Arap-İslâm kültürü ve medeniyetini ilgilendiren maddeler ise çeşitli kitaplardan özetlenerek alınmıştır. Büyük bir gayretin neticesi olan bu eserin bugün artık fazla bir değeri kalmamıştır (Ömer Ferruh, III, 300). Ayrıca eserin İslâmî konularda güvenilir bir kaynak olmadığı anlaşılmaktadır (bk. Enver el-Cündî, s. 267). 2. Muhîtü'l-Muhît*. Fîrûzâbâdî'nin el-Kāmûsü'l-muhît, adlı sözlüğünü esas alarak yeni bazı terimler ilâvesiyle hazırladığı Arapça'daki bu ilk modern sözlük iki cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1870). 3. Kutrü'l-Muhît (I-II, Beyrut 1867-1871). Muhîtü'l-Muhîṭ'in muhtasarıdır. Başta Brockelmann olmak üzere (İA, II, 824; GAL Suppl., II, 768) bazı kaynaklar sözlüğün adını "deniz damlası" anlamında Katrü'l-muhît, şeklinde yazıyorlarsa da müellifin mukaddimede belirttiği gibi doğrusu Kutrü'l-Muhîṭ'tir. 4. el-Heyʾetü'l-ictimâʿiyye ve'l-mukābele beyne'l-ʿavâʾidi'l-ʿArabiyye ve'l-İfrenciyye (Beyrut 1864). Araplar'la Batı toplumunun sosyal ve kültürel açıdan mukayese ve kritiğini konu alan bir eserdir. 5. Sîretü Esʿad eş-

Şidyâk (Beyrut 1860). Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın kardeşi olan Es'ad eş-Şidyâk'ın Mârûnî mezhebinden Protestan mezhebine geçişi dolayısıyla Mârûnîler'in kendisine yaptığı işkenceleri, çeşitli hıristiyan mezhepleri arasındaki mezhep taassubunun sebep ve neticelerini ele alan önemli bir eserdir. 6. Misbâhu't-tâlib fî Bahsi'l-metâlib (Beyrut 1854). Cermânûs Ferhâd'ın (ö. 1732) gramere dair Bahsü'l-metâlib adlı eserinin şerhi olup bunun kullanılışına dair bir de Miftâhu'l-Misbâḥ'ı vardır (Beyrut 1868). Bu son çalışmanın baş tarafından bir bölümü Türkçe'ye tercüme edilmiştir ("Miftâhu'l-Misbâh", Mekteb, 1312 h./1310 r., sy. XIX, s. 299-300, sy. XXIII, s. 449-451).

Bunlardan başka Butrus el-Bustânî'nin kendi çıkardığı gazete ve dergilerde neşredilen makaleleri, bazı tercümeleri ve muhtelif konferansları kitap halinde yayımlanmıştır (bk. Serkîs, I, 558-559).

Brockelmann er-Resâʾilü'l-ʿasriyye, Cevâhirü'l-edeb ve Üdebâʾü'l-ʿArab adlı kitapları yanlış olarak Butrus el-Bustânî'ye nisbet etmektedir (GAL Suppl.,

II, 768). İlk iki eser yine Butrus el-Bustânî diye tanınan Butrus b. Yûsuf el-Bustânî'ye (ö. 1933; bk. Ziriklî, II, 59; Kehhâle, el-Müstedrek, s. 151), üçüncü eser Butrus b. Süleyman el-Bustânî'ye (ö. 1969; bk. Ziriklî, II, 59; Kehhâle, el-Müstedrek, s. 151) aittir.

Yûsuf K. Hûrî, Butrus el-Bustânî'nin hayatı, eserleri ve el-Cinân dergisiyle ilgili olarak Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde bir doktora tezi yapmış (1976) ve bu çalışma çerçevesinde adı geçen derginin indeksini hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Bustânî, DM, I, 1-8; VII, 589-608; Yûsuf Nû'mân Ma'lûf, Hizânetü'l-eyyâm fî terâcimi'l-ʿizâm, New York 1899, s. 152-153; C. Zeydan, Meşâhîrü'ş-şark, Kahire 1902, II, 24-31; a.mlf., Âdâb, II, 632-633; Şâkir el-

Hûrî, Mecmaʿu'l-meserrât, Beyrut 1908, s. 114-115; Philip Dî Tarrâzî, Târîhu's-sahâfeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1913, I, 89-92; Serkîs, Muʿcem, I, 557-559; Fuâd el-Bustânî, el-Muʿallim Butrus el-Bustânî, Beyrut 1929; Brockelmann, GAL, II, 495; Suppl., II, 767-768; a.mlf., "Bustânî", İA, II, 824; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 233; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 48-49; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 151; Ömer Ferruh, el-Minhâc fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîhî, Beyrut 1959, III, 300-301; Ronart, CEAC, s. 105-106; Mîhâîl Savaya, el-Muʿallim Butrus el-Bustânî, Beyrut 1963; M. el-Bustânî, es-Selsebîl, Cünye 1968, s. 142-148; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî neşʾetühû ve tetavvüruh, Kahire 1968, II, 711-716; Enîs el-Makdisî, el-Fünûnü'l-edebiyye ve aʿlâmühâ, Beyrut 1980, s. 183-222; Sixteenth Research Report 1975-1980 (haz. American University of Beirut), Beirut 1980, s. 73; Maʿa'l-Mektebe, s. 18; Ziriklî, el-ʿAlâm (Fethullah), II, 58-59; A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal age: 1798-1939, Cambridge 1984, s. 99-102; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîhih, Beyrut 1985, IV, 113-133; Enver el-Cündî, Tarih Boyunca Emperyalizmin Saldırılarına Karşı İslâm (trc. İbrahim Sarmış), İstanbul 1985, s. 267; John W. Jandora, "Butrus al-Bustânî, Arab Consciousness and Arabic Revival", MW, LXXIV/2 (1984), s. 71-84; a.mlf., "al-Bustânî's Dâʾirât al-Maʿârif", a.e., LXXVI/2 (1986), s. 86-92; A. Hourani, "Bustānī's Encyclopaedia", Journal of Islamic Studies, I (1990), s. 111-119; TA, VIII, 477; J. Abdel-Nour, "al-Bustānī, Butrus b. Būlus al-Bustānī", EI² Suppl. (Fr.), s. 159-160.

Ali Şakir Ergin

BUSTÂNÎ, Süleyman b. Hattâr

سليمان بن خطّار البستاني

(ö. 1856-1925)

Lübnanlı politikacı, gazeteci yazar.

Beyrut'un Dibbiye kasabası yakınlarındaki İbkiştîn'de (Bikiştin) doğdu. İlk öğrenimini burada, orta ve yüksek öğrenimini Butrus el-Bustânî'nin Beyrut'ta kurduğu el-Medresetü'l-vataniyye'de tamamladı. Okul çağında Arapça ve Süryânîce'yi, özel gayretiyle de Türkçe, İngilizce, Fransızca, Yunanca, Almanca, İtalyanca, Farsça, Rusça, Latince, İbrânîce ve Sanskritçe'yi öğrendi. Ayrıca matematik, kimya, hukuk, ziraat, ticaret ve sosyoloji ile de ilgilendi. Bir yandan öğretmenlik yaptı, diğer yandan da el-Cinân dergisinde ve haftalık el-Cenne gazetesinde çalıştı. Bir süre de el-Cüneyne gazetesini yönetti. Aynı zamanda Butrus el-Bustânî'nin Dâʾiretü'l-maʿârif'ine maddeler yazdı. 1876'da Basra'ya gitti. Oradan Bağdat'a geçti; burada ticaret mahkemesi üyesi oldu. Basra ve Bağdat'ta bulunduğu sırada Arabistan'a uzun seyahatler yaptı. Bu seyahatlerinde bedevîlerin örf ve âdetlerini yakından tanıma fırsatı buldu. 1885'te Beyrut'a dönerek Dâʾiretü'l-maʿârif'i yönetmeye başladı ve 1887'de IX. cildini yayımladı. Bu arada Dâʾiretü'l-maʿârif'in Türkçe'ye yapılacak tercümelerinin basım iznini almak için gittiği İstanbul'da üç ay kaldı. İzni alıp eseri basmaya başladığı zaman Beyrut sansürünün çıkardığı güçlükler karşısında Mısır'a gitti. 1888'de yeniden seyahate çıkarak Hindistan yoluyla gittiği İran'da, daha sonra da Bağdat'ta ikişer yıl kaldı. Bu vesile ile İran edebiyatını yakından inceleyip öğrenme fırsatı buldu. Bağdat'tan İstanbul'a geçti. Chicago'da açılan bir serginin Türk şubesinin hükümet komiseri yanında görevli olarak Chicago'ya gönderildi (1893). Orada Şikago Sergisi adlı Türkçe bir gazete çıkararak yönetimini Ubeydullah Efendi'ye bıraktı ve İstanbul'a döndü. Dönüşünde Irak'ta sulama işlerine dair bir proje hazırlayıp Nâfia Nezâreti'ne sundu. Buradan Mısır'a geçti. Orada bir taraftan ticaretle meşgul olurken diğer taraftan edebî, fikrî ve ilmî faaliyetlerini sürdürdü. Dâʾiretü'l-maʿârif'in X ve XI. ciltlerini yeğenleri

Necîb ve Nesîb'le birlikte hazırlayıp yayımladığı gibi İlyâzetü Hûmîrûs (1904) ile ʿİbre ve zikrâ (1908) adlı eserlerini de yine Mısır'da iken neşretti. II. Meşrutiyet ilân edilince (1908) hemşehrileri tarafından Beyrut'a davet edilip İttihat ve Terakkî Partisi adayı olarak Meclisi Meb'ûsan'a Beyrut'tan milletvekili seçildi ve meclisin ikinci başkanı oldu. 1910'da Âyan Meclisi'ne de üye seçilen Süleyman el-Bustânî bu sırada resmî görevlerle Avrupa devletleri nezdinde temaslarda bulundu, görüşmeler yaptı. 1913'te kurulan Said Halim Paşa kabinesinde Tarım, Ticaret, Ziraat, Orman ve Maden nezâretlerine getirildi. Ancak dış politika konularında ve özellikle Osmanlı Devleti'nin o sırada başlamış bulunan I. Dünya Savaşı'na girmesi hususunda İttihatçılar'la anlaşmazlığa düştü. 1914'te istifa ederek siyasî hayattan çekildi; gözlerinden tedavi olmak için İsviçre'ye gitti ve orada beş yıl kaldı (1914-1919). Ancak tedavi olamadan Mısır'a döndü; 1924'e kadar Mısır'da kaldı. Lübnanlı hemşehrilerinin daveti üzerine tedavi için New York'a gitti; ancak burada iki gözünü de kaybedip münzevi bir hayat yaşadı ve 1925 Haziranı başlarında öldü. Cenazesi Lübnan'a nakledilip doğduğu köyde defnedildi. Hemşehrileri Beyrut'ta Süleyman el-Bustânî için bir anıt yaptırmışlardır.

Eserleri. Süleyman el-Bustânî'nin gazete ve dergilerde çıkan makaleleriyle Dâʾiretü'l-maʿârif'teki maddelerinden başka basılmış başlıca eserleri şunlardır: 1. İlyâzetü Hûmîrûs. Yunan şairi Homeros'un ünlü İlyada'sının manzum tercümesi olan bu eserin geniş bir araştırma mahsulü olan 200 sayfalık mukaddimesinde Homeros'un mitolojik bir şahsiyet değil tarihî bir şahsiyet olduğunu ispata çalışır. Arap edebiyatı ile Yunan edebiyatını tarihî tekâmülleri itibariyle mukayese eder. Değişik lehçelerinin bulunmasına rağmen yaşayan en uzun ömürlü dillerden biri olan Arapça'nın bunu Kur'an'a borçlu olduğunu belirtir. Eser 11.000 beyti aşkın manzum tercümesi, zengin dipnotlar ve indekslerle birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1904). İlyada tercümesi o günkü Arap basınında büyük yankılar uyandırmış, Necîb Mitrî eserle ilgili olarak basında çıkan yazıları Hediyyetü'l-İlyâze adıyla bir kitapta toplayıp yayımlamıştır (Kahire 1905). Atina İlimler Akademisi bu tercümeyi Yunanca'ya çevirip İlyada'nın aslı ile beraber neşretmiştir.

2. ʿİbre ve zikrâ (ed-Devletü'l-ʿOsmâniyye kable'd-düstûr ve baʿdehû). Osmanlı bürokrasisini iyi bilen Süleyman el-Bustânî mebus seçilmeden

önce yazıp yayımladığı (Kahire 1908) bu kitapta II. Meşrutiyet öncesi ve sonrasında devletin medenî, siyasî, sosyal ve ekonomik durumunu anlatır. Özellikle din hürriyeti konusu üzerinde duran müellif hükümetin ihmali yüzünden kaybolan memleket servetinden her vesile ile bahseder ve bu servetin işletilmesi için tekliflerde bulunur. Arap milliyetçisi olmadığı için devletin selâmetini hıristiyanlarla müslümanlara eşit haklar verilmesinde ve devlet dili olarak Türkçe'nin bütün Osmanlı ülkesinde mecburi dil olmasında görür. Süleyman el-Bustânî bu düşüncelerini daha sonraki siyasî hayatında da değiştirmemiş, nâzırlığı sırasında imparatorluğun I. Dünya Savaşı'na girmesine karşı çıkmış, savaşa girildiği takdirde imparatorluğun dağılacağını, bunun da bölge halkları için felâket olacağını ısrarla belirtmiştir; sonra da böyle bir vebali yüklenemeyeceğini ifade ederek nâzırlıktan istifa etmiştir. 3. el-İhtizâlü'l-ʿArabî ve'l-istinografya. Dâʾiretü'l-maʿârif'in IX. cildinde yayımlanan (s. 497-501) "Stenografya" maddesini beğenen Hidiv Tevfik Paşa stenonun Mısır okullarında Arapça'ya uygulanmasını istemiş, Bustânî de konuyu daha ayrıntılı şekilde ele alarak bir risâle halinde yayımlamıştır (1920).

Arapça manzum İlyada tercümesiyle tedavi için gittiği İsviçre'de yazdığı "ed-Dâʾ" ve "eş-Şifâ" adlı iki kasidesi Bustânî'nin iyi bir şair olduğunu göstermektedir. Ancak başka şiiri bulunduğu bilinmemektedir. Dört cilt kadar olan Arap tarihine dair eseriyle hâtıraları ve seyahat notları ise henüz basılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Philip Dî Tarrâzî, Târîhu's-sahâfeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1913, II, 159-168; Serkîs, Muʿcem, I, 560; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 260; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 279-280; Butrus el-Bustânî, Üdebâʾü'l-ʿArab, Beyrut 1979, III, 450-462; C. Gureyyib, Süleymân el-Bustânî fî mukaddimeti'l-İlyâze, Beyrut 1979; Muhammed Kürd Ali, el-Muʿâsırûn (nşr. Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1401/1980, s. 235-240; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 124; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîhih, Beyrut 1985, IV, 192-225; TA, II, 477-478; C. Brockelmann,

“Bustânî”, İA, II, 824-825; J. Abdel-Nour, “al-Bustānī, Süleymān b. Khattār el-Bustānī”, EI² Suppl. (Fr.), s. 161-162.

Ali Şakir Ergin

BUSTÂNÜ’l-ÂRİFÎN

بستان العارفين

Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin (ö. 373/983) ibadet, zühd ve ahlâka dair eseri.

Tarikatların teşekkülünden önceki zühdî tasavvuf döneminde yazılmış olan eser genellikle fıkhî ve ahlâkî konuları ihtiva etmektedir. Müellif eserin önsözünde halkın ve aydınların bilmesi gereken konuları bir araya getirdiğini, bu bilgileri birçok kitaptan derlediğini, delile muhtaç olan meseleleri Kitap, Sünnet ve ulemânın fikirlerine dayanarak açıkladığını belirtmektedir.

Kâtib Çelebi’nin 150 bölüm olduğunu belirttiği (Keşfü’z-zunûn, I, 243), ancak matbu nüshalarında 159 bölüm olduğu görülen eserin ilk on yedi bölümü eğitim ve öğretimle fetva, hadis rivayeti, vaaz, münazara ve kadılık gibi konulara dairdir. Sonraki dört bölüm tefsirle ilgili konulardan oluşur. Daha sonra ise şiir ve rüyanın şer‘î hükümleri, giyim, yeme içme ve uyku âdâbı, alışveriş, evlenme, çalışma ve ibadet gibi fıkhî ve ahlâkî konularla günlük hayatın çeşitli meselelerine dair görüşler yer almaktadır. Müellif her bölümde önce konu ile ilgili fıkhî hükmü belirtmekte, sonra bu hükümlerin Kur’an ve Sünnet’teki delillerini göstererek sahâbe, tâbiîn ve âlimlerin görüşlerine yer vermektedir; fıkhî meselelerin çözümünde ise Hanefî fıkhını esas almaktadır. Semerkandî’nin Tenbîhü’l-gafilîn adlı eseri gibi Bustânü’l-ʿârifîn de daha çok vaaz ve nasihat üslûbuyla yazılmış olup tasavvuf ve tarikat muhitinden ziyade medrese ve vaaz çevrelerinde okunagelmiştir. Müellif, burada naklettiği bazı mevzû hadisler sebebiyle hadisçiler tarafından tenkit edilmiştir (bk. Zehebî, XVI, 323).

Bustânü’l-ʿârifîn’in İstanbul kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır. Bunların içinde en eskisi, 557’de (1162) istinsah edilmiş olan Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki (Ayasofya, nr. 0.1686) nüshadır (diğer yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 449). Eser müstakil olarak (Kalküta 1868; İstanbul 1286, 1289, 1296; Bulak 1289) ve Tenbîhü’l-gāfilîn

ile birlikte birçok defa basılmıştır (Kalküta 1869; Kahire 1303, 1306, 1309, 1315, 1319; Bombay 1304; Beyrut 1403/1983; Dımaşk 1405/1985). Her iki eser bir arada Abdülkadir Akçiçek tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1977).

Meşhur muhaddis İmam Nevevî'nin de (ö. 676/1277) zühd, ahlâk ve âdâb konularını ihtivâ eden Bustânü'l-ʿârifîn adlı bir eseri vardır. Bu eser Muhammed el-Haccâc tarafından neşredilmiştir (1402 [Dârü's-Sâbûnî]).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Bustânü'l-ʿârifîn (Tenbîhü'l-gāfilîn içinde), Kahire 1319; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 322-323; Keşfü'z-zunûn, I, 243; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 220; Serkîs, Muʿcem, I, 1045; Brockelmann, GAL, I, 211, 501; Suppl., I, 348; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 348-349; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 91; Sezgin, GAS, I, 449; J. Schacht, "Abu'l-Layth al-Samarkandī", EI² (İng.), I, 137.

Hasan Kâmil Yılmaz

BUŞATLI MUSTAFA PAŞA

(bk. MUSTAFA PAŞA, Buşatlı).

BÛŞENCÎ, Ebü'l-Hasan

أبو الحسن البوشنجي

Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed (ö. 348/959)

Fütüvvet hareketinin ilk temsilcilerinden Horasanlı sûfî.

Herat yakınlarındaki Bûşenc'de doğdu. Gençlik döneminde Ebû Osman en-Nîşâbûrî'nin sohbetinde bulunduktan sonra memleketinden ayrılarak Irak'a gitti. Burada İbn Atâ ve Cerîrî gibi tanınmış sûfîlerden istifade etti. Meşhur sûfî Şiblî ile bazı tasavvufî konuları tartıştı. Daha sonra gittiği Dımaşk'ta Ebû Amr ed-Dımaşkı ve Tâhir el-Makdisî'nin sohbetlerine katıldı. Uzun süre ayrı kaldığı memleketine dönünce zındıklıkla suçlandı ve bu yüzden Nîşâbur'a gitmek zorunda kaldı. Burada bir zâviye kurarak ölümüne kadar tam bir inziva hayatı yaşadı.

Tevhid ilmine ve tasavvufî hayata dair çağdaşı diğer mutasavvıflardan daha geniş bilgiye sahip olduğu bildirilen Bûşencî'nin fütüvvet* ve tecrit* konularında takip ettiği yol hakkında bazı menkıbeler rivayet edilir. Bûşencî fütüvveti "hak hukuk gözetmek, sürekli murakabe halinde bulunmak, içte olmayan bir şeyi dışta göstermemek" diye tarif eder. İnsanın yalnız iken de haram olan bir şeyi yapmaması ve içi ile dışının bir olması ise mürüvvettir. Tevhid Allah'ı, O'nun kendisini bize tanıttığı gibi tanımak, sonra da O'ndan başkasına ihtiyaç duymamaktır. Tövbe de işlenen günah hatırlandığında ondan haz almamaktır (Hücvîrî, s. 385). Fütüvvet ve melâmet ehlinin

esas temayüllerine sahip olan Bûşencî insana en büyük belânın kendisinden geldiğini, insan için hayrın ârızî, şerrin aslî sıfat olduğunu söyler. Ona göre içi dışından iyi olan velî, içi dışı aynı olan âlim, içi dışından kötü olan cahildir. Tasavvufu "hürriyet, fütüvvet ve cömertlikte samimiyet, ahlâkta kibarlık" diye tarif eden Bûşencî samimiyetsiz mutasavvıflardan yakınan ilk sûfîlerdendir. Onun, "Bugün tasavvufun ismi var, hakikatı yoktur; oysa eskiden hakikatı vardı ama ismi yoktu" sözü çok meşhurdur. Bûşencî sünneti, "Şeceretürrıdvân'daki biat ve buna uygun düşen söz ve işlerdir"

şeklinde tarif eder.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Tabakāt, s. 458-461; Ebû Nuaym, Hilye, X, 379-380; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 183; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Jukovski), s. 385; Herevî, Tabakāt, s. 497; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 332; IX, 346; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VI, 391; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ˒ (nşr. Reynold A. Nicholson), Leiden 1907, II, 89; Yâkūt, Mu˓cemü'l-büldân, I, 508; Sübkî, Tabakāt, III, 344; İbnü'l-Mülakkın, Tabakātü'l-evliyâ˒, s. 252-255; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 320; Câmî, Nefehât, s. 225-226; Şa'rânî, et-Tabakāt, I, 103; Guy Strange, Büldânü'l-hilâfeti'ş-şarkıyye (trc. Beşîr Fransis – Georges Avvâd), Beyrut 1405/ 1985, s. 453-454; W. Barthold – B. Spuler, "Būshandj", EI² (İng.), I, 1342-1343.

Osman Türer

BÛŞENCÎ, Muhammed b. İbrâhim

محمّد بن إبراهيم البوشنجي

Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm b. Saîd el-Bûşencî (ö. 291/904)

Muhaddis, fıkıh ve lugat âlimi.

204 (819) yılında doğdu. İlk tahsiline Herat yakınlarındaki Bûşenc kasabasında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyerek başladı. Daha sonra hadis öğrenmek için Kûfe, Bağdat, Basra, Dımaşk, Hicaz ve Mısır'da yıllarca kalarak zamanının ileri gelen âlimlerinden hadis ve fıkıh okudu. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Bükeyr, Müsedded b. Müserhed, İsmâil b. Ebû Üveys, Saîd b. Mansûr gibi âlimlerden rivayette bulundu. Dâvûd ez-Zâhirî Bûşencî'yi tanıdığı zaman son derece takdir etmiş ve yanındaki öğrencilerine onu kendisinden istifade edilen, fakat kendisi kimseden faydalanma ihtiyacında olmayan bir âlim diye takdim etmiştir. Tahsilini tamamladıktan sonra yurduna dönen Bûşencî, Horasan'ın en önemli ilim merkezleri olan Nîşâbur, Merv ve Semerkant'ta, bir süre de Buhara'da hadis okuttu. Kendisinden hadis rivayet edenlerden Muhammed b. İshak es-Sâgānî, İbn Huzeyme, Büştî, Da'lec b. Ahmed, Ebü'l-Abbas ed-Degūlî, İsmâil b. Nüceyd zikredilebilir. Yaşça büyük, hadis ilminde de ondan daha üstün olan Buhârî el-Câmiᶜu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde Bûşencî'den bir hadis rivayet etmiştir ("Tefsîr", 5/165).

Rivayet ettiği hadisleri ezbere bilmesiyle de tanınan Bûşencî'nin hadislerdeki nâdir (garîb) kelimeleri ve anlaşılması güç yerleri açıklamakta büyük mahareti vardı. Geniş bir fıkıh kültürüne sahipti. Maddî bakımdan hayli cömert olmakla beraber ilmini esirger, her müracaat edeni talebeliğe kabul etmezdi.

Devrindeki âlimlerin takdirini kazanmış sika* bir muhaddis olan Bûşencî'nin rivayetleri güvenilir hadis kaynaklarında mevcuttur. Her ne kadar onun bazı eserleri telif ettiği söylenirse de fıkha dair olduğu anlaşılan Kitâbü'l-Metâᶜim (bk. Abbâdî, s. 47) adlı eserinden başka hiçbir kitabına

kaynaklarda rastlanmaz. Tabakātü’l-Hanâbile’de Bûşencî’nin Hanbelî olduğu kaydedilmekle beraber Zehebî ve Safedî onun Mâlikî olduğunu söylemekte, İbn Hacer ise Şâfiîliğinin şüphe götürmediğini ifade etmektedir.

Bûşencî Nîşâbur’da vefat etmiş, cenaze namazını talebesi meşhur muhaddis İbn Huzeyme kıldırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Tefsîr”, 5/165; el-Cerh ve’t-taʿdîl, VII, 187; İbn Hibbân, es-Sikat, IX, 152; Abbâdî, Fukahâʾü’ş-Şâfiʿiyye, s. 47-49; Tabakātü’l-Hanâbile, I, 264; İbnü’l-Cevzî, el-Muntazam, VI, 48; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, II, 657; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 581-589; Safedî, el-Vâfî, I, 342; Sübkî, Tabakāt, II, 189-207; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, IX, 8-10; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 324; İbnü’l-İmâd, Şezerât, II, 205; Muhammed Hasan Heyto, el-İctihâd ve tabakātü müctehidi’ş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/ 1988, s. 122-123.

Mücteba Uğur

BUTLÂN

البطلان

Bir ibadetin veya hukukî işlemin temeldeki bir eksiklik veya bozukluk sebebiyle hükümsüz olması mânasında kullanılan fıkıh terimi.

Butlân sözlükte “boşa gitme, heder ve hebâ olma” anlamına gelir. A‘râf sûresinde (7/118) fiil olarak bu anlamında kullanıldığı gibi birçok hadiste hem sözlük hem de terim anlamında kullanıldığı görülür (bk. Wensinck, Muʿcem, “btl” md.). Hükümsüz ibadet ve hukukî işleme bâtıl denir.

İslâm hukuk literatüründe hukukî işlemler geçerlilik bakımından ikiye ayrılır: Hukuken geçerli olanlar ve olmayanlar. Hanefîler dışındaki fıkıhçılar geçerli olmayan işlemleri bâtıl adı altında tek bir sınıfta değerlendirirken Hanefîler geçerli olmayan işlemleri bâtıl ve fâsit diye tekrar ikiye ayırmakta ve bu ayırıma birtakım farklı sonuçlar bağlamaktadırlar. Bir hukukî işlemin geçerli sayılabilmesi için bazı rükün, şart ve vasıfların mevcut olması gerekir. Bunlardaki bir eksiklik, Hanefî mezhebinde bu eksikliğin türüne göre farklı hukukî sonuçlar doğurur. Buna göre rükün veya in‘ikad şartlarındaki eksiklik hukukî işlemin butlânını, sadece vasıflardaki eksiklik ise fesadını gerektirir. Bu anlamı ifade etmek üzere Mecelle bâtıl satış akdini, “Bey‘-i bâtıl aslen sahih olmayan bey‘dir” (md. 110), fâsit satış akdini de, “Aslen sahih olup da vasfen sahih olmayan, yani zâten mün‘akid olup da bazı evsâf-ı hâriciyyesi itibariyle meşrû olmayan bey‘dir” (md. 109) diye tarif etmektedir. Hukukî işlemlerin rükünleri esas olarak taraflar, irade beyânı ve hukukî işlemin konusu olmak üzere üçe ayrılır. Bu rükünlerle ilgili şartlar (in‘ikad şartları) ise genel olarak şunlardır: 1. Tarafların hukukî işlemi yapmaya ehil olması. 2. İcap ve kabulün birbiriyle uyuşması. 3. İrade beyânının aynı mecliste ortaya konması (meclis birliği). 4. Hukukî işlemin konusunun teslim edilebilir, belirli veya belirlenmesi mümkün ve bu hukukî işleme elverişli, mütekavvim (hukukî açıdan değere sahip) ve mülkiyete konu olan bir mal olması. Hukukî işlemdeki bu unsur ve şartlardan birinin eksik olması o işlemin butlânını gerektirmektedir. Meselâ mümeyyiz olmayan küçüğün,

akıl hastasının hukukî işlemleri, şarap, domuz eti gibi mütekavvim olmayan bir mal üzerine yapılan veya icap ve kabulün birbiriyle uyuşmadığı işlemler esasa ilişkin eksiklik taşıdıklarından bâtıldır. Hukukî işlemin bu rükün ve şartları dışında İslâm hukukçularının vasıf veya hâricî vasıf dedikleri ve işlemin kuruluşuyla ilgili olmayan ikinci derecedeki birtakım şartları da vardır ki bunlar daha çok hukukî işlemin konusuyla ilgilidir: Alışverişte aldanmanın (garar) olmaması için fiyatın ve vadeli satışlarda vadenin belli olması, irade beyânının ikrah* ile sakatlanmaması,

hukukî işlemde fâsit şartların ve ribânın bulunmaması gibi. Hukukî işlemin esasına ilişkin olmayan bu şartlardaki bir eksiklik Hanefîler'e göre butlân değil fesat sonucunu doğurur. Diğer hukukçulara göre ise eksikliğin mahiyeti ne olursa olsun aynı sonucu doğurmakta, bâtıl ile fâsit aynı anlama gelmektedir.

Hukukî işlemlerdeki eksiklik, esasa ilişkin olsun veya olmasın, şâri'in (kanun koyucu) hükmünü çiğnemiş olma niteliği taşır. Hanefîler'in dışındaki hukukçular, söz konusu eksikliğin mahiyeti ne olursa olsun, sonuç olarak kanun koyucunun bir hükmünün çiğnenmiş olduğunu kabul ederler, dolayısıyla böyle bir işleme mülkiyetin geçmesi, bir borcun doğması veya başka herhangi bir hukukî neticenin bağlanamayacağını belirtirler. Bu hukukçuların dayandığı delillerden biri, aslında bid'atları hedef alan ve dinde bulunmayan bir şeyi sonradan dine sokan kimsenin yapacağı şeylerin makbul olmadığını ifade eden hadistir (bk. Müslim, "Akdiye", 17, 18; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5). Şu halde unsurlarında herhangi bir eksiklik bulunan her türlü hukukî işlem geçersizlik bakımından tek bir hukukî sonuç doğurmaktadır ki o da butlândır. Hanefîler'e göre ise hukukî işlemdeki eksikliğin esasa ilişkin olmasıyla olmaması arasında fark vardır. Eksiklik esasla ilgili olduğunda hukukî işlem hiç doğmamış kabul edilir. Esasa taalluk etmiyorsa bu, hukukî işlemin rükün ve şartlarının gerçekleşmiş olduğu vâkıasını ortadan kaldırmaz. Bu noktadan hareketle Hanefîler rükün ve şartları tamam olan, ancak hâricî vasıflarında herhangi bir eksiklik bulunan hukukî işlemi bütünüyle yok saymamakta, fâsit dedikleri bu işleme butlândan ayrı bazı sonuçlar bağlamaktadırlar. Muâmelât konusunda bu ayırımı benimseyen Hanefîler ibadetlerde böyle bir ayırıma yer vermezler. Çünkü ibadetler Allah'a yaklaşma amacına yöneliktir; yasaklanmış bir şeyi yapmak veya bir hükmü çiğnemek ise Allah'a isyandır. İbadette Allah'ın bir

hükmünü çiğneyerek ona yaklaşmak mümkün değildir. Şu halde vasıflarında eksiklik bulunan ibadet geçersiz olup burada bâtıl ve fâsit ayırımı söz konusu değildir.

Nikâh akdinde butlân ve fesat ayırımı konusunda Hanefî mezhebinde iki farklı görüş belirmiştir. Ebû Hanîfe'ye ait olan birinci görüş, Hanefîler'deki klasik bâtıl-fâsit ayırımını nikâh akdinde de muhafaza etmekte, akidde esasa ilişkin bir eksikliğin bulunması halinde nikâhı bâtıl, değilse fâsit saymakta ve her birine farklı hukukî sonuçlar bağlamaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre ortada şekil bakımından geçerli bir evlilik akdi varsa diğer şartların gerçekleşmemesi halinde bile akid bâtıl değil fâsittir. Ancak irade beyânının olmaması gibi akdin esasına ilişkin bir eksiklik bulunması halinde bâtıl bir akid söz konusu olmaktadır. Böylece Ebû Hanîfe bâtıl-fâsit ayırımını aile hukukunda da muhafaza etmektedir. Ne var ki hangi akdin bâtıl, hangisinin fâsit olacağı konusunda açık ve sarih ölçülerin mevcut olduğunu söylemek zordur. Bu yüzden kaynaklarda çelişkili değerlendirmeler mevcuttur. Ebû Hanîfe'nin bu ayırımı, hadlerin şüphe ile giderileceği kuralı ve şüphe kavramıyla yakından ilgilidir (bk. HAD; ŞÜPHE). Sadece onun kabul ettiği akidde şüphe (eş-şübhe fi'l-akd) hali, bir nikâh akdinde taraflar ve irade beyânı bulunup diğer şartların eksik olması durumunu ifade eder ki bu şüphe hali zina cezasının (had) verilmesine engel teşkil eder. Had cezası uygulanmayınca da "birleşme ya haddi gerektirir ya mehri" kuralı gereğince kadına mehir vermek gerekir. O halde şeklen mevcut olan bu akid fâsit akidden farklıdır. Çünkü fâsit akid nesep, iddet gibi başka sonuçlar da doğurur. Bu sebeple bu iki akdi ayrı kategorilerde mütalaa etmek gerekir. Halbuki Ebû Yûsuf, Muhammed ve diğer mezhep hukukçuları bu tür şüpheyi kabul etmemekte, taraflar iyi niyetli iseler, yani mevcut eksikliği bilmiyorlarsa şüpheye hukukî bir değer vermekte ve bu şüpheyi ayrı bir şüphe çeşidi (eş-şübhe fi'l-fi'l) kabul etmektedirler. Ebû Hanîfe'nin yukarıda kaydedilen evlilik örneğini ise tamamen zina telakki ederler. Böylece Ebû Hanîfe'nin iki talebesi diğer mezheplere paralel olarak nikâhta butlân-fesat ayırımına ihtiyaç duymamaktadır. Yalnız bu âlimlerin aile hukukunda kabul ettikleri butlân kavramının, sonuçları itibariyle muâmelât hukukundaki butlândan farklı ve âdeta Hanefîler'in muâmelâttaki fesat kavramına yakın olduğunu belirtmek gerekir.

Butlân özelliği taşıyan bir işlem tabii olarak herhangi bir hukukî sonuç

doğurmaz. Taraflar rızâlarıyla bir edâda bulunmuşlarsa bu hükümsüz olup verdiklerini geri alırlar. Bâtıl bir akde dayanarak bir malı satın alanın bunu satış vb. geçerli bir hukukî işlemle elden çıkarması halinde de sonuç aynıdır. İlk satıcı malını geri alma hakkına sahiptir. Yalnız burada Mâlikîler, Hanefîler'in fâsit akidlerde benimsedikleri hükme temayül gösterir ve ilk satıcının sattığını geri alma değil müşterisinden tazminat isteme hakkının bulunduğunu kabul ederler. Bir hukukî işlemin butlânı ona dahil olan veya ona istinaden yapılan şeylerin de bâtıl olmasını gerektirir. Alışverişin butlânı halinde akidde ileri sürülen şartlar, gerçekleşen ödeme ve kabz, bu sebeple yapılan ikrar ve ibrâ da geçersiz olur. Butlân hukukî işlemin başlangıçtan itibaren kurulmamış olması sonucunu doğurduğundan sonradan gösterilecek muvafakatla geçerlilik kazanmaz.

Bâtıl hukukî işlemler genelde hukukî bir sonuç doğurmazlarsa da icra edilmiş işlemlerde fiilî bir durum olarak istisnaî bazı sonuçların doğduğu kabul edilmiştir. Bu istisnalardan biri nikâh akdinde görülür. Bâtıl nikâh akdi zifaftan önce herhangi bir hüküm ifade etmezken zifaf meydana gelmişse bu fiilî durum haddin gerekmemesi, doğacak çocuğun nesebinin sabit olması, kadının iddet beklemesi ve mehre hak kazanması gibi sonuçlar doğurmaktadır. Burada bâtıl akid, gerçekleşen zifaf sebebiyle klasik butlândan ayrılmakta, fâsit akde benzer bir mahiyet kazanmaktadır. Bunda fiilî durumun rolü olmakla birlikte yine de belirtilen sonuçlar bâtıl akdin doğurduğu sonuçlardır. Zira bâtıl nikâh akdi bulunmasaydı taraflar arasındaki bu birleşme zina sayılacak, hiçbir hukukî sonuç doğurmayacak, üstelik taraflara had cezası da uygulanacaktı. Aynı şekilde bâtıl bir satış akdinde müşteri malı teslim almışsa, İslâm hukukundaki hâkim görüşe göre malın zayi olması durumunda tazmin sorumluluğu müşteriye ait olmaktadır. Burada da sorumluluğun mal sahibinden müşteriye geçmesi, fiilî durumla birlikte ortada bâtıl da olsa bir akdin mevcut olması sebebiyledir. Böyle bir akid olmasaydı sahibinin rızâsıyla malı elinde bulunduran müşterinin sorumluluğu emanet sorumluluğu (yed-i emânet) çerçevesinde mütalaa edilecek, hukuka aykırı bir davranışı veya kusuru tesbit edilmedikçe herhangi bir tazmin mecburiyeti olmayacaktı. Nitekim bazı hukukçular bu anlayışı benimsemişler, bâtıl bir akidden sonra sahibinin rızâsıyla malı teslim alan müşteriyi meydana gelen zarardan sorumlu tutmamışlardır. Mesele Mecelle'de de bu görüş doğrultusunda düzenlenmiştir (md. 370).

İslâm hukukçuları, belli durumlarda akdin sadece bir kısmının butlânını, geri kalanının ise geçerli olmasını mümkün görerek “butlânın bölünmesini” kural olarak kabul etmişler, bu konuda Batı hukukunun sübjektif karakterli ölçüsü yerine “her iki kısmın da belirliliği” şeklinde daha objektif bir ölçü getirmişlerdir (geniş bilgi için bk. Zerkā, II, 652-653). Bâtıl akdin başka bir akdin unsurlarını eksiksiz taşıması halinde o akde dönüşüp dönüşmeyeceği tartışmalıdır. Ücreti verilmeyeceği söylenen bir satış hibeye, kiralamaya, âriyete dönüşebilir mi? İslâm hukukçularının bir kısmı bunu kabul ederken Hanefîler’in dahil olduğu ikinci bir grup tasvip etmez. Bâtıl akid ve hukukî işlemler kendiliğinden hükümsüz ve geçersiz olduğundan iptali için ayrıca dava açmaya gerek yoktur. Butlân hali herkes tarafından ileri sürülebileceği gibi mahkemece de re’sen göz önünde bulundurulabilir. Ancak bazı hallerde, bilhassa butlân sebebinin tartışılabilir olması veya akdin icrasının tamamlanması gibi durumlarda mahkemeden butlânın tesbiti istenebilir. Butlân zaman aşımına uğramaz; bâtıl akid ve işlemler zaman aşımı ile sıhhat kazanmazlar.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, “btl” md.; Tehânevî, Keşşâf, “butlân” md.; Wensinck, Muʿcem, “btl” md.; Müslim, “Akdiye”, 17-18; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 5; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 305; Âmidî, el-İhkâm, Kahire 1976, II, 174-180; Molla Hüsrev, Mirʾât, İstanbul 1307, s. 74-82; Mecelle, md. 109, 110, 370; M. Yûsuf Mûsâ, el-Emvâl ve nazariyyetü’l-ʿakd, Kahire 1952, s. 435-445; Senhûrî, Mesâdirü’l-hak, IV, 133-168, 288-298; M. Ebû Zehre, el-Ahvâlü’ş-şahsiyye, Kahire 1957, s. 148-153; a.mlf., el-Milkiyye ve nazariyyetü’l-ʿakd, Kahire 1977, s. 409-419; Zerkā, el-Fıkhü’l-İslâmî, II, 641-671; Chafik T. Chehata, Théorie général de l’obligation en droit musulman hanéfite, Paris 1969, s. 127-136; Bilmen, Kamus, VI, 86-91; Karaman, İslâm Hukuku, II, 251-310; J. N. D. Anderson, “Invalid and Void Marriages in Hanafi Law”, BSOAS, XIII/2 (1950), s. 357-366; Y. Linant de Bellefonds, “Fāsid wa Bātil”, EI² (İng.), II, 829-833.

Ali Bardakoğlu

BUVÂT GAZVESİ

غزوة بواط

Hz. Peygamber'in ilk gazvelerinden biri.

Buvât Medine'nin yaklaşık 80 km. kuzeybatısında, Mekke-Suriye ticaret yolu üzerinde bulunan bir mevkidir. Hz. Muhammed Medine'ye hicret ettikten sonra çeşitli kabilelerle iş birliği yaparak Mekke-Suriye ticaret yolunu kontrol altına almak ve böylece Kureyş'e ekonomik açıdan ağır bir darbe indirmek istiyordu. Ancak bunu gerçekleştirmek için iş birliği yapmak zorunda olduğu kabilelerin can ve mal güvenliklerini Kureyş tehdidine karşı garanti etmesi gerekiyordu. Bu sebeple Hz. Peygamber, Ümeyye b. Halef el-Cumahî emrindeki 100 kişilik bir muhafız birliğinin himayesinde 2500 deveden oluşan Kureyş kervanının Buvât'tan geçeceğini haber alınca, Sa'd b. Muâz'ı (başka bir rivayette Sâib b. Osman b. Maz'ûn'u) Medine'de yerine vekil bırakıp 200 kişilik bir kuvvetle ikinci yılın rebîülevvel ayında (Eylül 623) yola çıktı. Sefer sırasında Resûlullah'ın beyaz sancağını Sa'd b. Ebû Vakkās taşıdı. Kervan bölgeden daha önce geçmiş olduğu için müslümanlar düşmanla karşılaşmadan Medine'ye döndüler.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megazî, I, 12; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 598; İbn Sa'd, et-Tabakāt, II, 8-9; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 405-407; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 246; Diyârbekrî, Târîhu'l-hamîs, I, 363; Muhammad Ahmad Bashumail, The Great Battle of Badr, Lahore, ts., s. 75; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 238, 468; Abdülvehhâb Muhammed Ali el-Aduvânî, "el-Gazevâtü'n-nebeviyye, senevâtühe'l-hicriyye ve şühûruhe'l-kameriyye", el-Mevrid, IX/4, Bağdad 1981, s. 531-550.

Ahmet Önkal

BUYRUK

(bk. FERMAN).

BUYRULDU

Osmanlı diplomatiğinde yüksek rütbeli görevlilerin kendilerinden aşağı mevkilerde bulunanlara gönderdikleri emirler için kullanılan bir terim.

Buyruldu veya buyuruldu Türkçe buyurmak fiilinden yapılmış bir isimdir. Yazıldıkları yer bakımından merkez ve taşrada yazılanlar olarak ikiye ayrılmaları mümkün olan bu tür belgelerin özel bir yazılış şekilleri vardır. Fâtih Kānunnâmesi'ne göre padişahın tuğrasını taşıyan hükümler ancak üç şahsın buyruldduları ile yazılabilirdi. Bunlardan dünya işlerine dair olan meselelerde sadrazam, maliye ile ilgili işlerde defterdar, şer'î davalarda ise kazaskerler yetkili kılınmıştı. Dîvân-ı Hümâyun'a verilen bir arz, arîza, arzuhal veya takrir okunup istek kabul edildiği takdirde üzerine "buyruldu" kelimesi bazan tek olarak, bazan da "arz olunduğu üzere tahrir oluna deyü buyruldu" gibi yapılacak işlemi gösteren bir cümlenin sonuna ilâve edilerek yazılırdı. "Buyruldu" kelimesi kullanılmayan buyruldulara da rastlanmaktadır. Meselâ "kanun üzere buyruldu" yerine sadece "kanun üzere" ifadesinin konduğu da olurdu (BA, A.DVN, nr. 1763). Divanda buyruldunun konmasından sonra belli formüller çerçevesinde nişancı, reîsülküttâb yahut divan kâtiplerinden biri tarafından müsvedde yapılarak hüküm hazırlanıp ilgili yere gönderilirdi. Fermân-ı âlî ısdârı için yazılan buyruldulara herhangi bir ilâve yapılması bazı şartlara bağlı idi. Sadâret kethüdâsı ve reîsülküttâb dışındakilerin yapacakları ilâvelerde mutlaka sadrazamın "sahh"ı ve "pençe"si gerekli idi. XIX. yüzyıl başlarında bu usule riayet edilmemeye başlanması dolayısıyla 1811'de "pençe ve sahh-ı âlî bulunmadıkça emrin ısdâr edilmemesi" hususunda kati tâlimat verilmişti (reîsülküttâba yazılan 4 Receb 1226/25 Temmuz 1811 tarihli hüküm: BA, MD, nr. CCXXXIII, 217/581). Dîvân-ı Hümâyun'un önemini kaybederek devlet işlerinin yürütülmesinin Paşa Kapısı'na intikalinden sonra, diğer her türlü evrakla birlikte sadrazamın, müsveddeleri tezkireciler tarafından hazırlanan buyruldduları da sadâret

kethüdâsının (veya kâhya bey) elinden geçmeye başlamıştır.

Bâbıâli'nin Mektûbî Kalemi'nden yazılan buyruldulara buyruldu-yı sâmî

veya buyruldu-yı âlî adı verilirdi. Bunlar da iki kısma ayrılmaktadır. Sadrazamın re'sen, yani alt makamdan herhangi bir yazı olmaksızın doğrudan doğruya verdiği emirleri ihtiva edenlere "beyaz üzerine buyruldu" denirdi. Bir arz veya arzuhalin muameleye konması, yani ilgili kalemlerden derkenarlar yapılması için emir verilmesi de sadrazamın buyruldusu ile olurdu. Bununla birlikte bazan bu ilk buyruldu olmadan da muameleye başlanıldığı görülmektedir. Fakat derkenarların çıkarılmasından sonra ilgili büronun şefi tarafından yapılan telhisi müteakip verilen nihâî kararın tatbik mevkiine konulabilmesi için mutlaka sadrazamın mûcib buyruldusuna ihtiyaç vardı. Ancak bu buyruldudan sonra tezkire verilir ve gerekli ferman veya berat yazılabilirdi. Gerek re'sen yazılan buyruldularda gerekse muameleli evrak üzerindeki nihâî buyruldularda, buyruldunun altında tarih bulunmasına rağmen, divanda yazılan buyruldularla muameleli evrak üzerindeki ilk buyruldularda tarihin ihmal edilebildiği görülmektedir. Sadrazamın buyruldularında elkābın ilk kelimesinin üzerine buyruldunun doğruluğunu göstermek bakımından "sah" (صح) işareti konurdu.

Padişaha ait belgelerde olduğu gibi buyruldularda da her görevli için kullanılacak elkab ayrı ayrı tesbit edilmişti. Kazaskerlere "izzetlü, fazîletlü"; kaptanpaşaya "izzetlü, rif'atlü"; İstanbul kadısına "fazîletlü"; defterdarlar, nişancı, reîsülküttâb, tersane, darphâne, defter emini ve şehreminleri, yeniçeri ağası, bostancıbaşı, kapıcılar kethüdâsına ise sadece "izzetlü" diye yazılırdı (Buyuruldu Mecmuası, TTK Ktp., nr. 70, vr. 6^{a}-b). Tanzimat'tan sonra yeniden teşkilâtlanma dolayısıyla XIX. yüzyıl ortalarında yeni kurulan müesseselerin başlarında bulunanlara yazılacak buyrulduların elkabları da tesbit edilmiştir. Buna göre serasker ve kaptanpaşalara "devletlü, atûfetlü efendim hazretleri"; Mısır valisi, maliye, evkaf, ticaret, darphâne nâzırları ve Ordu-yı Hümâyun müşiri vb.ne "devletlü efendim hazretleri"; müşirler, valiler, hariciye ve tersane nâzırları ile Mâbeyn başkâtibi vb.ne "atûfetlü efendim hazretleri" şeklinde yazılmaya başlanmıştır (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 7531).

Çeşitli konularla ilgili belgelerin her birine konulacak buyruldular için de klişeler vardı. Padişahın hatt-ı hümâyunu çıkmış bir mesele, menzil fermanı, alay beyi arzı, timar tevcihi vb. üzerine yazılacak buyruldular hep tesbit edilmişti. Muamele görmüş evrak üzerindeki buyruldularda genellikle, telhis, i'lam, arz, derkenar gibi hangi tür belge veya kayda

dayanılarak buyurulduğu da “telhis mûcebince” veya “arz ve derkenarı mûcebince” şeklinde tasrih edilirdi. Bundan sonra yapılacak şey yazılıp “buyruldu” kelimesi konduktan sonra tarih atılırdı. Muameleli evrak üzerindeki buyruldular, eğer tek sayfaya sığıyorsa, arz veya arzuhalin sol üst tarafında ve ilgili büro şefinin telhisinin üstünde yer alırdı. Fakat derkenarların fazlalığı sebebiyle sadrazamın buyruldusuna esas olacak telhis arka sayfaya yazılmışsa son buyruldu mutlaka telhisin üzerinde bulunacağından arka sayfaya geçerdi. Ancak sadrazamların, askerî ve nişan beratlarının üzerine “mahalline kaydoluna” şeklinde buyruldu yazmaları kanuna aykırı idi (Mehmed b. Ahmed, vr. 58b).

Bazı hallerde padişah, arz veya telhis üzerine hatt-ı hümâyununu yazdıktan sonra, bu hatt-ı hümâyunda emredilen hususun yerine getirilmesi için aynı kâğıt üzerine sadrazam da buyruldusunu koyardı (BA, A.DVN, nr. 2505; BA, Cevdet tasnifi belgeleri içinde buna pek çok örnek vardır. Ancak hatt-ı hümâyunlar vaktiyle kesilip ayrıldığından sadece takrir, telhis ve buyruldular görülebilmektedir). Bu tür belgelerde buyruldu daima hatt-ı hümâyunun alt tarafına, arz veya takririn ise eğer üst tarafında yer varsa üstüne, yoksa altına yazılırdı.

Sadrazamın bir de pençe bulunan buyrulduları vardı ki bu tür buyruldular sadrazamın merkezde bulunduğu zamanlarda sadece sadrazam tarafından yazılabilirdi. Bununla birlikte Keçecizâde Fuad Paşa’nın sadâretinde 1861’de gerek re’sen gerekse derkenar olarak yazılan buyrulduların sağ üst tarafına pençe yerine sadâret mührü basılmaya başlanmıştır.

Nezâret ve meclislerin kurulmasından sonra bunlarla sadâret arasındaki yazışmalarda, gelen tezkire sûreti üste alınıp altına sadâretin tasdiki makamında mûcib buyruldusu denilen buyruldu yazılarak tarih atılmaya, üstüne ve kâğıdın sağ tarafına da resmî sadâret mührü basılmaya başlanmıştır.

Gerektiğinde kaptanpaşa, defterdar vb. görevliler de kendi yetkileri dahilindeki işlerde buyruldu yazarlardı. Defterdar, mahallinde mukataaları tevcih edip “buyurur”, fakat pençe çekemez, buyrulduların altına kuyruklu imzasını koyardı. Kaptanpaşa da tersaneye geldiğinde gerekirse dava dinler, ihtiyaç duyması halinde o bölge kadısına buyruldu yazıp dava dinlemesini

isteyebilirdi (Tevkiî Abdurrahman Paşa, s. 516, 536).

Taşrada XVII. yüzyıla kadar beylerbeyiler tarafından yazılan belgeler içinde "buyruldu" kelimesi bulunana şimdiye kadar rastlanmamıştır. Fakat "mektup" oldukları belgelerin kendi içlerinde belirtilen ve padişah fermanlarının edası ile ve onların bütün rükünlerini hâvi olarak yazılanlar buyruldu mahiyeti taşımaktadırlar. XVII. yüzyıla kadar huruf, kâğıt, vesika, varaka gibi adlarla anılan yazıların yerini alan buyruldular da şekil ve yazılış tarzı bakımından merkezde yazılanlara benzemektedir. Yalnız bunlarda elkabdan sonra "inhâ olunur ki"

yahut "ba'de't-tahiyye (ba'de's-selâm) inhâ olunur ki" formülleri kullanılarak nakil-iblâğ kısmına geçilmektedir. Ayrıca beylerbeyi buyruldularında makam mührünün kullanılması da XVII. yüzyılda başlamıştır. Şahsî mühürlerden daha büyük ebatta olan bu mühürler yazının hemen üstüne ve sağa basılırlardı (Bağdat valisi [1065/1655], Erzurum muhafızı [1157/ 1744], Malatya mutasarrıfı [1223/1808] ve Rumeli valisinin [1234/1819] buyrulduları: TSMA, nr. E 10.118/29, 5256, 4243/6, 1874). Bununla birlikte beylerbeyi buyruldularının bir kısmında da mühür basılmayıp imza yerinde olmak üzere pençe konulmuştur (Kıbrıs muhassılı [1179/ 1766] ve Bender muhafızının [1193/1779] buyrulduları: TSMA, nr. E 5644; Uzunçarşılı, TTK Belleten, V/17-18, lv. LII). XVII. yüzyıldan itibaren beylerbeyi buyruldularında belgenin "buyruldu" olduğu, sona konan "deyü buyruldu" klişesiyle mutlaka belirtilmiştir. Bazılarında ise belgenin içinde bir veya iki yerde ayrıca buyruldu olduğuna işaret edildiği gibi hangi vilâyetin divanından çıktığına da "dîvân-ı Lefkoşe" (Kıbrıs Muhassılı Süleyman Paşa'nın 27 Zilkade 1179/7Mayıs 1766 tarihli buyruldusu: TSMA, nr. E 5644), yahut "dîvân-ı Silistre" (Silistre Valisi Mehmed Hüsrev Paşa'nın 26 Cemâziyelevvel 1224/ 9 Temmuz 1809 tarihli buyruldusu: TSMA, nr. E 3169/2) şeklinde işaret edilmiştir. Beylerbeyiler sadece görevli oldukları yerde değil buralara gidip gelirken yol üzerinde, kadı bulunmayan yerlerde dava dinlediklerinde "kanun üzere buyruldu" verirlerdi.

Buyruldu grubuna giren belgelerin sonu genellikle "deyü buyruldu" şeklinde bitmekle beraber bazan "buyruldu"nun konulmayıp "deyü" ile, bazan da "deyü" de konmayarak meselâ sadece "amel ve hareket eyleyesiz"

denilerek bitirildiği ve hemen arkasından da tarih atıldığına rastlanmaktadır. Bu şekilde bitenlerde hiç şüphe yok ki son kelimeler zımnen ifade edilmektedir. Nitekim sadrazam buyruldularının sûretlerinin yazıldığı buyruldu defterlerinde de buyrulduların sonları hep “eyleyesiz deyü” klişesiyle bitirilmiştir.

Kullanıldığı belgeye adını veren buyruldu kelimesi, başlangıçta oldukça açık ve okunaklı bir şekilde yazılırken zamanla klişeleşmiş ve okunması mümkün olmayan bir şekil almıştır. Onun içindir ki bu stilize şekli “emrimdir” diye okuyanlar da olmuştur. Meselâ IV. Mehmed’in bazı hatt-ı hümâyunlarında buyruldu klişesine çok benzemekle beraber çizgilerin sayısındaki fazlalıkla ondan ayrılan bir başka stilize şekle rastlanmaktadır ki bunun gerçekten “emrimdir” tarzında okunması gerekir.

Gerek merkezde gerekse taşrada yazılan bütün buyruldularda daima divanî yazı kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Arşiv Belgeleri. BA, MD, nr. CCXXXIII, 217/ 581; BA, Cevdet tasnifi belgeleri (bu belgelerin büyük kısmı buyruldudur); BA, A.DVN dosyaları belgeleri; BA, Buyuruldu Defterleri (bu defterlerde 1226-1331 [1811-1912] arasındaki buyrulduların suretleri vardır); TSMA’daki buyruldu koleksiyonu.

Kaynak Eserler. Buyuruldu Mecmuası, TTK Ktp., nr. 70, tür.yer.; Tevkiî Abdurrahman Paşa, “Kanunnâme”, MTM, I/3 (1331), s. 500, 516, 536; Mehmed b. Ahmed, Defteri Teşrîfât, İÜ Ktp., Nâdir Eserler, TY, nr. 9976, vr. 58b; Mehmed Fuad, Usûl-i Kitâbet-i Resmiyye, İstanbul 1328, s. 46-54.

Araştırmalar. Osman Ergin, Muallim M. Cevdet’in Hayatı, Eserleri ve Kütüphânesi, İstanbul 1937, s. 145-157; M. Guboğlu, Paleografia şi Diplomatica Turca-Osmana, Studiu si Album, Bucharest 1958 (Editura Academiei Republicii Populare Romine), s. 131 vd.; Tayyib Gökbilgin,

Osmanlı İmparatorluğu Medeniyet Tarihi Çerçevesinde Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi, İstanbul 1979, s. 99-101; J. von Hammer-Purgstall, "XVIInci Asırda Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet Teşkilâtı ve Bâbıâli" (trc. Halit İlteber), İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, VII/2-3, İstanbul 1941, s. 567, 581; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Tuğra ve Pençeler ile Ferman ve Buyuruldulara Dair", TTK Belleten, V/17-18 (1941), s. 114-115, lv. LII; a.mlf., "Buyruldı", a.e., V/19 (1941), s. 289-318; Asparouch Velkov, "Les notes complémantaires dans les documents financiers ottomans des XVIeXVIIe siècles (Ztude diplomatique et paléographique)", Turcica, XI, Paris 1979, s. 42-43, 58-59, 72-74; Halil İnalcık, "Osmanlı Bürokrasisinde Aklâm ve Muâmelât", Osm.Ar., I (1980), s. 13-14; "Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi: Kanunnâme-i Âl-i Osmân" (nşr. Abdülkadir Özcan), TD, sy. 33 (1982), s. 36; Mübahat S. Kütükoğlu, "Mühimme Defterlerindeki Muâmele Kayıdları Üzerine", Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri, 30 Nisan-2 Mayıs 1986 (Bildiriler), İstanbul 1988, s. 104-105.

Mübahat S. Kütükoğlu

BÛZCÂNÎ

(bk. EBÜ’l-VEFÂ el-BÛZCÂNÎ).

BÛZÎDİYYE

البوزيديّة

Şâzeliyye tarikatının Derkaviyye kolunun Muhammed b. Habîb el-Bûzîdî'ye (ö. 1327/1909) nisbet edilen bir şubesi.

(bk. DERKAVİYYE).

BÜCEYR b. BECRE

بجير بن بجرة

Büceyr b. Becre et-Tâî (ö. 16/637)

Şair sahâbî.

Kaynaklarda hakkında fazla bilgi bulunmayan Büceyr'in ilk olarak Tebük Seferi'ne katıldığı bilinmektedir. Hz. Peygamber Tebük'te bulunduğu sırada Halid b. Velîd kumandasındaki Büceyr'in de dahil olduğu 400 kişilik bir birliği, Dûmetülcendel bölgesinin reisi Ükeydir b. Abdülmelik'i yakalayıp getirmekle görevlendirdi. Hz. Peygamber'in önceden haber verdiği şekilde Ükeydir'i yaban sığırı avlarken yakaladılar. Büceyr bu olayı anlatan şiirini Hz. Peygamber'in huzurunda okuyunca Resûl-i Ekrem onu çok beğendi ve kendisine “ağzına sağlık” diye dua etti. Bu dua bereketiyle doksan yaşındayken bile Büceyr'in bir tek dişinin dökülmediği rivayet edilir. Hz. Ebû Bekir devrindeki ridde* olaylarına dair şiirleri bulunan Büceyr Kādisiye Savaşı'nda şehid düşmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megazî, III, 1026-1027; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 170; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, I, 68; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, I, 196; İbn Seyyidünnâs, Minehu'l-midaḥ (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1407/1987, s. 53-54; Zehebî, Tecrîdü esmâʾi's-sahâbe, Kahire 1971, I, 43; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), I, 268-269; Ali Fehmi Câbic, Hüsnü's-sahâbe, İstanbul 1324, I, 225; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IX, 219.

Mücteba Uğur

BÜCEYR b. ZÜHEYR

بجير بن زهير

Büceyr b. Züheyr b. Ebî Sülmâ el-Müzenî

Şair sahâbî.

Câhiliye devrinin yedi büyük şairinden Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın oğlu, "Kasîde-i Bürde" şairi Kâ'b b. Züheyr'in kardeşidir. Şiirlerinde hikmet unsuru önemli bir yer tutan Züheyr, Hz. Muhammed'e nübüvvet gelmeden bir yıl önce vefat ederken son peygamberin pek yakında ortaya çıkacağını söylemiş ve ona iman etmelerini oğullarına vasiyet etmişti. Kâ'b ile Büceyr İslâm dinine karşı ancak Mekke'nin fethi gibi büyük bir zaferden sonra ilgi duymaya başladılar. İki kardeş Hz. Peygamber'le görüşmek üzere birlikte yola çıktılar; fakat Kâ'b Medine'ye birkaç

menzil mesafede Ebrakul'azzâf denilen yerde kalmayı tercih etti; bir rivayete göre ise onun burada beklemesini Büceyr istemişti, kendisi de Medine'ye gidip Resûlullah ile görüştü ve müslüman oldu.

Kaynaklarda hakkında yeterli bilgi bulunmayan Büceyr, daha sonra, birçok İslâm düşmanının kaçıp sığındığı Tâif'e gidip yerleşen kardeşi Kâ'b'a haber göndererek kendisinin müslüman olduğunu, artık eski dinlerinin hiçbir hükmü kalmadığını bildirdi. Kardeşinin müslüman olmasına öfkelenen Kâ'b ona gönderdiği bir şiirde Hz. Peygamber'i hicvedince görüldüğü yerde öldürülmesi emredildi. Bunun üzerine Kâ'b'a tekrar haber gönderen Büceyr, yaptıklarına pişman olarak Medine'ye geldiği ve Hz. Peygamber'den af dilediği takdirde bağışlanacağını, aksi halde öldürüleceğini bildirdi ve kardeşinin Medine'ye gelerek müslüman olmasına vesile oldu.

Tâif Seferi'ne katılan Büceyr'in Mekke'nin fethiyle Tâif ve Huneyn seferlerine dair söylediği şiirler siyer ve megazî kitaplarında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 425, 459, 487, 501-502; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 7980, 89; Süheylî, er-Ravzü'l-ünüf, Kahire 1332, II, 311, 312; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, I, 197; İbn Seyyidünnâs, Minehu'l-midaḥ (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1407/1987, s. 51-52; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), I, 269; V, 593; Zürkānî, Şerhu'l-Mevâhib, Kahire 1329 → Beyrut 1393/1973, III, 54-57; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IX, 43-45.

Mücteba Uğur

BÜCEYRÎ

البجيري

Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Büceyr el-Hemedânî es-Semerkandî (ö. 311/923)

Muhaddis.

Dedesine nisbetle Büceyrî veya İbn Büceyr diye anılır. 222'de (837) Mâverâünnehir'deki Re'sülkantara (Huşûfegan) köyünde doğdu. Bir muhaddis olan babası Muhammed b. Büceyr ile birlikte devrin birçok ilim merkezini defalarca dolaştılar. Mısır'a vardıklarında bu ülkenin en tanınmış hadis hâfızı olan Ahmed b. Sâlih vefat etmiş olduğu için ondan hadis rivayet edemediler. Bu arada Büceyrî, Îsâ b. Hammâd Zuğbe, Bişr b. Muâz el-Akadî, Amr b. Ali el-Fellâs ve Bündâr gibi hocalardan hadis öğrendi. Kendisinden de Muhammed b. Muhammed b. Sâbir, Muhammed b. Bekir ed-Dihkān, Îsâ b. Mûsâ el-Kisâî gibi muhaddisler hadis rivayet ettiler. Hadis tahsili için yaptığı uzun seyahatleriyle tanınan ve güvenilir bir muhaddis olan Büceyrî'nin tefsir ilmiyle de meşgul olduğu anlaşılmaktadır.

Büceyrî'nin bilinen tek eseri el-Câmiʿu'l-müsned'dir. Kaynaklarda el-Câmiʿu's-sahîh, adıyla da anılan eserin yegâne nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Hadis, nr. 276, kısım 30). Ayrıca et-Tefsîr adlı bir eseri olduğu nakledilmekte ise de hakkında hiçbir kaynakta bilgi verilmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb, II, 89-90; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 374; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 122; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 402-404; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, II, 719-720; Dâvûdî, Tabakātü'l-müfessirîn, II, 7-8;

İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 262; Îzâhu'l-meknûn, I, 361; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 780-781; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 307-308; Sezgin, GAS, I, 172.

M. Yaşar Kandemir

BÜDDÜ’l-ÂRİF

بدّ العارف

Endülüslü filozof ve mutasavvıf İbn Seb‘în’in (ö. 669/1270) mantık, felsefe ve tasavvufa dair eseri.

İbn Seb‘în’in sayısı tam olarak bilinmeyen kitap ve risâleleri arasında en önemlisinin Büddü’l-ʿârif olduğu ilgili bütün kaynaklarda belirtilmektedir. Eserin adı yazma nüshalarında ve bibliyografik kaynaklarda değişik şekillerde kaydedilmiştir. Bugün bilinen üç yazma nüshadan ikisi Büddü’l-ʿârif ve ʿakīdetü’l-muhakkıkı’l-mücerribi’l-kâşif ve tarîku’s-sâliki’l-mütebettili’l-ʿâkif, biri de İfşâʾü’l-hikmeti’l-ilâhiyye başlığını taşımaktadır (Ebü’l-Vefâ et-Teftâzânî bunu yanlışlıkla İnşâʾü’l-hikmeti’l-ilâhiyye şeklinde göstermiştir, bk. İbn Sebʿîn ve felsefetühü’s-sûfiyye, s. 105). Eseri Büddü’lʿârif adıyla neşreden Corc Kettûre, vaktiyle İskenderiye’deki el-Mektebetü’l-Belediyye’de bulunan, fakat şimdi sadece mikrofilmi mevcut olan el-Makāletü’l-vücûdiyye başlıklı, hayli eksik ve hatalı bir nüshasından da söz etmektedir (Büddü’l-ʿârif, nâşirin mukaddimesi, s. 6). İbn Şâkir el-Kütübî Fevâtü’l-Vefeyât’ta (II, 255) eserin adının kısaca el-Büd olduğunu, bunun da “lâ büdde li’l-ârif minhü” (ârif için gerekli olan) ifadesinin kısaltılmış şekli sayıldığını belirtmiştir. Makkarî ise eseri Bedʾü’l-ʿârif adıyla kaydetmiştir (Nefhu’t-tîb, II, 199). İtalyalı müsteşrik Michele Amari eserin adının Beddü’l-ʿârif diye okunmasını teklif etmiş ve bunu Fransızca’ya “séparation de connaissances” şeklinde çevirmiş, Danimarkalı müsteşrik Mehren de Bedʾü’l-ʿârif okunuşunu tercih ederek bunu Fransızca’ya “le noviciat de soufi” diye tercüme etmiştir. Ancak Büddü’l-ʿârif dışındaki adlandırmalar kabule şayan görülmemektedir. Çünkü bizzat müellifin, başka risâlelerinde bu esere Büddü’l-ʿârif adını zikrederek atıflarda bulunduğu Teftâzânî tarafından adı geçen eserde gösterilmiştir (s. 98). Buna rağmen öyle görünüyor ki araştırmacıları kitabın adındaki “büdd” kelimesini başka türlü okumaya zorlayan sebep bu kelimenin sözlük anlamıdır. “Büdd” Farsça’daki büt kelimesinin Arapçalaştırılmış şeklidir ve Farsça’da olduğu gibi Arapça’da da “put” veya “putların bulunduğu yer” anlamında kullanılmıştır. Ancak müellifin “büdd” kelimesinden böyle bir

anlamı kastetmediği, bunu tamamen mecazi anlamda mâbud ve Allah yerine kullandığı açıktır. Nitekim eserin yalnız adında değil içinde de “büdd” kelimesi en az dört yerde geçmekte olup bunların birinde (s. 30) “sâlikin iradesi (kasd) ve şevk ile kendisine yöneldiği mâbud”, ikisinde (s. 351, 361) “her şeyde tecelli eden Hak”, birinde de (s. 324) “zâtının dışında kalan her şeyin varlığının kendisine bağlı bulunduğu vâcibü’l-vücûd” anlamında kullanılmıştır.

İbn Seb‘în’in bir öğrencisi, hocasının bu eseri on beş yaşında iken telif ettiğini söylemişse de (Makkarî, II, 199), Teftâzânî’nin de kaydettiği gibi (İbn Sebʿîn ve felsefetühü’s-sûfiyye, s. 105), esasen akla yatkın olmayan bu iddianın yanlışlığı, müellifin eseri, yaklaşık 643’te (1245) Endülüs’ten Mağrib’e geçmesi ve Sicilya Kralı II. Frederik’le yazışmasından sonra kaleme almış olmasından da anlaşılmaktadır.

Büddü’l-ʿârif’in muhtevasını tam bir tasnife tâbi tutmak zor olmakla birlikte eserin genelinde mantık, akıl ve nefis konularıyla bunların etrafındaki felsefî, kelâmî ve tasavvufî meseleler üzerinde durulmuştur. İbn Seb‘în, eserin hemen her yerinde ele aldığı konular hakkında filozoflar, Eş‘arî kelâmcılar ve mutasavvıflar ile zaman zaman fakihlerin görüşlerini geniş olarak aktarmakta, bunlardan kelâmcıların ve fakihlerin görüşlerini

tamamen reddetmekte, filozoflara ise bazı görüşlerinde, özellikle çıkış noktalarında hak vermekteyse de ulaştıkları sonuçlara katılmamaktadır. İbn Seb‘în bu üç grubu eserin her yerinde ağır bir dille eleştirirken mutasavvıfların görüş ve tutumlarını daha yumuşak üslûpla değerlendirmekte, ancak “mukarreb” veya “muhakkık” adını verdiği zümreyi hem bilgi hem de amel bakımından öteki zümrelerin üstünde tutmaktadır. Bu arada kelâmcı, fakih, filozof ve mutasavvıfların düşüncelerini geniş ve açık ifadelerle aktardığı halde muhakkıkların görüşlerini oldukça kısa, muğlak ve birtakım sembolik ifadelerle geçiştirdiği dikkati çekmektedir.

Eserin mantığa ayrılmış olan ilk kısmı tarif (had) konusuyla başlar; ardından varlığın mahiyeti ve varlık hakkında doğru bilgilere ulaşmayı sağlayan on kategori üzerinde durur. Mantığın gerekliliğine işaret edildikten sonra Porphyrios’un Îsâgūcî’sinin mantıktaki yeri ve önemi vurgulanır, bu

eser ve müellifi tanıtılır. Bundan sonra beş küllî* incelenir; ayrıca Kindî'den beri devam eden telakkiye göre bunlara bir de şahıs küllîsi eklenir (bk. s. 62; krş. Kindî, Resâ᾽il, s. 126). Kategorilerle hareket, şey, söz, haber, zıtlık, zaman, vâcip, mümkin, mümteni', şekil, kıyas gibi felsefe ve mantık terimleri ayrıntılı olarak ele alındıktan sonra ilim konusuna geçilir. İlim hakkında daha önce yapılmış tarifler özetlenir; bunlar arasında özellikle fukaha, Eş'arîler, filozoflar ve mutasavvıfların tarif ve açıklamaları ayrıntılı ve tenkitli olarak incelenir. Burada İbn Seb'în'in, Mu'tezile'nin anlayışına uygun olarak, şeriatın verdiği bilgilerin aynı zamanda aklî bilgiler olduğunu, şeriatın sadece bu bilgileri tekit ettiğini belirtmesi (s. 105) ilgi çekicidir.

İbn Seb'în tabiat ve varlık tabakaları konusunda küllîler ve cüz'îleri incelerken Aristo, Hipokrat, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi düşünürlerin görüşlerine de temas etmekte ve bunları yer yer eleştirmektedir. Eserde felsefenin tarifi ve ilimlerin tasnifi yapıldıktan sonra tasavvuf hakkında özlü bilgi verilir; sûfîlerin mertebeleri ve bilgilerinin değeri üzerinde durulur. Müellif, mutasavvıftan daha üst mertebede gördüğü mukarrebin ulaştığı ilmin tarifini ve sınırlarını bu kitabın kaldıramayacağını belirttikten sonra kendisinin "asrın muhakkıkı ve reisi" olduğunu (s. 135) söyler; fakih, Eş'arî, filozof, mutasavvıf ve mukarreb (veya muhakkık) şeklinde sıraladığı beş zümrenin akıl anlayışlarının özetini verir. Burada Pisagor'dan İskender Afrodisî'ye kadar çeşitli Yunan filozoflarıyla Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Bâcce ve İbn Rüşd'ün görüşleri üzerinde durulur ve bunlar tenkit edilir. Özellikle Gazzâlî tasavvuf, felsefe, kelâm ve fıkıh arasında gidip gelmek, bazan da şaşırıp kalmakla suçlanır ve görüşlerinin tutarsızlığına örnekler verilir (s. 144-145).

Günümüzde Büddü'l-ʿârif'in üç yazma nüshasının bulunduğu bilinmektedir. Bunlardan biri Berlin Kütüphanesi'nde (nr. 1744) mevcuttur (Brockelmann, I, 465). Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Cârullah, nr. 1273) kayıtlı bulunan nüsha 124 varaktan ibaret olup müellifin vefatından on yıl sonra 14 Receb 679'da (9 Kasım 1280) Muhammed b. Muhammed el-Attâr tarafından kûfî kırması hattıyla istinsah edilmiştir. Bu iki nüsha arasındaki benzerlik bazı araştırmacılarda bunlardan birinin diğerinden veya her ikisinin aynı asıldan istinsah edilmiş olduğu kanaatini uyandırmıştır (Büddü'l-ʿârif, nâşirin mukaddimesi, s. 6; Teftâzânî, s. 104). Ayrıca her iki

nüsha, İbn Seb'în'in öğrencisi Ebü'l-Hasan et-Tüsterî'nin istinsah ettiği başka bir nüsha ile mukabele görmüştür. Corc Kettûre, yukarıda sözü edilen el-Makāletü'l-vücûdiyye adlı yazmanın Tüsterî nüshasından eksik ve hatalı bir istinsah olabileceğini belirtmiştir. Üçüncü yazma nüsha da Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 833). Diğerlerinden farklı olarak İfşâʾü'l-hikmeti'l-ilâhiyye adını taşıyan bu nüsha 396 varak olup nesih hattıyla yazılmıştır. Bu son nüshada müstensih ve tarih kaydı bulunmamakla birlikte yazı stili ve yaldızlı oluşu onlardan sonra istinsah edildiğini göstermektedir. Eserin hangi asıldan istinsah edildiğine dair de bir kayıt yoktur. Ancak diğer iki nüshaya göre hayli metin farklılıkları taşıması, onlardan veya onların dayandığı asıldan istinsah edilmediğini ortaya koymaktadır.

Büddü'l-ʿârif, Corc Kettûre tarafından Berlin nüshası ile Cârullah nüshasına dayanılarak yayımlanmıştır (Beyrut 1978).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "bdd" md.; İbn Seb'în, Büddü'l-ʿârif (nşr. C. Kettûre), Beyrut 1978; Kindî, Resâʾil, s. 126; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, I, 395; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 255; Makkarî, Nefhu't-tîb, II, 199; Brockelmann, GAL, I, 465; Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî et-Teftâzânî, İbn Sebʿîn ve felsefetühü's-sûfiyye, Beyrut 1973, s. 94, 98-105.

Mustafa Çağrıcı

BÜDELÂ

(bk. ABDAL).

BÜDEYL b. VERKA

بديل بن ورقاء

Büdeyl b. Verkā' b. Abdil'uzzâ (Amr) el-Huzâî (ö. 11/632 [?])

Huzâa kabilesinin reisi, sahâbî.

Arap dâhilerinden olduğu söylenen Büdeyl'in (İbn Hazm, s. 239) Mekke fethinde müslüman olduğuna dair rivayetler bulunmakla beraber bütün Huzâalılar'ın Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra İslâmiyet'i kabul ettiği dikkate alınırsa, İbn Hacer'in de kaydettiği gibi, Büdeyl'in fetih yılından önce Müslümanlığı kabul ettiği anlaşılır. Hz. Peygamber müslüman olması için daha önce Büdeyl'e bir mektup göndermiş, Resûlullah'ın Hz. Ali'ye yazdırdığı bu mektup sonraki yıllarda bu ailenin iftihar vesilesi olmuştur.

Hicretin 6. yılında (628) Hz. Peygamber Kâbe'yi ziyaret etmek üzere ashâb-ı kirâmla Hudeybiye'ye vardığı zaman Büdeyl bazı Huzâalılar'la birlikte onların yanına geldi. Mekke'de bir evi bulunduğu için Kureyşliler'in müslümanlar aleyhindeki faaliyetlerini biliyordu. Hz. Peygamber'le görüştükten sonra Mekkeliler'in yanına giderek müslümanların Kâbe'yi ziyaret etmekten başka bir niyetleri olmadığını, hatta Kureyşliler'le anlaşma yapmayı bile düşündüklerini, ancak umre yapmaları engellendiği takdirde savaşı bile göze alacaklarını haber verdi.

Bu olaydan iki yıl sonra Huzâa kabilesinden birkaç kişiyle birlikte Medine'ye giden Büdeyl, Kureyşliler tarafından desteklenen Bekiroğulları'nın saldırısına uğradıklarını ve bu yüzden kabile mensuplarından birçoğunu kaybettiklerini Hz. Peygamber'e haber verdi. Müslümanların müttefiki olan Huzâalılar'a saldırmak Hudeybiye Antlaşması'nın açıkça ihlâli anlamını taşıdığı için Hz. Peygamber Mekke fethi hazırlıklarına başladı. Büdeyl'i Büsr b. Süfyân ile birlikte, Huzâa'nın bir kolu olan kendi kabileleri Kâ'boğulları'nı Mekke fethine katılmak üzere ramazan ayında Medine'ye getirmekle görevlendirdi. Mekke fethedildiği gün Hz. Peygamber Mekkeliler'e eman verirken Büdeyl'in evine

sığınanların da canlarını kurtarmış olacaklarını ilân etti. Daha sonra Büdeyl kabilesiyle birlikte Huneyn Savaşı'na katıldı. Bu savaşta elde edilen

esirlerle ganimet mallarının Ci'râne'ye götürülüp orada korunması görevini Hz. Peygamber Büdeyl'e verdi. Bu görevin başka sahâbîlere verildiği de rivayet edilmektedir. Tebük Savaşı'nda da bulunan Büdeyl'in vefat tarihi hakkında çeşitli rivayetler vardır. Onun Sıffîn'de vefat ettiğine dair rivayet doğru değildir. Zira Sıffîn'de şehid düşen Büdeyl'in oğlu Abdullah'tır. Hz. Peygamber'den önce Vefat ettiğine dair olan rivayetler daha kuvvetlidir. Hz. Peygamber'in Büdeyl'e Vedâ haccı esnasında, Mina günleri diye de anılan kurban bayramının ilk günlerinde oruç tutulmayacağını söylemesi ve bugünlerin yeme içme günleri olduğunu müslümanlara duyurmasını emretmesinden, ayrıca Hz. Peygamber'den önce öldüğü rivayetinden hareketle onun 11'de (632) vefat ettiği sonucu çıkarılabilir. Bu sebeple Ebü'ş-Şeyh'in Büdeyl'i İsfahan fâtihlerinden biri olarak göstermesi de doğru değildir.

Büdeyl'den oğlu Selem ile Habîbe bint Şerîk hadis rivayet etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Şurût", 15, "Megāzî", 48; Vâkıdî, el-Megāzî, II, 593-594, 749-750, 783-784, 800, 814-815, 817; III, 923, 990; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 311-312; IV, 391, 395-396, 400, 402; İbn Sa'd, et-Tabakāt, II, 96; IV, 294; V, 459; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 625-626; III, 4446, 50-52, 55; Ebü'ş-Şeyh, Tabakātü'l-muhaddisîn bi-Esbehân (nşr. Abdülgafûr el-Belûşî), Beyrut 1407/1987, I, 259-265; İbn Hazm, Cemhere, s. 239; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 165-166; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, I, 203-204; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 141; a.mlf., Taʿcîlü'l-menfaʿa, Haydarâbâd 1324, s. 48-49; M. Hamîdullah, el-Vesâʾiku's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 273-278; H. Lammens, "Büdeyl", İA, II, 829-830; a.mlf., "Budayl b. Warkāʾ", EI² (Fr.), I, 1322-1323.

M. Yaşar Kandemir

BÜĞDÜZ

Oğuz boylarından biri.

Kâşgarlı Mahmud (XI. yüzyıl) Büğdüzler'i Oğuz boyları listesinde sekizinci sırada zikreder ve damgalarının şeklini verir. Eserini Hindistan'da 1206 yıllarında yazmış olan Fahreddin Mübârek Şah'ın Türk kavimleri listesindeki Oğuz beyleri arasında Büğdüzler'in de adı geçmektedir. Reşîdüddin Fazlullah'ın (XIV. yüzyıl) Câmiʿu't-tevârîḫ adlı eserindeki tam ve daha tafsilâtlı Oğuz boyları listesinde Büğdüzler'in kardeşleri, taşıdıkları adın mânası, onkunları (totem kuşları), ülüşleri (şölenlerde koyun etinden yiyecekleri kısım) ve damgalarının şekli bildirilmiştir. Buna göre Büğdüzler Oğuzlar'ın Üçok koluna mensup olup İgdir, Yıva ve Kınık boylarıyla birlikte Oğuz Han'ın altı oğlundan biri olan Deniz Han'dan gelmişlerdir. Büğdüz adının mânası "herkese karşı alçak gönüllü olan, yardımcı (hizmet edici)" demektir. Onkunları avcı kuşlardan çakır, ülüşleri koyunun "aşığlu" denilen kısmıdır. Eserini XV. yüzyılın birinci yarısında yazmış olan Yazıcıoğlu Ali'nin Selçuknâme'sindeki Oğuz boyları listesi de Câmiʿu't-tevâriḫ'ten alınmıştır.

Câmiʿu't-tevârîḫ'teki "Türkler'in Tarihi ve Oğuz Han'ın Cihangirliğinin Hikâyesi" bölümünde de Büğdüzler'in adı geçer. Burada anlatıldığına göre son Oğuz yabgusu (meliki) Ali Han, Oğuz elinden ayrılarak suyun öte yanında oturan bir kısım Oğuzlar'a çok genç yaştaki oğlu Kılıcarslan'ı vali tayin etmiş ve ona Şah Melik unvanını vermiş, yaşlı ve tecrübeli beylerinden Kuzucu'yu da Şah Melik'in atabegliğine getirmiştir. Kuzucu Büğdüz boyundandı. Ancak Şah Melik atabegi Kuzucu'nun öğütlerini dinlemeyip başında bulunduğu Oğuz topluluğuna zulmetmeye başladığını gören beyler onu öldürmeye karar verirler. Bunun üzerine Şah Melik atabegi ile birlikte Yeni Kent'te oturan babası Ali Han'ın yanına kaçar, o da Atabeg Kuzucu'nun sözlerini dinlemeyerek oğlunu zincire vurdurup zulme uğrayan beylere teslim etmek ister. Bu bilgi Büğdüzler'in, Oğuzlar'ın İslâmiyet'ten önceki tarihlerinde rol oynamış boylardan biri olduğunu göstermektedir.

Dede Korkut destanlarında Büğdüzler Emen Bey ile temsil edilirler. Fakat Emen Bey bu destanlarda büyük ihtimalle bir yanlışlık eseri olarak Bozok beyleri arasında zikredilmiştir. Bununla birlikte Büğdüz Emen'in kendi kolu olan Üçoklu beylerine küsüp oymağı ile Bozoklar'ının yanında oturmuş olması ve bundan dolayı Bozoklar'dan (Taş Oğuz = Dış Oğuz) sayılması mümkündür. Emen Bey'in lakabı "bıyığı kanlu"dur (öfkeli ve cesur). Fakat Büğdüz Emen için şeref verici husus, onun Hz. Peygamber'i ziyaret ettiğinin söylenmesidir. Bununla ilgili olarak Büğdüz Emen öğülürken, "Varuban Peygamber'in yüzünü gören, gelüben Oğuz'da sahâbesi olan" denilmektedir. Emen'in büyük beylerden Kazılık Koca oğlu Yigenek'in dayısı olduğu da bilinmektedir. Yine bu destanlarda Büğdüz Emen'in Depe Göz adlı olağan üstü yaratıkla savaştığı, fakat başarılı olamadığı da söylenir. Bütün bu bilgiler, Büğdüzler'in XI-XII. yüzyıllarda Seyhun boylarının Karaçuk dağları kısmında yaşayan Oğuz-eli'nde önemli bir mevkiye sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

XVI. yüzyılda Anadolu'da Büğdüzler'e ait yirmi iki yer adı tesbit edilebilmiştir. Buna göre Büğdüzler Oğuz boylarının yer adları sayısına göre düzenlenmiş cetvelinde on yedinci sırada bulunmaktadır. Bu yer adları Anadolu'nun bir Türk ülkesi haline gelmesinde Büğdüzler'in önemli rol oynadıklarını göstermektedir. Bütün Büğdüz obaları erken bir zamanda toprağa bağlanmışlardır. Bundan dolayı Hazar ötesi Türkmenleri arasında bu isimde hiçbir topluluk görülmediği gibi XVI. yüzyılda Anadolu'da sadece Suriye'de Hama sancağında altmış beş vergi nüfuslu bir Büğdüz oymağı tesbit edilmiştir. XVI. yüzyılda yirmi iki olan yer adından ise günümüze ancak üçü gelebilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugati't-Türk, I, 56; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 56; Dîvânü lugāti't-Türk (Dankoff), I, 101; Târîh-i Fahreddîn Mübârekşâh (nşr. E. D. Ross), London 1927, s. 47 ve fotokopi; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. B. Kerîmî), Tahran 1338, I, 49; a.e.; TSMK, Hazine, nr. 1653, II, vr. 389b-390a; a.e.: Oğuz Destanı (trc. Z. Velidî Togan), İstanbul 1972, s. 73-74; a.e.:

Die Geschichte der Oguzen des Rasīd ad-dīn (trc. K. Jahn), Wien 1969, s. 62-63; Yazıcıoğlu Ali, Selçuknâme, TSMK, Revan, nr. 1390, vr. 22ª-b; Dede Korkut Kitabı (nşr. Muharrem Ergin), Ankara 1958, I, 113, 175, 200, 202, 208, 210; a.e.: The Book of Dede Korkut (trc. F. Sümer – A. E. Uysal – W. Walker), Austin-London 1972, s. 37, 87, 118, 125, 126, 169, 170; Türkiye'de Meskûn Yerler Kılavuzu, Ankara 1946, I, 184; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, İstanbul 1980, s. 359, 400, 456.

Faruk Sümer

BÜHLÛL

(bk. BEHLÛL).

BÜHTAN

(bk. İFTİRA).

BÜKÂ

(bk. AĞLAMA; BEKKÂÎN).

BÜKEYR (Benî Bükeyr)

بنو بكير

Benî Sa‘d b. Leys’in bir kolu olan Arap kabilesi.

Mekke’deki evlerini olduğu gibi bırakıp Hz. Peygamber’in ardından Medine’ye hicret eden kabilelerden biridir. Kabileye adını veren Bükeyr (bazı kaynaklarda Ebü’l-Bükeyr) b. Abdüyâlîl’in İyâs, Hâlid, Âkıl ve Âmir adlarını taşıyan dört oğlu Dârülerkam’da müslüman olarak Resûlullah’a biat etmişlerdi. Dördü de Bedir Gazvesi’ne katılan bu kardeşlerden Âkıl savaş sırasında Mâlik b. Züheyr el-Cüşemî tarafından şehid edildi. Onlardan başka Bedir Savaşı’na katılan dört kardeş bulunmadığı için Muâviye ensara karşı kendileriyle iftihar ederdi. Uhud gazilerinden olan Hâlid Recî’de şehid edildi (4/625). İyâs ile Âmir Uhud ve Hendek savaşlarına ve diğer gazvelere katıldılar. Âmir Yemâme’de şehid oldu, Mısır fethine iştirak eden İyâs ise 34’te (654-55) vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü’l-ʿarûs, “bkr” md.; İbnü’l-Kelbî, Cemhere (Nâci), s. 146; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 477, 499; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, III, 388-390; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 591; İbn Hazm, Cemhere, s. 183; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 89.

Abdülkerim Özaydın

BÜKEYR b. ŞEDDÂD

بكير بن شدّاد

Bükeyr b. Şeddâd el-Leysî

Sahâbî.

Üsdü'l-gābe ile el-İsâbe'de adıyla ilgili olarak Bekir b. Şeddâh şekli tercih edilmektedir. Şeddâh onun dedelerinden biridir. Bazı kaynaklarda ise kendisinden Bükeyr b. Abdullah diye söz edilmektedir. Bükeyr çocukluk yıllarında Hz. Peygamber'e hizmet etti. Bulûğ çağına gelince durumunu Hz. Peygamber'e anlatarak bundan böyle hanımlarının yanına serbestçe girmesinin doğru olmayacağını söyledi. Onun bu davranışından memnun olan Hz. Peygamber, "Allahım, sözünü doğrula ve kendisini kurtuluşa erdir!" diye dua etti. Bu dua yıllar sonra Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında gerçekleşti. Arkadaşlarından biri cihada giderken ailesini ona emanet etmişti. Bükeyr arkadaşının evine uğradığı bir gün orada arkadaşının hanımıyla ilişki kuran ve bu ilişkiyi müstehcen bir şiirle anlatmakta olan bir yahudiyi öldürdü; ertesi gün yahudinin katilini araştıran halifeye maktulün yaptıklarını anlatarak onu kendisinin öldürdüğünü söyledi. Hz. Ömer Bükeyr'i haklı buldu ve Hz. Peygamber'in yaptığı duayı da göz önüne alarak onu cezalandırmadı. Bükeyr'in Kadisiye Savaşı'nda gösterdiği cesaret de zikre değer. Savaşın sonlarına doğru bozguna uğrayan İranlılar Dicle ırmağı üzerindeki köprüleri tahrip ederek geri çekilmişlerdi. Kumandan Sa'd b. Ebû Vakkās, coşkun bir şekilde akan Dicle'den askerlerini karşı tarafa nasıl geçireceğini düşünürken Bükeyr, Atlâl diye anılan meşhur atını ırmağa sürdü ve nehri geçti. İslâm askerleri de kendisini takip ettiler.

Hicretin 22. yılında Sürâka b. Amr'ın kumandasında Azerbaycan fethinde bulunan ve Mugan'ın İslâm topraklarına katılmasını sağlayan Bükeyr'in Azerbaycan'da şehid düştüğü rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâci), s. 138-139; Belâzürî, Fütûh, s. 263; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), III, 493-494, 565, 581, 621; IV, 138, 149, 150, 153-157; İbn Düreyd, el-İştikak, s. 171; İbn Hazm, Cemhere, s. 181; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, I, 240-241; a.mlf., el-Kâmil, II, 454, 506; III, 18, 27-29; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 52, 163.

İsmail L. Çakan

BÜKREŞ

Romanya'nın başşehri.

Eflak eyaletinde, Tuna'nın kuzey kıyısına yaklaşık 50 km. uzaklıkta Dambovita nehri üzerinde kurulmuştur. Şehir, ilk defa 1368'de Cetatea Dambovitei ismi ile geçmekte olup Eflak prenslerinin ikametgâhı haline geldiği XV. yüzyıla kadar bu isim Bükreş'le beraber kullanılmıştır. Kazıklı Voyvoda adıyla bilinen III. Vlad Tepeş, 1459 ve 1461'deki emirnâmelerini burada çıkardı. 1462'de Fâtih Sultan Mehmed'in tayin ettiği Prens Radu Cel Frumos (Güzel Radu, 1462-1474), Yerköyü'nde (Giurgiu) bulunan bir Türk garnizonunun himayesinde idaresini bu şehirde kurdu ve Osmanlılar'a vergi verdi. Bundan sonra iki asırdan fazla bir süre Bükreş'in tarihi, Eflak prenslerinin İstanbul ile olan münasebetlerine bağlı kalmıştır. Osmanlı hâkimiyetine karşı ayaklanan Eflak prensleri, ikametgâhlarını Türk akınlarına daha az maruz kalması dolayısıyla Targovişte şehrine taşıdılar.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru, Bükreş'e 4 mil (yaklaşık 6 km.) mesafede ağaçlık ve bataklıklarla kaplı bir boğaz olan Kalûgerân (Çalugareni) mevkiinde Prens Mihal (Mihai Viteazul) kumandasındaki Eflak ordusu ile Serdar Sinan Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu karşı karşıya geldi (1595). Yenilen Eflaklılar geri çekilirken Bükreş'i yakıp yıktılar. Mihal Osmanlı baskınlarına karşı Targovişte'ye çekildi. Bunun üzerine Osmanlılar düşmanın boş bıraktığı şehre girdiler. Eflak bir eyalet şeklinde teşkilâtlandırılarak merkezi Bükreş olmak üzere beylerbeyiliğine Satırcı Mehmed Paşa getirildi. Sinan Paşa şehirde hâkimiyeti sağladıktan sonra on iki günde ağaç kütüklerinden bir kale yaptırdı. Öte yandan Mihal tarafından tahkim edilen Targovişte alındı ve burada da bir ay içinde ağaçtan bir kale yapıldı. Ancak ertesi yıl Mihal'in mukabil taarruzu karşısında Bükreş tahliye edildi. Osmanlı ordusu büyük kayıplar vererek çekilmek zorunda kaldı. Bükreş boşaltılırken yapılan kale Sinan Paşa'nın emriyle yakıldı. Bundan sonra Bükreş'in yangın, salgın hastalıklar ve Türkler'e karşı isyanlarla geçen çalkantılı tarihi başlamaktadır.

1716'ya kadar yerli prenslerle idare edilen Bükreş'e bu tarihten sonra

İstanbul'daki Fener Rum patrik ailesinden seçilen yöneticiler tayin edildi. Bu durum, bir halk ayaklanması ile Fener yönetimine son verildiği 1821'e kadar devam etmiş ve İstanbul'dan gönderilen Rum yöneticilerin sayısı kırkı bulmuştur. 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı sonunda imzalanan Berlin Antlaşması'yla Bükreş'te Osmanlı hâkimiyeti sona ermiştir (1878). Bükreş Osmanlı tarihinde özellikle 1806-1812 Osmanlı-Rus savaşı ile Balkan Savaşı'nı (1912-1913) bitiren antlaşmaların imzalanışlarına sahne olması açısından önem taşımaktadır.

İlk devirlerdeki nüfusu hakkında fazla bilgi bulunmayan Bükreş'te kaynaklar sadece Yunanlı, Ermeni ve yerli tüccarların varlıklarından bahsetmektedir. XVII. yüzyılda ise Evliya Çelebi Bükreş'in büyük bir şehir olduğunu, ancak kalesinin bulunmadığını, Eflak beylerinin oturduğu saraylara "forte" denildiğini, şehirde hepsi ahşap 12.000 ev, 1000 kadar dükkân, on dört manastır ve ayrıca müslümanlar için bir misafirhane ile Dimboviçse'nin (Dimbovitsa) karşı kıyısında köprü başında, içinde bir cami ve bazı mezarların

yer aldığı elli odalı bir kervansarayın bulunduğunu bildirmektedir. Ona göre kâgir binaların azlığının sebebi, Eflaklılar'ın birkaç yılda bir isyan edip Osmanlı ve Kırım askerlerinin tenkil hareketlerine mâruz kalmaları yüzünden şehrin harap olması ve bundan dolayı halkın tek katlı ahşap evlerle yetinmesidir.

XVII. yüzyılda Balkan kökenli nüfus artmış ve XVIII. yüzyılda bu nüfus her yönüyle önem kazanmıştır. XVII. yüzyılın sonlarında şehirde 50.000 kişi yaşamakta idi. Bu sayı XVIII. yüzyılın sonunda 20.000 ile 60.000, XIX. yüzyılın ilk yarısında ise 50.000 ile 100.000 arasında değişmekteydi. 300 yıl Osmanlı Devleti idaresinde kalmış olan Bükreş Yunan bilim çalışmalarının önemli bir merkezi haline geldiği XVIII. yüzyılda Fenerli prenslerin yönetimi altında daha da belirginleşen bir Şark görünümü kazanmıştı. Prensler Osmanlı Devleti içindeki hıristiyanlar için dinî kitap basımını başlattılar. İstanbul, Trabzon, Kudüs ve Aynaroz'daki (Athos) manastırlara gönderilmek üzere vergi toplama işine giriştiler. Ancak Fenerli Rum prenslerin himaye ettiği yabancı tüccarlarla rekabetten hoşnut olmayan yerli tüccarlar zaman zaman halkı ayaklandırdılar. Rus ve Avusturya işgalleri, Bükreş'te Batı'nın ilk etkilerinin görülmesine ve XIX.

yüzyılın ilk yarısından itibaren Yunanca'nın yerine Fransızca'nın geçerek yaygınlaşmasına sebep oldular. Fransız devriminin ortaya koyduğu düşüncelerin etkisiyle şehir, Eflak ve Boğdan'ın birleşmesini sağlayan Romanya'nın siyasî birliği için mücadele veren bir merkez halini aldı (1859). 1862'de Romanya'nın başşehri olunca hükümet binaları, kültür ve eğitim kurumlarının inşası ile hızla gelişti. I. Dünya Savaşı'nda 1916-1918, II. Dünya Savaşı'nda ise 1940-1944 yılları arasında Almanlar tarafından işgal edildi. Şehrin asıl gelişmesi II. Dünya Savaşı'ndan sonradır.

1906'da Romen hükümeti Bükreş'te bir cami yaptırmıştı. Daha sonra bu cami yıkılıp 1960'ta bir başka yere yenisi inşa edilmiştir; ayrıca şehirde bir de Türk şehitliği bulunmaktadır. Bükreş'in 1986 sayımına göre nüfusu 1.990.000'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), s. 507-508, 515-516, 538, 831; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 159-162; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 476-480; Naîmâ, Târih, I, 129-132, 136-140; F. C. Belfour, The Travels of Macarios, London 1836, II, 375; I. Bogdan, Cronice Inedite Atıngatoare de İstoria Romanilor, Bucharest 1895, s. 39; G. I. Ionescu Gion, Istoria Bucurestiului, Bucharest 1899, s. 818; N. Iorga, Istoria Bucurestilor, Bucharest 1930, s. 397; P. P. Panaitescu, Documentele Tarii Romoneşti, Bucharest 1938, I, 240, 244-248, 253-255, 260-261; Danişmend, Kronoloji, III, 151-153; N. Beldiceanu, "Bükresh", EI² (İng.), I, 1298-1299.

Nıcoara Beldıceanu

BÜLBÜL

بلبل

Türk ve İran edebiyatlarında başta âşık oluşu ve sesinin güzelliği olmak üzere çeşitli özellikleri sebebiyle adı en çok geçen kuş.

Aslı Farsça olan kelime sonradan Arapça'ya da girmiştir. Bülbül için andelîb ve hezârdan başka sesinin güzelliği dolayısıyla hezâr-destân (bin bir türlü hikâye söyleyen), hoş-hân (güzel okuyan), hoşgû (güzel söyleyen), hoş-âheng (güzel sesli) kelimeleri de kullanılır. Bunların yanında zend-hân (güzel sesli kuş), zendvâf, zendbâf, zendlâf (bülbül), mürg-i bâğ (bahçe kuşu), mürg-i çemen (çimen kuşu), şeb-hân (gece öten kuş), mürg-i şeb-hîz (gece uyanık duran kuş), hezâr-âvâz (bin bir sesli) gibi kelime ve terkipler de bülbülü ifade eder. Çeşitli Türk şivelerinde böberdek, bübürdek, keleçek, kujulak, ötlügen, sandugaç gibi adlarla anılan bülbüle Dîvânü lugāti't-Türk ve Kutadgu Bilig'de de rastlanır.

Doğu edebiyatlarında önemli bir yeri olan bülbül güllerin açtığı günlerde daha canlı öttüğünden gül ile arasında muhayyel bir aşk ilişkisinin var olduğu kabul edilmiş, bülbül âşığa, gül de mâşuk veya mâşukaya benzetilmiştir. Aralarındaki bu ilişki mecazi aşk olarak kabul edilmiş, gülün aşkı ile tutuştuğu için bülbüle "şeydâ" (çılgın) ve "zâr" (ağlayıp inleyen) sıfatları verilmiştir. Yine bu anlayışa göre bülbülün güle yaklaşmasını önleyen en büyük engel gülün dikenidir. Ancak bülbül dikeni de gülün hatırı için hoş görmektedir.

Şairler yüzyıllar boyunca bülbülle gül arasında tahayyül ettikleri bu aşkı şiirleri için tükenmez bir kaynak olarak görmüşlerdir. Nitekim eski İran ve Türk edebiyatı şairlerinin divanlarında bülbül ve gül konulu manzumelere veya onlarla ilgili remiz ve mazmunlara sık sık rastlanır. İran edebiyatında bülbülü ve onun güle olan aşkını en güzel şekilde dile getiren, ünlü şair Hâfız-ı Şîrâzî (ö. 791/ 1389) olmuştur. Klasik divan şairleri bülbülden belirli kurallara bağlı olarak bahsettikleri halde halk şairleri onu daha serbest bir muhayyile ile ve çok defa daha canlı bir şekilde dile getirirler.

Türk halk edebiyatında hakkında pek çok mâni, türkü, destan ve koşma yazılmış olan, Türk atasözleri ve deyimlerinde geniş bir yer tutan bülbül, daha XIV. yüzyıl başlarında Yûnus Emre'nin şiirlerinde lirik bir duyuşun timsali olarak görülür. Sonraki yüzyıllarda da hemen bütün halk şairleri bülbül motifini çeşitli şekillerde kullanmışlardır.

Divan edebiyatında bülbül, klasik Doğu edebiyatlarında olduğu gibi âşığı sembolize eder. Bunda gülün sevgili olarak düşünülmesi de rol oynar. Teşhis yoluyla âşığın bütün özelliklerinin izâfe edildiği bülbül, gülün daha kırmızı ve güzel olması için ona kanını vermiş veya gül hile ile onun kanını içmiş, yüzüne sürmüş yahut allık (gül-gûne) olarak kullanmıştır. Bülbül gülün hasretiyle sabahlara kadar feryat eden bir âşıktır. Bu benzetmede bülbülün diğer kuşlardan farklı olarak gece de ötmesi söz konusudur. Bazı şairler bülbülün feryat etmesini onun için ilâhî bir takdir olarak kabul ederler. Ötüşünün nağme olarak nitelendirildiği hallerde bir nağmede 1000 sihir yaptığı ifade edilir. Bazan da gül yaprağı veya mushaftan âyetler yahut Gülistân'dan beyitler okuduğu düşünülür. Zevk ehlini gül bahçesine çağırarak gül ile olan macerasını âleme "destan eyleyen" bülbülün, "bin" (1000) anlamına da gelen hezâr kelimesinin tevriyeli ve cinaslı kullanılmasıyla "hezâr-destân" ve "destân-serâ" olduğu söylenir. Âteşzebân, hoş-zebân, mürg-i hoş-hân, mürg-i seher, hoş-âvâz, hoş-beyân, hoşnağme, ter-nağme, şîrîn-güftâr, gûyâ, medh-hân, nây-ı hazîn gibi kelimeler

ötüşüyle ilgili olarak bülbül mânasına geldiği gibi feryat, figan, şîven, âh ü zâr, nevâ, nâle, savt, nağme, okumak ve gulgule kelimeleri de ötüşünü nitelemek için kullanılır. Güzel nağmeleri ve gönül alıcı ötüşünden dolayı şairler de kendilerini bülbüle benzetirler. "Bülbül-i bustân-ı mezâk" Hz. Peygamber'den kinaye olarak, "bülbül-i hezâr-dâstân" Sa'dî-i Şîrâzî'den kinaye ve ehl-i kemâl için kullanılan birer tabirdir. Bunların dışında bülbül-zebân "fasih", bülbül-mizâc ise "değişik mizaçlı" ve "âşüfte" anlamlarına gelmektedir.

Kuşlar farklı yerlerde yaşarlar. Karga leşi, baykuş viraneyi, bülbül de gülzârı sever. Bağda, bahçede, çiçekler içinde dolaşmakla beraber bülbül daha çok gül dalları ve yaprakları arasında görülür. Bülbülün tahtgâh, mahfil, sâyeban, sâgar, keşkül şekillerinde tasavvur edilen yuvası da burada bulunur. Bu beraberlik, gülün rengi itibariyle ateşi çağrıştırmasıyla çeşitli

tasavvurlara konu olur. O büyük bir âfet veya yangından artakalan bir "kül öksüzü"dür. Bu benzetme ile aynı zamanda vücudunun üst kısmının koyu, alt kısmının sütlü kahve renginde oluşuna da işaret edilmiş olur. Gülün Hz. Mûsâ'ya Tûr dağında görünen "âteş-i Mûsâ"ya benzetilmesiyle bülbül de Hz. Mûsâ'nın "kelîm" sıfatı ile nitelendirilir. "Pamukla ateşin oyunu olmaz" atasözü de bu münasebetle hatırlanır. Güzel sesinden dolayı bülbül ile Hz. Dâvûd arasında da ilgi kurulmuştur. Ayrıca gül camiye, servi minareye, bülbül de Kur'an okuyan kişiye benzetilir.

Bülbül ile birlikte zikredilen diğer bir unsur da kafestir. "Bülbülün çektiği dili belâsıdır" atasözü, bülbülün güzel ötüşünden dolayı kafese konulmuş olduğunu ifade eder. "Bülbülü altın kafese koymuşlar, ah vatanım demiş" atasözü ise onun gül bahçesinin ve hürriyetin hasretiyle yandığını anlatır ve hürriyeti sembolize eder. Aynı şekilde âşığın gamlı gönlü mihnet gülzârının bülbülü, yaralı sinesi de kafes şeklinde düşünülür. Mutasavvıflar veya tasavvufa meyyal şairler bülbülü daha geniş anlamlı bir alegori olarak kullanmışlardır. Onlara göre bülbül ilâhî aşkla yanan can ve ruhun timsalidir. O bu dünyada veya ten kafesinin içinde uzak kaldığı ezelî gül bahçesinin hasretiyle feryat eden bir Hak âşığıdır.

Yukarıda belirtilenlerin dışında tâlip, mest ve hatibe de benzetilen bülbül, müstakil olarak "Bülbülnâme", "Bülbüliyye", "Gül ü Bülbül" gibi adlarla anılan eserlere konu olmuştur. İlk bülbülnâmenin Fars edebiyatında Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) tarafından yazıldığı söylenirse de bu eserin Attâr'a ait olmadığı kanaati yaygındır (bk. ATTÂR, Ferîdüddin). Küçük bir mesnevi olan bu eserde, güle karşı duyduğu aşkı öterek terennüm eden bülbülün diğer kuşları rahatsız etmesi ve kuşların onu Hz. Süleyman'a şikâyetleri anlatılır. Hz. Süleyman doğanı gönderip bülbülü yanına getirtir. Bülbül kendini savunur, Hz. Süleyman onu haklı bulur ve diğer kuşların bülbüle dokunmamalarını emreder. Bu konuda İran edebiyatında hemen hemen başka bir esere rastlanmadığı halde Türk edebiyatında XVI. yüzyıldan başlayarak "Bülbülnâme", "Bülbüliyye" ve "Gül ü Bülbül" adlarıyla beşten fazla eser kaleme alınmıştır. Bu alanda bilinen ilk Türkçe eser, Kara Fazlî'nin (ö. 971/1563-64) Gül ü Bülbül adlı mesnevisi olup Hammer tarafından Almanca çevirisiyle birlikte 1833'te Viyana'da basılmıştır. Bundan sonra Bahâî'nin (ö. 980/1572) Gül ü Bülbül'ü, Gazi Giray'ın (ö. 1016/1607) Fuzûlî'nin Beng ü Bâde'sine nazîre olarak yazdığı

Gül ü Bülbül'ü, Ömer Fuâdî'nin (ö. 1046/1636) Bülbüliyye'si, Birrî'nin (ö. 1128/1715-16) manzum ve mensur karışık olarak yazdığı Bülbülnâme'si (İstanbul 1265) ve Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi'nin (ö. 1166/1752) Bülbülnâme'si zikredilebilir. Ayrıca Hüseyin Ayan'ın, Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı Farsça bir mecmuanın içinde (Farsça Yazmalar 7 [A.F. 2147], vr. 196b-209[a]) bulup neşrettiği (bk. bibl.) Bülbülnâme adlı bir mesnevi daha vardır. Ne zaman yaşadığı bilinmeyen Rifâî adlı bir şaire ait olan eser beş beyitlik hâtimesiyle birlikte 327 beyittir.

Divan edebiyatında bu eserler dışında bülbüle çeşitli beyitlerde ve "bülbül" redifli gazellerde sık sık rastlanmaktadır. Bunlar arasında, XIX. yüzyılın ikinci yarısında divan edebiyatı geleneğini devam ettiren Şeyhülislâm Ârif Hikmet'in bülbülü kısmen dinî bir fikirle işleyen gazeli zikre değer. Bu devirde yazılmış bülbüle dair şiirlerden Osman Şems Efendi'ninki tasavvur ve üslûp bakımından ayrı bir yere sahiptir. Osman Şems Efendi bülbülü "riyâz-ı vahdetten uzak düşmüş bir ruh" olarak ele almış, onda mekâna hapsedilmiş bir "lâ-mekân" mahlûkunun derin ıstıraplarını dile getirmeye çalışmıştır. Yenileşme devri Türk edebiyatında yazılan bülbül temalı manzumeler içinde, Recâizâde Ekrem'in "bülbül" redifli gazeli yanında özellikle Mehmed Âkif'in Bursa'nın Yunanlılar tarafından işgali üzerine yazdığı "Bülbül" şiiri, dinî ve sosyal hassasiyeti dile getiren güzel bir örnektir.

Türk ve İran edebiyatlarında şiirdeki karakteriyle manzum ve mensur hikâyelere de konu olan bülbül, günümüz Türk edebiyatında hemen hemen terkedilmiş bir motif durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

Burhân-ı Kātı' Tercümesi, II, 332; Türk Lugatı, I, 731-732; Ferhengi Fârsî, I, 565; Ali Nihat Tarlan, Şeyhî Divanını Tedkik, İstanbul 1964, s. 171-172; a.mlf., "Bulbul", EI² (İng.), I, 1301-1302; Mehmed Çavuşoğlu, Necati Bey Dîvânı'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 265-266; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 485-487; Levend, Türk Edebiyatı

Tarihi, s. 138-140; Hüseyin Ayan, Bülbülnâme, İstanbul 1981; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlil), Ankara 1987, s. 502-505; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 163-165; Dihhudâ, Lugatnâme, VII, 231-232; TA, IX, 19-20; R. Ekrem Koçu, “Bülbül”, İst.A, VI, 3164-3166; Mehmed Kaplan, “Bülbül”, İA, II, 832-834; Ali Nihat Tarlan, “Bulbul”, EI^{2} (İng.), I, 1301-1302; TDEA, I, 480; Hūšang A‘lam, “Bolbol”, EIr., IV, 336-337.

Cemal Kurnaz

BÜLBÜL ŞAH

بلبل شاه

Seyyid Şerefüddîn Bülbül Şâh el-Hüseynî el-Keşmîrî (ö. 728/1327)

Sühreverdiyye tarikatının Hindistan'daki şeyhlerinden.

Sühreverdiyye şeyhlerinden Şah Ni'metullah Fârsî'nin mürididir. Moğol istilâsı yüzünden şeyhi ve beraberlerindeki 1000 kişi ile birlikte Türkistan'dan Raca Suhâdivâ (1301-1320) idaresindeki Keşmir'e hicret etti. Bu yıllarda iktidarı ele alan Prens Rinçana Budist idi. Bülbül Şah,

Budizm ve halkın dini olan Hinduizm'le tatmin olmayan Rinçana'ya İslâm'ı anlattı. Rinçana müslüman olup Sadreddin adını aldı. Bülbül Şah, Sadreddin'in tebaasından yaklaşık 10.000 kişinin İslâm'a girmesine vesile oldu. Emîr Sadreddin Bülbül Şah için yaptırdığı hankaha zengin vakıflar tahsis etti ve bunların geliriyle bir aşevi kurdu. Bir ara harap olan aşevi daha sonraları onarılmış ve dârülaceze olarak kullanılmıştır. Emîr Sadreddin'in dârülacezenin yanında yaptırdığı mescid Keşmir'in ilk mescididir. Bülbül Şah bu mescidin yakınlarında inşa edilen türbede medfundur.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, II, 49; A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden 1980, s. 44; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 351; Mohibbul Hasan, "Bülbül Shāh", EI² Suppl. (İng.), s. 156.

Nihat Azamat

BÜLBÜLDAĞI

Batı Anadolu'da İzmir'e bağlı Selçuk ilçesinin güneybatısında, üzerinde Hz. Meryem'e nisbet edilen bir evin bulunduğu tepe.

Selçuk ilçesine 12 km. uzaklıkta bulunan Bülbüldağı'nın arkeoloji ve dinler tarihi bakımından önemi, eteğinde tarihî ve turistik yerleşim merkezleri bulunmasından kaynaklanır. Bunların başında Peleponnes ve İyon adalarından gelme göçmenler tarafından kurulan Efes şehri gelir. Bazı rivayetlere göre Efes Amazonlar tarafından kurulmuş ve burada dünyanın yedi harikasından biri olan Artemis Tapınağı da bunlar tarafından yapılmıştır.

Bu bölge Hıristiyanlığın doğuşundan sonra da önemini korumuştur. Ashâb-ı Kehf'in Kral Dakyanus (Decius) zamanında mağaraya sığınarak 309 yıl süren mûcizevî uykularını tamamladıkları mağaranın Bülbüldağı'nın eteklerinde olduğuna inanılmaktadır. Kur'an'da da yer alan bu olayın (bk. el-Kehf 18/9-26) Tarsus, Elbistan ve Antakya gibi yerlerde geçtiğine dair farklı rivayetler vardır.

Bizans kaynaklarına göre havâri Yuhanna'nın (Saint Jean) mezarının da buradaki bir tepe üzerinde bulunması dolayısıyla bu bölgeye Latince Ayasuluk (Ayaslug) denilmiştir. Saint Jean Kilisesi ve Hz. Meryem'e nisbet edilen ev dolayısıyla hıristiyanlar son yıllarda bölgeyi bir ziyaret yeri haline getirmişlerdir. Ancak eski kaynaklarda Hz. Meryem'in buraya geldiği, burada öldüğü hakkında açık bir ifade yoktur. Bu bölgede Hz. Meryem'e isnat edilen bir mezar da mevcuttur. Buna karşılık Kudüs'te de ona nisbet edilen iki mezar daha bulunmakta olup bunların biri Jeoshaphat (Kedron) vadisinde, diğeri Gethsemani'dedir (geniş bilgi için bk. Tümer, s. 89-98). Bu konuyu ilk defa araştıran eski kilise babalarından Epiphanius (ö. 403), Yuhanna'nın Meryem'i Efes'e götürdüğünü hiçbir yerde okumadığını söylemektedir (a.g.e., s. 87).

Bütün bunlara rağmen XIX. yüzyılın başında Catherine Emmerich adlı bir Alman mistiği Hz. Meryem'in evinin Bülbüldağı'nda bulunduğu iddiasını

ortaya attı. Başlangıçta bu iddia kilise yetkililerince reddedildi. Çünkü 431'deki Efes Konsili'nde Hz. Meryem'e "Theotokos" (tanrıyı doğuran) unvanı verilmiş, daha sonra günahtan, hatta aslî günah*tan muaf ve ölümsüz sayılmış, Papa IX. Pius 1854'teki papalık bildirisiyle onun günahsızlığını ilân etmişti; nihayet 1950'de Papa XII. Pius Îsâ gibi Hz. Meryem'in de göğe yükseldiğini açıklamıştı. Ancak tarihî delillere ve yaygın inanışa pek uygun düşmemekle beraber Catherine Emmerich'in yukarıdaki iddiası bazı kilise çevrelerini harekete geçirdi. Lazarist rahiplerin Bülbüldağı'nda buldukları ev (şimdi Meryemana Evi deniliyor) ve ayazmayı içine alan 919 dönümlük arazi, Fransız uyruklu Lazarist başrahip M. Joseph B. Gabriel (Türkçe kayıtlarda M. Josef B. Gavriel) adına satın alındı ve Kuşadası Tapu Sicil Muhafaza Memurluğu'nda tescil ettirildi. Halbuki bu evi bölgede yerleşen ilk hıristiyan topluluktan kalma bir yapı olarak görenler yanında Efes Konsili dolayısıyla yapıldığını ve Hz. Meryem adına ithaf edilen yüzlerce binadan biri olduğunu ileri sürenler de vardır.

Çeşitli ülkelerdeki Hz. Meryem'le ilgili makamlardan biri olarak kabul edilebilecek Bülbüldağı'ndaki bu yeri 1967'de Papa VI. Paul de ziyaret etti ve burasını "resmî kutsal hac mahalli" ilân etti. Böylece hıristiyanlarca kutsal kabul edilen Bülbüldağı'ndaki bu evde her yıl 15 Ağustos'ta âyinlerle "Meryem'in göğe çıkma bayramı" bir hac havası içinde kutlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

L. Heidet – L. Pirot, "Assomption, Thèse du Bulbul-Dagh", DB2, I, 647-652; Hikmet Tanyu, Dinler Tarihi Araştırmaları, Ankara 1973, s. 126-134; Günay Tümer, Hıristiyan ve İslâm Dinlerinde Meryem (doçentlik tezi, 1979), AÜ İlâhiyat Fakültesi, s. 83-98; TA, XXIV, 22-23.

Orhan Seyfi Yücetürk

BÜLBÜLZÂDE ALİ HİBRÎ EFENDİ

(bk. HİBRÎ, Ali Efendi).

BÜLDÂNİYYE

البلدانيّة

Muhaddislerin muhtelif kültür merkezlerinde duyup öğrendikleri hadisleri bu beldelere göre bir araya toplayarak meydana getirdikleri hadis mecmuaları.

Hadis bilgisi bakımından birbirinden farklı durumda olan ashabın ve sonraki râvilerin bir beldeye yerleşmeleri ve bildikleri hadisleri orada rivayet etmeleri sebebiyle hadislerin tedvîn*inden önce muhtelif kültür merkezlerinde birbirinden farklı hadisler yayılmıştı. Muhaddislerin sıkça kullandıkları, "Dımaşk'a gitmeden önce bu hadisi duymamıştık" veya, "Falan râvi Dımaşklılar'ın rivayet ettiği hadisleri herkesten iyi bilir"; "Bu sadece Medineliler'in rivayet ettiği bir hadistir"; "Onu Basralılar'dan başka kimse rivayet etmemiştir" şeklindeki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere bazı hadisler ilk zamanlarda sadece bir memleketin, bir bölgenin hadisleri olarak bilinmekteydi. Hatta bazı beldelerde rivayet edilen hadislerin bir başka beldede rivayet edilenlere tercih edildiği de olurdu. Meselâ Hicazlılar'ın hadisleri çok defa Iraklılar'ınkinden daha sahih kabul edilmekteydi. Sonraları bütün İslâm ülkelerini içine alacak tarzda yaygınlaşacak olan hadis tahsili için yapılan seyahatler o devirde henüz başlamadığı için her belde halkı yakından tanıdığı kendi muhaddislerine daha çok itimat ediyor,

tanımadıkları bir muhaddisten nakledilen rivayetlere o kadar güvenmiyordu. Ancak hadis öğrenmek için yapılan yolculukların zamanla çoğalması ve yaygınlaşması, bölgelere göre birbirinden farklı hadislerin rivayet edilmesini ortadan kaldırmış oldu.

Muhaddislerin, sözü edilen ilk devirlerde hadis tahsil ederken elde ettikleri rivayetleri bazan bu hadisleri öğrendikleri beldelere göre tasnif ederek meydana getirdikleri "Büldâniyye" türünden hadis mecmualarına, İbn Asâkir (ö. 571/ 1176) ve Ebû Tâhir es-Silefî'nin (ö. 576/ 1180) el-Büldâniyye adıyla tanınan kırk hadis mecmuaları (Brockelmann, GAL, I,

404, 450) ile Hasan b. Muhammed b. Muhammed el-Bekrî'nin (ö. 656/1258) hadis tahsili için gittiği beldelerin kırk tanesinden derlediği, kırk tâbiînin kırk sahâbîden rivayet ettiği kırk hadisi ihtiva eden Kitâbü'l-Büldâniyye'si örnek olarak zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, "Sayd", 12; Tirmizî, "Tahâret", 61, 81, 98; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 326-328; Keşfü'z-zunûn, I, 54; Brockelmann, GAL, I, 404, 450; Suppl., I, 610; M. Zâhid el-Kevserî, en-Nüketü't-tarîfe, Kahire 1365/1945, s. 34; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 164; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne kable't-tedvîn, Kahire 1383/1963, s. 164 vd.; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1973, s. 39-41; Talât Koçyiğit, Hadis Tarihi, Ankara 1977, s. 98.

Abdullah Aydınlı

BÜLEYTÎ

(bk. BELATÎ).

BÜNÂN b. MUHAMMED

بنان بن محمد

Ebü'l-Hasen Bünân b. Muhammed el-Hammâl (ö. 316/928)

Mısırlı zâhid ve sûfî.

Aslen Vâsıtlıdır. Bir süre Bağdat'ta hadis dersi aldıktan sonra gidip yerleştiği Mısır'da vefat etti. Kuşeyrî, daima doğruluk üzere hareket eden, "emir bi'l-ma'rûf" ilkesini uygulayan Bünân'a Hammâl lakabının bir kadın tarafından verildiğini söyler. Bünân'ın azığını sırtına yüklenmiş bir halde hacca gitmekte olduğunu gören bu kadın ona, "Allah'a tevekkülün yok mu, yoksa sen hamal mısın?" diye sormuş, bu olaydan sonra "hammâl" onun lakabı olmuştur.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetine devam eden, İbrâhim el-Havvâs'la tanışan Bünân, meşhur sûfîlerden Ebû Saîd el-Harrâz'ın (ö. 277/890) çağdaşı idi. Başta Sülemî olmak üzere bazı sûfî müellifler Bünân'ı Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin üstadı olarak kabul ederler. Sülemî, Ebü'l-Hasan Bünân b. Muhammed ile aynı tarihte ve aynı yerde vefat eden Ebü'l-Hüseyin b. Bünân'ı Ebû Saîd el-Harrâz'ın müridi olarak gösterir (Tabakat, s. 389). Süyûtî bu ikisini aynı şahıs sayar. Câmî ise Mısırlı Bünân b. Abdullah adlı başka bir mutasavvıftan bahseder. Ancak Süyûtî'nin de belirttiği gibi muhtemelen bir tek Bünân vardır, o da Ebû Saîd el-Harrâz'ın mürididir.

Bünân rızkı teminat altında görmeyi, emirleri yerine getirmeyi, Hakk'a sarılıp iki cihandan yüz çevirmeyi sûfîlerin en yüce hallerinden kabul eder. Ona göre sebepleri dikkate alma, sebeplerin sebebini (Allah'ı) dikkate almamaya yol açar; buna karşılık sebepleri hiçbir şekilde dikkate almamak da insanı bâtıl işlere sevkeder. Bünân burada tevekkül ile tedbir fikrini bağdaştırmaya çalışmakta, sebeplerin ilâhlaştırılmasına da terkedilmesine de karşı çıkmaktadır.

Bünân'a göre hal*ine hâkim olan veya sevgisini gizleyen gerçek sevgi

mertebesine ulaşmamıştır. Sevgilisi uğrunda her türlü sıkıntıya katlanmayı göze almayan, başka kimselerin nimetlerden aldıkları zevk kadar sevgi yolunda çekilen eziyetlerden zevk almayan sevgiden bahsedemez. İnsan kulluğunu rabbine tahsis ederse o da inayetini insana tahsis eder. Şu halde her şey insanın elindedir.

Bünân, bir rivayete göre hıristiyan vezir Humâreveyh'in at üstünde şehirde dolaşmasını İslâm esaslarına aykırı bulup onu bu davranıştan menettiği için, diğer bir rivayete göre ise İbn Tolun'a nasihatte bulunduğu için parçalanmak üzere arslanın önüne atılmış, ancak arslan ona dokunmamıştı.

Haramdan kaçar gibi riyadan kaçmayı öğütleyen Bünân kalbine gelen bir cezbenin tesiriyle yüzüstü yere düşmüş ve ruhunu teslim etmişti. Cenaze namazına kalabalık bir cemaat katılmış ve Kahire'nin Mukattam dağındaki Karâfe Kabristanı'na defnedilmiştir.

Tasavvuf tarihinde Hammâl lakabıyla meşhur olan iki sûfî daha vardır. Ebû Nuaym Hilyetü'l-evliyâʾda Eyyûb el-Hammâl'den, Câmî de Nefehâtü'l-üns'te İshak el-Hammâl adında bir sûfîden bahseder.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Tabakāt, s. 291-292, 389; Ebû Nuaym, Hilye, X, 324-325; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VII, 100-102; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 149; Herevî, Tabakāt, s. 300, 396; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-Safve, II, 448; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 488-489; Safedî, el-Vâfî, X, 289-290; İbnü'l-Mülakkın, Tabakātü'l-evliyâʾ, Beyrut 1406/ 1986, s. 122-124; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 220-221; Câmî, Nefehât, s. 158; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 512-513; Münâvî, el-Kevâkib, II, 22-23.

İrfan Gündüz

BÜNDÂR, Muhammed b. Beşşâr

محمد بن بشار بندار

Ebû Bekr Muhammed b. Beşşâr b. Osmân el-Abdî el-Basrî (ö. 252/866)

Basralı tanınmış muhaddis.

“Değerli şeyleri saklayan, çok hadis ezberleyen kimse” anlamında Bündâr lakabıyla tanınan Muhammed b. Beşşâr 167’de (783) Basra’da doğdu. Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledikten sonra Basralı muhaddislerin rivayet ettiği bütün hadisleri öğrendi. Daha sonra hadis tahsili için seyahate çıkmak istediyse de annesi razı olmadığı için memleketinden ayrılamadı. Bu arzusu ancak annesi vefat ettikten sonra gerçekleşti. Başta Mu‘temir b. Süleyman, Abdurrahman b. Mehdî, Vekî‘ b. Cerrâh, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Yezîd b. Hârûn olmak üzere zamanın en meşhur muhaddislerinden hadis okudu. Yirmi yıl Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın hadis meclislerine devam etti.

Yazılan hadisleri ezberleme geleneğini devam ettiren Bündâr henüz on sekiz yaşlarında iken ona müracaat edenlere hadis rivayet etmeye başladı. Basra’da çoğu aynı zamanda hocası olan tanınmış muhaddisler dururken orada hadis rivayet etmeyi şeyhlerine saygısızlık kabul ettiği için hadis öğrenmek üzere kendisine başvuranları şehir dışındaki hurmalığına götürür, onlara hurma ikram ettikten sonra hadis rivayet ederdi. Bündâr’dan rivayette bulunanlar arasında Kütüb-i Sitte müellifleriyle İbn Huzeyme, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür‘a er-Râzî, Bakı b. Mahled gibi tanınmış muhaddisleri saymak mümkündür. Altmış yedi yıl boyunca Basra’da ve Bağdat’ta hadis rivayet ettiği için ondan beş ayrı tabakaya mensup muhaddisler faydalanma imkânı bulmuşlardır.

İbn Huzeyme’nin, zamanındaki muhaddislerin imamı diye övdüğü Bündâr, hadisin altın çağı olarak bilinen hicrî üçüncü asrın en büyük muhaddislerinden biridir. Cerh ve ta‘dîl imamlarına göre sika*dır. Rivayet ettiği hadislere muteber ve güvenilir hadis kaynakları yer vermiştir. Nitekim Buhârî el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde Bündâr’ın 205 hadisini rivayet ettiği gibi

ondan bir de mükâtebe* yoluyla elde ettiği bir hadisi nakletmiştir. Müslim de el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde onun 460 hadisine yer vermiştir. Ebû Dâvûd ise Bündâr'dan pek çok hadis yazdığını söylemiştir.

Amr b. Ali el-Fellâs, Bündâr'ın Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dan olan rivayetlerinde yalan söylediğini ileri sürmüşse de sebebi zikredilmeyen cerh makbul sayılmadığından bu görüşe itibar edilmemiştir. Zehebî, Bündâr'ın çok doğru ve güvenilir bir âlim olduğunu bildikleri için İslâm âlimlerinin Fellâs'ın bu görüşüne değer vermediklerini söylemiştir. İbn Hacer'e göre ise Bündâr'ın bazı rivayetlerinde hata varsa da bunları kasten yapmamıştır.

Bündâr'ın rivayet ettiği hadislerin bir bölümünü ihtiva eden küçük bir mecmua Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Mecmua 72/10, vr. 121[a]-129[a]).

Bündâr, uzun yıllar Basra ve Bağdat'ta hadis rivayet ettikten sonra seksen beş yaşlarında iken vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, I, 49; el-Cerh ve't-taʿdîl, VII, 24; İbn Hibbân, es-Sikāt, IX, 111; Hatîb, Târîhu Bagdâd, II, 101-105; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-hadîs (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1404/1984, s. 341; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 144-149; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 490; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, II, 511-512; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, IX, 70-73; a.mlf., Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî, Bulak 1301, s. 436-437; Süyûtî, Tabakātü'l-huffâẓ (Ömer), s. 222; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 328; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 25-26, 264; a.mlf., GAS, I, 113-114.

Mücteba Uğur

BÜNDÂR b. HÜSEYİN

بندار بن الحسين

Ebü'l-Hüseyn Bündâr b. el-Hüseyn eş-Şîrâzî (ö. 353/964)

İlk dönem sûfîlerinden.

Şiraz'da doğdu. Ticaretle uğraşan bir ailenin oğludur. Bündâr bir yandan ticaretle meşgul olurken diğer yandan Eş'arî kelâmı ile ilgilendi ve İmam Eş'arî'nin derslerini takip etmeye başladı. Kelâm konusundaki fikirleriyle dikkati çekti. Babasıyla birlikte ticaret için Bağdat'a gittiğinde burada meşhur sûfî Şiblî ile tanıştı. Tesirinde kaldığı Şiblî'nin emriyle malını mülkünü terkederek kendini tasavvufa verdi ve onun takdir ve güvenini kazandı. Bu arada Ebû Ca'fer el-Haddâd'dan da faydalandı. Sûfîlerin birtakım fikirlerini tenkit eden müridi İbn Hafîf'in çeşitli görüşlerini, özellikle bazan kalbe gelen gaflet konusundaki açıklamasını reddetti (Safedî, X, 292). Ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği Şiraz civarındaki Errecân kasabasında vefat etti.

Bündâr tasavvufî hakikatleri iyi bilen ve mükemmel bir biçimde ifade eden bir sûfî olarak tanınır. Gaybet* halini huzur haline tercih eder. Genel olarak sûfîlerin tevhid (vahdâniyyet) konusunda birleştiklerini, ancak mücahede ve mükâşefe yoluyla ona nasıl erişileceği hususunda ayrıldıklarını söyler. Bündâr'a göre her sûfî kendisinde zuhur eden hale göre bir isim alır. Meselâ ibadetine düşkün olana âbid, dünyadan el etek çekene zâhid, hiçbir şeye sahip olmayana fakir, Allah'a güveni esas alana mütevekkil, fenâ*yı esas alana fâni, sevgiyi esas alana âşık denir. Bu hallerden hepsi belli bir sûfîde toplanabilir. Bu durumda ona bu hallerin tamamını kapsayan bir isim verilir (bk. Sülemî, s. 469).

"Hak ile olma hali cem', Hak için olma hali tefrika"dır diyen Bündâr'a göre dünyaya yönelen hırs ateşiyle âhirete yönelen korku ateşiyle, Hakk'a yönelen ise tevhid nuru ile yanar ve değer biçilmez bir mücevher haline gelir. Hak yolunda her şeyi terketmeyen bütünü ile hakikate yani Hakk'a

ulaşamaz. Onun için Bündâr sâlikin bütün dikkatini Hak'ta toplamasını ister. Tam anlamıyla mevlâsı kıblesi olmayanın namazının sahih olmayacağını söyler.

Bündâr'a göre tasavvuf ahde vefâ etmektir. Sâlik diliyle verdiği sözlere bağlı kaldığı gibi niyetlerine de bağlı kalmalıdır. Bündâr sûfî ile mutasavvıf arasında fark görür. Sûfî Hak tarafından seçilen, dost edinilen, nefsinden uzaklaştırılan ve benlik davası ile hareket etmekten alıkonulan kimsedir. Mutasavvıf ise nefsi ile uğraşan, içinde dünya arzusu olduğu halde zâhidliğe özenendir. Bündâr sûfî kelimesinin kökü konusunda bu görüşüne uygun bir açıklama yapar. Ona göre sûfî kelimesi sâfâ (صافا) fiilinin meçhulü olup "Hak tarafından dost edinildi" anlamına gelmektedir (Sülemî, s. 468; Münâvî, II, 23). Sûfî kelimesindeki her harfin üç mânası vardır. Meselâ "sad" harfi sadakate, sabra ve safaya delâlet eder. Sâlik nefsine düşman olmamalı, onu sahibine bırakmalıdır. Kul öyle bir mertebeye ulaşır ki nefsine düşman olmaz. Zira onu kendi mülkü olarak değil Allah'ın mülkü olarak görür. Güzel sesi ilâhî bir hikmet olarak kabul eden Bündâr nefis (tab'), hal ve Hak ile olmak üzere semâın üç şeklinden bahseder ve mûsikiden haz almayanların his yönünden eksik olduklarını söyler. Bündâr'ın bu görüşleri Melâmet ehlinden çok Iraklı sûfîlerin görüşlerine yakındır.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 340, 344, 349; Sülemî, Tabakāt, s. 393, 467-470; Ebû Nuaym, Hilye, X, 384-385; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 174, 616, 649; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 375; Herevî, Tabakāt, s. 501-502; İbn Asâkir, Tebyînü kezibi'l-müfterî, s. 179-181; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 109-110; Safedî, el-Vâfî, X, 292-293; Sübkî, Tabakāt, III, 224-225; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 338; Câmî, Nefehât, s. 226, 270-271; Şaʿrânî, et-Tabakāt, I, 107; Münâvî, el-Kevâkib, II, 23.

Hasan Kâmil Yılmaz

BÜNDÂRÎ

البنداري

Kıvâmüddîn Ebû İbrâhîm el-Feth b. Alî b. Muhammed el-Bündârî el-İsfahânî (ö. 643/1245)

Eyyûbîler devrinde yetişen meşhur edip ve tarihçi.

586'da (1190) İsfahan'da doğdu ve gençlik yıllarını orada geçirdi. 1217'de Suriye'ye giderek Dımaşk'a yerleşti. Bir süre Eyyûbîler'in hizmetinde kâtip olarak görev yaptı ve 7 Rebîülevvel 643'te (2 Ağustos 1245) Dımaşk'ta öldü. Hayatı hakkında daha fazla bilgi yoktur.

Eserleri. Bündârî'nin biri telif, ikisi ihtisar, biri de tercüme olmak üzere dört eseri vardır. 1. Zeylü Târîhi Bagdâd. Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) Târîhu Bagdâd adlı eserine yazdığı zeyildir. Brockelmann (GAL Suppl., I, 554) onun bu zeyil dışında Târîhu Bagdâd adlı başka bir eserinden daha bahsederse de ikisinin aynı eser olduğu ve Brockelmann'ın yanıldığı kabul edilmektedir (yazma nüshası: Paris Bibliothèque Nationale, Arap 6152). 2. Sene'l-Berkı'ş-Şâmî. İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî'nin Musul Atabegi Nûreddin Mahmûd b. Zengî ile Selâhaddîn-i Eyyûbî devri hakkında yazdığı, 562-589 (1166-1193) yılları arasındaki olayları

ihtiva eden el-Berku'ş-Şâmî adlı yedi ciltlik tarihinin muhtasarıdır. Bu eserini 622 (1225) yılında tamamlayan Bündârî el-Berku'ş-Şâmî'yi özetlerken metne sadık kalmış edebî tavsifleri, kaside ve menşurlarla mektupların büyük bir kısmını atarak tarihî bir eser meydana getirmeye çalışmıştır. İki yerde (قلت) kelimesiyle işaret ettiği birkaç husus hariç metne hiçbir ilâve yapmamıştır. Bu muhtasarın sadece 562-583 (1166-1187) yılları arasında vuku bulan olayları ihtiva eden kısmı bilinmektedir. Eserin I. cildi Ramazan Şeşen tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1971). 3. Zübdetü'n-Nusra ve nuhbetü'l-ʿusra. İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî, Selçuklu vezirlerinden Enûşirvân b. Hâlid el-Kâşânî'nin Sultan Melikşah'ın tahta geçişinden (1072) Irak Selçuklu Sultanı Tuğrul b. Muhammed'in ölümüne

(1134) kadar vuku bulan hadiseleri ve hâtıratını ihtiva eden Fütûru zamâni's-sudûr ve sudûru zamâni'l-fütûr adlı Farsça eserini Arapça'ya çevirmiş, ayrıca onun temas etmediği birçok konuyu ve bu arada Selçuklu tarihinin başlangıç kısmıyla Tuğrul b. Muhammed'in ölümünden Irak Selçukluları'nın çöküşüne (1194) kadar cereyan eden olayları da ilâve ederek Nusratü'l-fetre ve ʿusratü'l-fıtra adıyla dört ciltlik bir eser hazırlamıştır. Bündârî de bu eseri Zübdetü'n-Nusra ve nuhbetü'l-ʿusra adıyla ihtisar etmiştir. Üç müellifin ortak çalışma ürünü ve Selçuklu tarihi için birinci elden kaynak olan eser ilk defa M. Th. Houtsma tarafından yayımlanmıştır (Tevârîhu Âli Selcûk [L'Histoire des Seldjoucides], Leiden 1889). Daha sonra eserin çeşitli baskıları yapılmış (Kitâbü Târîhi devleti Âli Selcûk, Kahire 1900; Beyrut 1400/1980) ve Kıvâmüddin Burslan tarafından Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1943). Bündârî Nusratü'l-fetre'yi özetlerken metne son derece bağlı kalmış, ancak müellifin edebî tavsiflerini, özene bezene yaptığı secileri, teşbihleri ve özellikle şairler hakkındaki iddialarını eserden çıkarmış, sadece gerekli gördüğü tarihî bilgileri almıştır. Bündârî bu tasarruflarıyla eserin edebî değerini azaltmakla beraber nisbeten daha sade üslûpla yazılmış bir tarih kitabı meydana getirmiştir. Zübdetü'n-Nusra sonraları pek çok tarihçiye kaynak olmuştur. 4. Şehnâme. Bündârî, ünlü şair Firdevsî'nin Şehnâme adlı Farsça eserini aynı adla Arapça'ya çevirmiş ve eser Abdülvehhâb Azzâm tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1350). Bündârî son üç eserini, kendisinden daima övgüyle söz ettiği Eyyûbîler'in Dımaşk kolu hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam Îsâ b. Âdil'e (1218-1227) takdim etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Bündârî, Zübdetü'n-Nusra, Mukaddime; İmâdüddin el-İsfahânî, el-Berku'ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), İstanbul 1979, nâşirin giriş, s. XIII-XV, XXX-XXXI; Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 19; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 150; Safedî, el-Vâfî, I, 140; Keşfü'z-zunûn, I, 239; II, 954, 1956; Serkîs, Muʿcem, I, 592; II, 1375-1376; Brockelmann, GAL, I, 391-392; Suppl., I, 548, 554; Ziriklî, el-ʿAlâm, V, 332; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 48; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 50,

120, 178, 470; Müneccid, Muʿcem, III, 115; IV, 64; Storey, Persian Literature, I, 254-256; Faruk Sümer – Ali Sevim, İslam Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı, Ankara 1971, Giriş, s. XIII; Browne, LHP, II, 166, 326, 360-362, 472; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 9; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 393; Claude Cahen, "The Historiography of the Seljuqid Period", Historians of the Middle East (nşr. B. Lewis – P. M. Holt), London 1962, s. 67-68; "Bündârî", İA, II, 837; M. Th. Houtsma – [Cl. Cahen], "al-Bundārī", EI² (İng.), I, 1309.

Abdülkerim Özaydın

BÜNYÂMİN

بنيامين

Hz. Ya‘kub’un en küçük oğlu ve Hz. Yûsuf’un öz kardeşi.

Kur’ân-ı Kerîm dışındaki kaynaklarda ve özellikle yahudi kutsal kitabında Bünyâmin hakkında ayrıntılı bilgi mevcuttur. Ahd-i Atîk’te Bünyâmin Binyamîn olarak geçmekte ve Ya‘kub’un Rahel adlı karısından doğduğu belirtilmektedir (Tekvîn, 35/16). Ya‘kūb’un diğer çocukları o Harran’da dayısının yanında bulunduğu sırada doğmuş, Bünyâmin ise Harran’dan Ken‘an’a döndükten sonra dünyaya gelmiştir. Bünyâmin’in doğumu sırasında ölen annesi ona Ben-oni (kederimin oğlu) adını koymuş, fakat babası onun adını “uğur ve bereket” anlamında Bünyâmin (sağ elin oğlu) diye değiştirmiştir (Tekvîn, 35/16-20). Bünyâmin’in babası nezdindeki değerine ve Hz. Yûsuf’un Mısır’daki ikameti esnasında diğer kardeşleriyle olan münasebetlerine dair Tevrat’ta verilen bilgiler (Tekvîn, 4245) büyük ölçüde Kur’an’daki bilgilere uymaktadır. Bünyâmin kelimesi Ahd-i Atîk’te İsrâiloğulları’nın on iki sıbtından birinin yani Bünyâmin neslinden gelenlerin de adıdır.

Kur’ân-ı Kerîm’de Yûsuf sûresinde Hz. Ya‘kūb’un Yûsuf’un dışındaki çocuklarından, dolayısıyla Bünyâmin’den de isim zikredilmeden bahsedilir. Yûsuf öteki kardeşleriyle konuşurken ondan, “Baba bir kardeşiniz” (Yûsuf 12/59) diye söz etmekte, diğer âyetlerde ise Bünyâmin “Yûsuf’un kardeşi” diye geçmektedir (Yûsuf 12/8, 59, 69, 70, 76 vd.).

Kur’an’da dolaylı olarak Bünyâmin’den şöyle bahsedilir: Hz. Yûsuf Mısır’da maliye nâzırı olduktan sonra kıtlık sebebiyle zahire almak için Mısır’a gelen kardeşlerini tanır, fakat aralarında öz kardeşi Bünyâmin’i göremez. Kardeşlerinin yüklerini hazırlattıktan sonra onlardan bir sonraki gelişlerinde baba bir kardeşlerini de getirmelerini ister; aksi takdirde zahire alamayacaklarını bildirir. Kardeşleri geri döndüklerinde durumu babalarına anlatır ve Bünyâmin’i de kendileriyle beraber göndermesi gerektiğini söylerler. Yûsuf’tan sonra en çok Bünyâmin’i seven ve onu Yûsuf’un

yerine koyan Hz. Ya‘kūb, Yûsuf’un başına gelenlerin Bünyâmin’in de başına gelebileceği endişesiyle birinci Mısır yolculuğunda onu kardeşleriyle göndermemişti. Ancak bu defa Bünyâmin’i koruyacaklarına dair onlardan kesin söz aldıktan sonra Allah’a tevekkül edip onu göndermeye razı olur.

Hz. Ya‘kūb’un on bir oğlu ikinci gelişlerinde Yûsuf’un yanına girerler. Yûsuf Bünyâmin’i yanına alır ve kendisinin kardeşi Yûsuf olduğunu ona açıklar. Daha sonra Yûsuf kardeşlerinin yükünü hazırlattıktan sonra adamlarına Bünyâmin’in yükü içerisine bir su kabı saklamalarını tenbih eder, yola çıkacakları sırada da yüklerini aratır; su kabı Bünyâmin’in yükü içinde bulunur. Ya‘kūboğulları şeriatına göre Yûsuf Bünyâmin’i Mısır’da alıkor. Kardeşleri de babalarına söz verdikleri için Bünyâmin’i almadan geri dönemeyeceklerini Yûsuf’a bildirirler. Yûsuf Bünyâmin’i onlarla göndermeye razı olmayınca büyük kardeşleri Mısır’dan ayrılmaz ve Bünyâmin ile beraber kalır.

Bünyâmin’in Mısır’da alıkonulduğu diğer kardeşleri tarafından Hz. Ya‘kūb’a bildirilir. Hz. Ya‘kub çok üzülür, fakat Allah’tan ümidini kesmez ve oğullarını Yûsuf ile Bünyâmin’i bulmaları için Mısır’a geri gönderir. Ya‘kūboğulları Yûsuf’un huzuruna girince bu defa Yûsuf kendisini tanıtır ve sonra da önceki hatalarından dolayı onları bağışlar.

BİBLİYOGRAFYA

La Bible, Paris 1977, “Tekvin”, XXXV/1620, s. 61’deki dipnotlar; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), I, 330-364; Sa‘lebî, Arâʾisü’l-mecâlis, s. 98-102; Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiyâ, İstanbul 1331, I, 13-17; A. J. Wensinck – [G. Vajda], “Binyāmīn”, EI² (Fr.), I, 1266; Gr.E, VI, 189; XX, 1158; Sheldon H. Blank, “Benjamin”, UJE, II, 176-78; La Genèse (trc. R. de Vaux), Paris 1951, s. 160 ve dipnotlar.

Abdurrahman Küçük

BÜNYÂMİN AYÂŞÎ

XVI. yüzyıl Bayramî-Melâmî şeyhlerinden.

Ankara'ya bağlı Ayaş'ta doğdu. Adı Mustafa, lakabı İbn Yâmîn olup bu kelime muhtemelen zamanla Bünyâmin'e dönüşmüştür. Hayatının ilk dönemleri hakkında yeterli bilgi yoktur. XVI. yüzyıl müelliflerinden Mahmûd el-Kefevî onun Bayramiyye tarikatının Melâmiyye kolunun kurucusu Ömer Dede Sikkînî'nin halifesi olduğunu söyler (Ketâʾib, vr. 451ᵃ). Melâmîliğe mensup Sarı Abdullah Efendi ile torunu La'lîzâde Abdülbâki Kefevî'ye dayanarak Bünyâmin'in Ömer Sikkînî'nin halifesi olduğunu tekrar ederler. Müstakimzâde de bu görüşe katılır. Kefevî'ye dayanan Sarı Abdullah ve La'lîzâde'nin eserleriyle bu silsileyi veren diğer eserlere göre Melâmiyye kolu Ömer Sikkînî'den sonra Bünyâmin Ayâşî vasıtasıyla yürütülmüştür. Ancak sonradan elde edilen bazı belgelerde Bünyâmin Ayâşî'nin Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifesi olduğu, dolayısıyla Melâmiyye'nin kurucusu olabileceği ihtimali ortaya çıkmıştır. Nitekim Hacı Bayrâm-ı Velî soyundan gelen Sâdullah Efendi tarafından düzenlenmiş bir listede (bk. Bayramoğlu, II, belge nr. 128) Bünyâmin Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifesi olarak gösterilmektedir. 1325 yılına ait Ankara Vilâyeti Salnâmesi'nde Ayaş kasabası anlatılırken Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifelerinden Şeyh Mustafa Bünyâmin'in kendi adıyla anılan caminin yakınlarında gömülü olduğu söylenmektedir. Fuat Bayramoğlu'nun Raif Yelkenci'de gördüğünü söylediği bir mecmuada bulunan bir kıtada Bünyâmin'in Hacı Bayrâm-ı Velî'den el aldığı anlatılmaktadır (Bayramoğlu, I, 56). Esad Muhlis Paşa'nın Bünyâmin Camii'nde asılı olan manzumesinde de aynı bilgi tekrar edilmektedir. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifelerinden dördünün adı verilerek bunlardan sürmüş olan Bayramiyye kollarının gösterildiği bir silsilenâmede (Bayramoğlu, II, belge nr. 144) Pîr Ali Aksarâyî'nin şeyhi olan, ancak adı okunamayan bir Hacı Bayrâm-ı Velî halifesi daha gösterilmiştir. Bu kişinin Bünyâmin Ayâşî olduğu silsilenin devamından anlaşılmaktadır. Diğer bir belgede de (a.e., II, belge nr. 146) Bünyâmin Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifesi olarak gösterilmiştir.

Bünyâmin'in ölüm tarihi de tartışmalıdır. Kefevî onun Yavuz Selim'in

saltanatının ilk yıllarında vefat ettiğini söyleyerek 918 (1512) tarihini, Müstakimzâde ise 916 (1510) yılını verir. Atâî ve ona dayanan Uzunçarşılı da Bünyâmin'in Ömer Sikkînî'nin halifesi olduğunu söyleyerek ölüm tarihini 926 (1520) olarak kaydederler.

Sarı Abdullah Efendi Bünyâmin'in ölüm tarihine temas etmeksizin onun, hakkındaki bazı suçlamalar yüzünden Kütahya Kalesi'ne hapsedildiğini, bu sıralarda Kanûnî tarafından kuşatılan Rodos'un bir türlü alınamadığını, Bünyâmin'in yakın dostu olan Kanûnî'nin çuhadarının sultana, "Hacı Bayram tarikinden Bünyâmin Ayâşî nice zamandır Kütahya'da hapistedir, Rodos'un fethine engel budur" dediğini, Kanûnî'nin emriyle Bünyâmin'in serbest bırakıldığı gün Rodos'un fethedildiğini yazar (bk. Semerâtü'l-fuâd, s. 245). Rodos 5 Safer 929'da (24 Aralık 1522) fethedilmiş olduğuna göre yukarıdaki rivayet doğru ise Bünyâmin'in bu tarihten sonra ölmüş olması gerekir. Sarı Abdullah Efendi'nin Kefevî'nin verdiği ölüm tarihini görmezden gelerek Bünyâmin'i Kanûnî devrine yetişmiş göstermesi, onu Ömer Sikkînî'nin halifesi olarak takdim etme gayretiyle açıklanabilir. Zira 929'dan (1522) sonra ölen birinin 833'te (1429) vefat eden Hacı Bayrâm-ı Velî'ye halife olması mümkün değildir. Bünyâmin Ayâşî Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifesi olarak kabul edildiği takdirde Bayramiyye'nin Ömer Sikkînî'ye nisbet edilen Melâmiyye kolunun silsilesini onunla başlatmak gerekir. Ancak bugün elde bulunan bilgiler çerçevesinde bu konuda kesin sonuca ulaşmak oldukça güç görünmektedir.

Atâî, Bünyâmin'in, kendi halifesi olan Pîr Ali Aksarâyî'nin oğlu meşhur Oğlan Şeyh'in adını ileride idam edileceğinin işareti olarak İsmâil koyduğunu söyler (Zeyl-i Şekaik, s. 89) ve bu suretle onun kerâmet sahibi olduğuna dikkat çeker. Nitekim Oğlan Şeyh diye tanınan İsmâil Maʻşûkī, Şeyhülislâm İbn Kemal'in fetvasıyla idam edilmiştir (935/1528).

Bünyâmin Ayâşî'nin Aziz Rûşen Efendi, Sivaslı Osman Efendi ve Bolulu Süleyman Efendi adlı üç halifesi daha olmakla birlikte Melâmî silsilesi Bünyâmin'in ölümünden sonra Pîr Ali Aksarâyî ve oğlu İsmâil Maʻşûkī vasıtasıyla devam etmiştir. Türbesi Ayaş'ta kendi adıyla anılan caminin yanındadır. Aynı yerde medrese, hamam gibi vakıfları da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Esas 2/4 (227), sıra 581; VGMA, Müceddid Anadolu nr. 604, XVIII, s. 205, sıra 226; Mahmûd el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-ahyâr min fukahâʾi mezhebi'n-Nuʿmân el-Muhtâr, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 630, vr. 451ª; Atâî, Zeyl-i Şekaik, s. 65, 89, 463; Karaçelebizâde, Süleymannâme, İstanbul 1288, s. 49; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 245-246; La'lîzâde Abdülbâki, Sergüzeşt, İstanbul, ts., s. 15, 16; Müstakimzâde, Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 3b, 10ª; Hasib Üsküdârî, Vefeyât-ı Ekâbir-i İslâmiyye, İÜ Ktp., TY, nr. 564, vr. 17ª; Tomar-Melâmîlik, s. 50, 57, 66; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 280; Şeyh Müştak, Divan, İstanbul 1265, s. 27; Esad Paşa, Dîvançe, İstanbul 1287, s. 2, 4, 37; Ahmed Rifat Yağlıkçızâde, Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1299, I, 307; Ankara Vilâyeti Salnâmesi, Ankara 1325, s. 139; Mehmet Ali Aynî, Hacı Bayram Velî, İstanbul 1343, s. 117; Abdülbâki Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 42-43; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/ 2, s. 65; Mehmet Aldan, Bütün Yönleriyle Ayaş, Ankara 1965, s. 133; Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram-ı Velî, Ankara 1981, I, 56; II, belge nr. 128, 144, 146.

Kâmil Şahin

BÜNYAN ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

BÜRDE

(bk. HIRKA-i ŞERİF).

BÜREK es-SARÎMÎ

البرك الصريمي

el-Haccâc b. Abdillâh el-Bürek es-Sarîmî el-Hâricî (ö. 40/661)

Muâviye b. Ebû Süfyân'a suikast girişiminde bulunan Hâricî.

Asıl adı Haccâc'dır, fakat daha çok Bürek lakabıyla tanınır. Temîm kabilesinin Sarîm koluna mensuptur. Önceleri Hz. Ali'nin taraftarlarından olan Bürek, Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasındaki ihtilâfın çözümünün hakemlere havale edilmesine karşı çıkarak Hz. Ali'den ayrılmış ve Hâricîler'in safına geçmiştir. Hakem Vak'ası'na, "Hüküm ancak Allah'ındır" diyerek ilk itiraz edenin Bürek olduğu söylenmektedir (Müberred, III, 1106).

Bürek, Abdurrahman b. Mülcem ve Amr b. Bekir hac münasebetiyle bulundukları Mekke'de bir toplantı yaparak doğru yoldan ayrıldıklarına inandıkları Hz. Ali, Muâviye ve Amr b. Âs'ı öldürmek suretiyle hem Nehrevan'da katledilen Hâricîler'in intikamını almaya, hem de bütün müslümanları rahata kavuşturmaya ant içtiler. Abdurrahman b. Mülcem'in Ali b. Ebû Tâlib'i, Amr b. Bekir'in Amr b. Âs'ı, Bürek'in de Muâviye b. Ebû Süfyân'ı 17 Ramazan 40 (24 Ocak 661) tarihinde sabah namazı için mescide gittikleri zaman öldürmesini kararlaştırdılar. Daha sonra da her biri Şam, Kûfe ve Mısır'a hareket ettiler. Bürek es-Sarîmî kararlaştırılan gün ve vakitte Şam Mescidi'nde zehirli kılıcıyla Muâviye'ye saldırdı, fakat onu öldüremedi. Derhal yakalanan Bürek, Ali b. Ebû Tâlib'in bir arkadaşı tarafından Kûfe'de öldürülmüş olması gerektiği haberini vererek affedilmesini istedi. Ancak Muâviye'nin emriyle orada öldürüldü.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, III, 35-36; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, II, 206; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1106, 1115, 1121; Ya‘kūbî, Târîh, II, 212; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), V, 143-144, 149; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 326-327, 330; Ziriklî, el-ʿAlâm (Fethullah), II, 168; Ömer Ferrûh, Târîhu sadri’l-İslâm ve’d-devletü’l-Emeviyye, Beyrut 1983, s. 123-124; Hudarî, Muhâdarât (Emeviyye), II, 79; Ch. Pellat, “al-Burak al-Sarımı”, EI² Suppl. (Fr.), s. 157.

Ahmet Önkal

BÜREYDE b. HUSAYB

بريدة بن الحصيب

Ebû Abdillâh Büreyde b. el-Husayb b. Abdillâh el-Eslemî (ö. 63/682-83 [?])

Horasan bölgesinde en son vefat eden sahâbî.

Eslem kabilesinin Sehmoğulları koluna mensuptur. Adının Âmir, künyesinin Ebû Sehl, Ebû Sâsân veya Ebü'l-Husayb olduğu da rivayet edilmektedir. Mekkeli müşriklerin hicret sırasında Hz. Peygamber'i diri veya ölü olarak ele geçirene büyük mükâfatlar vaad ettiğini duyan Büreyde, arazisinden geçmekte olan Hz. Peygamber ile yanındakileri durdurup kimliklerini öğrenmek istedi. Fakat bu esnada Resûlullah'ın konuşmasından etkilenerek müslüman oldu ve adamlarıyla beraber onun arkasında namaz kıldı. Hz. Peygamber'in Medine'ye bayraksız girmesini uygun görmediği için kendi sarığını çözüp mızrağına bağladı ve arazilerinden çıkıncaya kadar onlara muhafızlık yaptı. Hz. Peygamber'den bir süre sonra o da hicret ederek Medine'ye yerleşti. Bedir ve Uhud gazvelerinde bulunamadı; fakat daha sonra Hz. Peygamber'le birlikte on altı gazveye katıldı. Müreysî Gazvesi öncesinde istihbarat görevlisi olarak düşmanın savaş hazırlıklarını büyük bir maharetle tesbit etti; savaştan sonra da esirlerin muhafazasına memur edildi. Hudeybiye'ye giden İslâm ordusuna kılavuzluk yaparak orduyu Mekke keşif kollarının takibinden kurtardı. Hayber'in fethinde bulundu. Mekke'nin fethi sırasında Eslem kabilesine ait iki sancaktan birini Büreyde taşıyordu. 9 (630) yılında Hz. Peygamber tarafından Eslem ve Gıfâr kabilelerine zekât âmili olarak gönderildi. Tebûk Seferi için kabilesini savaşa hazırlamakla görevlendirildi. Bir ara Hz. Peygamber'in kâtipliğini yaptı. Resûlullah Üsâme ordusunun sancağını da ona vermişti.

Hz. Ömer devrinde kumandan olarak görev alan Büreyde Basra şehrinin kuruluşuna kadar Medine'de kaldı, daha sonra Basra'ya yerleşti. Hz. Osman zamanında Horasan'ın fethine katıldı. Yezîd b. Muâviye döneminde 62 (681-82) veya 63 (682-83) yılında vefat edinceye kadar Merv'de kaldı.

Büreyde b. Husayb Hz. Peygamber’den 164 hadis rivayet etmiş, kendisinden de iki oğlu Süleyman ve Abdullah ile Ebû Nadre el-Abdî, Şa‘bî, Abdullah b. Evs el-Huzâî ve başkaları rivayette bulunmuştur. Büreyde’nin rivayet ettiği hadislerden biri Buhârî ve Müslim’de, ayrıca bir tanesi Buhârî’de, on bir tanesi de Müslim’de yer almaktadır. Rivayet ettiği diğer hadisler başta dört büyük sünen olmak üzere diğer hadis kitaplarında ve Müsned’de (V, 346-361) mevcuttur.

Hayber’in fethinde surlarda açılan gedikten içeri dalanlardan biri de Büreyde idi. O sırada üzerinde kırmızı bir elbise bulunduğu için herkes kendisini farketmişti. Daha sonra Büreyde alçakgönüllülüğe aykırı bulduğu bu halinden daha büyük bir günahını hatırlamadığını anlatırdı. Hz. Peygamber’in bir sefer sırasında konakladıkları yerde kalan bazı eşyayı onun sırtına koyduğunu ve kendisine “yük devesi” (ez-zâmile) diye iltifat ettiğini naklederdi (Heysemî, IX, 398). Büreyde at sırtında düşmana saldırmaktan daha güzel bir hayat şekli olmadığını söylerdi

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 346-361; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 404-405, 410; III, 1120-1123, 1125, ayrıca bk. İndeks; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, IV, 241-243; VII, 8, 365; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 300; Ya‘kūbî, Târîh, II, 79; İbn Hazm, Cevâmiʿu’s-sîre, s. 277; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 173-176; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, I, 209-210; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 469-471; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, 1967, IX, 398; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 146; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, I, 432-433; Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut 1320, II, 51-52; İbn Hudeyde, el-Misbâhu’l-mudî fî küttâbi’n-nebiyyi’l-ümmî, Beyrut 1405/1985, I, 76-78; M. Mustafa el-A‘zamî, Küttâbü’n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 47; K. V. Zetterstéen, “Büreyde”, İA, II, 838-839; a.mlf., “Burayda b. al-Husayb”, EI² (Fr.), I, 1353.

Ahmet Önkal

BÜREYMÎ

بريمي

Doğu Arabistan’da bir bölge ve bu bölgede aynı adı taşıyan küçük bir yerleşim merkezi.

Bugün Suudi Arabistan, Uman ve Birleşik Arap Emirlikleri arasında bölünmüş olan Büreymî bölgesi Ebûzabî’ye 127 km. mesafededir. En yakın Suûdî yerleşim merkezi Ahsâ’ya uzaklığı ise 600 kilometrenin üzerindedir. Hurma yetiştirmeye ve diğer ziraî faaliyetlere elverişli mümbit topraklara sahip olan Büreymî bölgesinde Büreymî, Ayn, Şa‘râ, Hîlî, Kattâre, Kîmî ve Mu‘taraz gibi yerleşim

merkezleri bulunmaktadır. Hacer dağlarından çıkan su kaynakları için yer altından dolaşan ve felec denilen su dağıtım şebekesi ziraatı geniş bir araziye yayar. Bu su yollarının yerleşim merkezlerinin altından geçişi ziraat yapılan yöreleri birbirine bağlamış ve hatta birbirine bağımlı kılmıştır. Büreymî Cîzî vadisinin batı kesimine yakındır. Bu vadi boyunca uzanan yol Bâtıne sahil kesiminin önemli şehri Suhâr’a varır ve Dübey’den Uman Devleti topraklarına girerek İbrî, Nizve gibi şehirlere ulaşır. Büreymî’de yerli nüfusu bölgede yaşayan yerleşik kabile Benî Nuaym ile onun kolları olan Âl-i Bû Hamîr, Âl-i Bû Felâse ve Âl-i Bû Felâh’ın mensupları teşkil eder. Ancak Ayn şehrinde üniversite açılması ve diğer sanat faaliyetlerini içine alan merkezlerin kurulmasından sonra bölgenin nüfusu artmış ve dışarıdan gelenler yerli halkı geçmiştir. Bölgede hurma yanında her çeşit sebze ve portakal, mengo gibi meyveler üretilerek özellikle Dübey ticaret merkezi yolu ile denizden ve karadan yurt dışına ihraç edilir.

İlk İslâm coğrafyacıları Büreymî’den Tuâm adıyla ve inci satış merkezi olarak bahsederler. Tuâmiye kelimesinin Arapça’da bugün “inci” mânasına gelen lü’lü’ ve dürre karşılığında kullanılması da bununla ilgilidir. Arabistan yarımadası ve özellikle Doğu Arabistan’dan söz eden ilk müellifler bölge için bir de Cevf kelimesini kullanmışlardır. Cevf veya Cuv Büreymî’yi çevreleyen bölgeye verilen isimdir. Büreymî vaha bölgesinden

eski kaynaklarda çok az bahsedilir. Hz. Peygamber 629'da Uman kabilelerine İslâm'a davet mektubu göndermiş ve mektubu götüren Amr b. Âs orada kalmıştı. İmam Mühennâ b. Ca'fer devrinde Büreymî'yi ele geçiren Benî Cülendâ ile imamın valisi arasındaki mücadelede vali öldürülmüştü (840). Mahallî tarihçilere göre Büreymî bölgesi Abbâsî Halifesi Mu'tazıd-Billâh'ın Bahreyn'den gönderdiği ordu tarafından işgal edilmiştir (893). Bundan sonra XVII. yüzyıl başlarına kadar bölge hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

1625'te Büreymî'de vali olarak, Uman'da hüküm süren Ya'rubî hânedanından İmam Mürşid b. Nâsır'ın valisi Ahmed b. Half görülmektedir. Büreymî'de hâkim kabile olan Benî Nuaym bu dönemde Yemen taraflarından gelmiştir. XVIII. yüzyılın ortalarında Büreymî bölgesi bugün Uman'da hâkim olan Bû Saîd hânedanının kurucusu Ahmed b. Saîd'in idaresinde idi. Ahmed b. Saîd Suhâr'da ve Büreymî bölgesinde Ya'rubîler'in valisi olarak bulunuyordu; daha sonra Portekizliler'e karşı bölgeyi müdafaada gösterdiği başarıya dayanarak istiklâlini ilân etti. 1800 yıllarında merkezleri Necid bölgesinde Riyad yakınlarındaki Der'iye'de bulunan Vehhâbîler Ahsâ ve Katîf'i ele geçirdiler ve Büreymî'ye ulaştılar. Bölgedeki Benî Nuaym ve Benî Kateb kabileleri de Vehhâbîler'e katıldılar. Bölgeye Necidli 700 süvari ile gelen Nûbeli kölelerden Harîk adlı kumandan orada kalıntıları bugün de görülen bir kale inşa etti. Kalenin yapılış amacı burayı bir üs olarak kullanmak ve Vehhâbî hâkimiyetini Uman'ın aşağı kesimlerine doğru uzatabilmekti. Bu dönemden başlayarak Büreymî bölgesi yakın zamanlara kadar Uman, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri arasında ihtilâf konusu bir yer olmuştur.

Uman'ın da katılmasıyla bu üç komşu ülkenin her biri Büreymî üzerinde hak iddia etti ve bu iddialarını tarihî belgelerle desteklemeye çalıştı. 1 Eylül 1952'de Türkî b. Abdullah b. Utayşân kırk kişilik bir süvari birliğiyle Suûdî Kralı Abdülazîz b. Suûd tarafından Hamâse'ye gönderildi ve Ahsâ valisine bağlı olarak yeni Büreymî valisi tayin edildiği bildirildi. Bu durum, Suûdîler'in seksen yılı aşkın bir süredir Uman ve Ebûzabî tarafından idare edilen bölge ile tekrar ilgilendiklerini açıkça göstermekteydi. Bölgede Ebûzabî ve Uman adına hareket eden İngiltere duruma müdahale etmek istedi; ancak faaliyetleri Suûdîler nezdinde netice vermedi. Bunun üzerine Uman sultanı 7000 kişilik bir ordu ile Suhâr'a geldiyse de sultanın arkadaşı

olan İngiliz sefiri araya girerek Büreymî üzerine muhtemel bir askerî operasyonun başlamasını engelledi ve Uman sultanı sekiz gün sonra Maskat'a döndü. Bu müdahalede İngilizler'in arkasında Amerikalılar'ın da gayret sarfettikleri biliniyordu; çünkü bölgede petrol çıkarmaya başlamış bulunan Amerika da herhangi bir krizin patlak vermesini istemiyordu.

13 Ağustos 1955'te taraflar arasında bir nevi müzakere anlaşması imzalanması üzerine Türkî b. Abdullah b. Utayşân Büreymî'den geri çekildi ve 23 Ocak 1955'te Fransa'nın Nice şehrinde bir toplantı yapıldı. Ardından da Cenevre'de aynı türden toplantılar düzenlendi. İlgili taraflar bölgenin kendilerine ait olması gerektiğini anlatmaya ve karşı tarafı ikna etmeye çalışıyorlardı. Bu toplantılarda, bir tarafta toprakları üzerinde Amerika Birleşik Devletleri'nin petrol yatırımı yaptığı Suudi Arabistan, diğer tarafta da İngiltere'nin tuttuğu Uman ve Ebûzabî yeni gerekçeler ileri sürdüler.

Uman Sultanı Saîd b. Teymûr Ekim 1955'te Ebûzabî Şeyhi Şahbût ile birlikte, yanlarında Uman sahil koruma kuvvetleri olduğu halde Büreymî bölgesine yürüdüler. Âl-i Bû Şâmis kabilesi reisi Râşid b. Hamed ve Nuaym kabilesi reisi Sakr b. Sultân Suudi Arabistan'a döndüler. 26 Ekim 1955'te İngiliz Başbakanı Eden, Suudi Arabistan ile Ebûzabî arasında sınır olarak 1937'de "Riyad hattı" adıyla kabul edilmiş bulunan sınırı tanıyacağını, bunun dışında başka hiçbir şekli müzakere etmeyeceğini açıkladı. Ayrıca Washington'da Eisenhower'i ziyaret ederek Büreymî meselesini gündeme getirdi. İmzalanan anlaşmaya göre bundan böyle İngiltere meseleyi Suudi Arabistan'la görüşecekti; ancak Suudi Arabistan Süveyş Kanalı krizi sebebiyle Kasım 1956'da İngiltere ile diplomatik ilişkilerini kesti. Bu yüzden 1956-1963 yılları arasında meselenin çözümünde bir ilerleme kaydedilemedi. Şeyh Zâyid b. Sultân, ağabeyi Ebûzabî Şeyhi Şahbût'u 1964'te hacca gitmeye zorladı. Suudi Arabistan'da yeni kral olan Faysal b. Abdülazîz ile Şeyh Şahbût ve kardeşi Şeyh Zâyid arasında yapılan toplantılar Büreymî meselesinin yabancı müdahalesi olmadan komşu ve kardeş ülkeler arasında barış yolu ile çözümlenebileceğini göstermiş oldu.

1966'da Ebûzabî şeyhi olan Şeyh Zâyid b. Sultân, 1967 yılında Suudi Arabistan Kralı Faysal'ı ziyaret ederek meseleyi çözmede iyi niyetini ortaya koydu. Nihayet 1975'te her iki lider arasında bir anlaşma imzalanarak sınır meselesi çözüme kavuşturuldu. Büreymî bölgesinin bir kısmı sınır

ihtilâfının son bulması üzerine Suudi Arabistan'da, bir kısmı da Birleşik Arap Emirlikleri'nde kaldı. Bölgenin Birleşik Arap Emirlikleri'nde kalan kesiminde Ayn şehri kuruldu ve burası üniversite ile çeşitli araştırma kurumları açılarak bir ilim merkezi haline getirildi. Bölge ile aynı adı taşıyan Büreymî şehri ise bugün Uman Sultanlığı'na bağlı bir yerleşim merkezidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Rüzeyk, el-Fethu'l-mübîn fî sîreti's-sâdeti'l-Bûsaʿîdiyyîn (nşr. Abdülmün'im Âmir – Muhammed Mursî), Maskat 1397/1977, s. 276, 438, 519, 521, 537; Delîlü'l-Halîc (Târih), II, 666, 743, 750-751; S. B. Miles, The Countries and Tribes of the Persian Gulf, London 1919, II, 539; R. Hilton, The Thirteenth Power: The Middle East and the World Situation, London 1958, s. 180; J. B. Kell, Eastern Arabian Frontiers, London 1964, s. 144; W. Phillips, Oman: A History, Beyrut 1971, s. 163-169, 171-177; Muhammad Morsy Abdullah, The United Arab Emirates: A Modern History, London 1978, s. 16, 74, 174-176, 203, 208-213, 303-307; P. Bonnenfant, La Péninsule Arabique d'Aujourd'hui, Paris 1982, s. 269-270, 402-404; G. Rentz – W. E. Mulligan, "al-Buraymı", EI² (İng.), I, 1313-1314.

Mustafa L. Bilge

BÜRGÜ

(bk. CAR).

BÜRHAN

(bk. BURHAN).

BÜRÜK

(bk. CAR).

BÜSEYNE

بثينة

Emevî devri şairlerinden Cemîl b. Abdullah b. Ma‘mer’in (ö. 82/701) birçok şiirine konu olan sevgilisi.

(bk. CEMÎL).

BÜSEYSE b. AMR

(bk. BESBES b. AMR).

BÜSR b. EBÛ ERTÂT

بسر بن أبي أرطاة

Ebû Abdirrahmân Büsr b. Umeyr b. Ertât b. Uveymir el-Âmirî el-Kureşî (ö. 86/705 [?])

Sahâbî, Emevî valisi ve kumandanı.

Doğum tarihiyle ilgili değişik rivayetler varsa da en yaygın olan görüşe göre hicretten iki yıl sonra Mekke'de doğdu (624). Babasının künyesine nisbetle Büsr b. Ebû Ertât, dedesinin adına nisbetle de Büsr b. Ertât adıyla bilinir. Hâlid b. Velîd ile birlikte Suriye'deki fetihlere, daha sonra da Amr b. Âs'ın emrinde Mısır'ın fethine katıldı. Amr bu sefer sırasında onun cesur, atılgan, fedakâr ve savaş taktiğine vâkıf bir genç olduğunu anladı ve Trablusgarp'ı fethettikten sonra kendisini Veddan'a gönderdi (23/64344). Büsr Veddan'ı fethederek geri döndü. Daha sonra Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh kumandasında İfrîkıyye seferine iştirak etti.

Büsr Hz. Osman'ın ateşli bir taraftarıydı. Onun şehid edilmesini hiçbir zaman hazmedemedi. Hz. Ali ile Muâviye arasındaki mücadelede Muâviye'nin tarafında yer aldı ve bütün gücüyle onu destekledi. Kinde kabilesinin nüfuzlu reisi Şürahbîl b. Sımt'ı da Muâviye'nin saflarına çekti. Hz. Ali taraftarlarını sindirmek ve halkı Muâviye'ye biat ettirmek için Medine'ye, Mekke'ye ve Yemen'e gitti. Buralarda Hz. Ali taraftarlarına karşı şiddete başvurdu ve Hz. Osman'ın aleyhinde olduğuna inandığı şahısların evlerini yaktırdı. Hz. Ali'nin Yemen valisi Ubeydullah b. Abbas'ın küçük yaştaki iki oğlunu öldürdü. Bunun üzerine Hz. Ali, Câriye b. Kudâme es-Sa'dî ile Vehb b. Mes'ûd'u 4000 kişilik bir kuvvetle ona karşı sevketti. Câriye Necran'a varınca Büsr oradan kaçmak zorunda kaldı. Hz. Hasan'ın bazı şartlarla halifelikten feragati üzerine Muâviye tarafından Basra valiliğine tayin edildi (41/661-62). Bir yılı aşkın bir süre bu görevi yürüttükten sonra 43'te (663-64) Bizans'a karşı deniz seferine memur edildi. Büsr o yıl Bizans topraklarında kışlayıp İstanbul'a kadar gitti. Ertesi yıl yine bir deniz seferine çıktı. Bundan iki yıl sonra Ukbe b. Nâfi' ile

Mağrib'e hareket etti ve Trablus'a ulaştı. 670'te Süfyân b. Avf ile beraber Rumlar'a karşı yeni bir sefer düzenledi ve iki yıl üst üste bu seferlere devam etti. Daha sonra İfrîkıyye'deki Meccâne şehrini zaptetti. Burada bulunan bir kale onun adını taşımaktadır.

Büsr bu seferlerden döndükten sonra siyasetten ayrılmış, ancak hayatını yine Emevî saraylarında geçirmiştir. Rivayete göre son yıllarında aklî dengesini kaybetmiş ve Abdülmelik b. Mervân veya oğlu Velîd devrinde Suriye'de ölmüştür.

Büsr b. Ertât Emevîler'in çok sadık bir taraftarıydı. Onlara öylesine sadakatle hizmet etti ki bu konuda sadece Müslim b. Ukbe ve Haccâc onunla mukayese edilebilir. Bu sebeple Mekke, Medine ve Yemen'de Hz. Ali taraftarlarına karşı reva gördüğü hakaretler ve Hz. Peygamber'in vefatı sırasında yaşının küçük oluşu birçok kişiyi onun sahâbî olmadığı düşüncesine sevketmiştir. Ancak Hz. Ömer zamanında ordu kumandanlığı yaptığı dikkate alınırsa Büsr'ün sahâbî olduğu görüşü kabul edilebilir. Çünkü Hz. Ömer ashâb-ı kirâmın yer aldığı bir orduya sahâbî olmayan birini kesinlikle kumandan tayin etmezdi. Sahâbî olduğunda ihtilâf bulunmayan Cünâde b. Ebû Ümeyye ile diğer bazı ashabın ise onun emrinde sefere katıldıkları bilinmektedir.

Büsr b. Ertât Hz. Peygamber'den iki (başka bir rivayete göre dört) hadis rivayet etmiştir. Bunlardan biri savaş sırasında hırsızlık yapanların ellerinin kesilmeyeceğine dairdir. Diğeri de, "Allahım, bütün işlerimizde âkıbetimizi hayırlı eyle!" meâlindeki hadîs-i şeriftir (Müsned, IV, 181; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 18).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 181; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 18; Tirmizî, "Hudûd", 20; Nesâî, "Kaṭʿu's-sârik", 16; Zübeyrî, Nesebü Kureyş, s. 264, 439; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 293-294; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, II, 123; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 152, 325-326, 666; Ya'kūbî, Târîh, II, 156, 197-199, 240; Taberî,

Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 407; IV, 553; V, 98, 139-140, 155, 167-169, 176, 181, 212, 234, 253, 287, 335; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), III, 30-31, 149; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 53; Hatîb, Târîhu Bagdâd, I, 210-211; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 354, 383-386, 398, 414-415, 425, 440, 460-461, 472, 491; IV, 12; a.mlf., Üsdü'l-gābe, I, 213; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, V, s. 182-188; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, IV, 61-69; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 409-410; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 24, 27, 58, 90; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 147-148; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, I, 435-436; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 174-175; Mahmûd Şît Hattâb, Kādetü fethi'l-Magribi'l-ʿArabî, Beyrut 1398/1973, II, 13-35; H. Lammens, "Büsr", İA, II, 841-842; a.mlf., "Busr", EI² (İng.), I, 1343-1344.

Abdülkerim Özaydın

BÜSR b. ERTÂT

(bk. BÜSR b. EBÛ ERTÂT).

BÜSR b. SÜFYÂN

بسر بن سفيان

Büsr b. Süfyân b. Amr el-Huzâî el-Kâʻbî

Sahâbî.

Hz. Peygamber'in hicretin 6. yılında, aralarında Büsr b. Süfyân'ın da bulunduğu Huzâa kabilesi ileri gelenlerine İslâmiyet'i kabul etmeleri için yazdığı mektup üzerine müslüman oldu. Aynı yıl Hz. Peygamber'i ziyaret etmek üzere Medine'ye gitti. Geri dönmek istediği zaman

Resûl-i Ekrem pek yakında yapılacak umreye onun da katılmasını istediği için Medine'de kalmasını söyledi. Umre hazırlıkları tamamlanıp yola çıkıldığında Zülhuleyfe mevkiine gelince Hz. Peygamber Büsr'ü Mekke'ye yolladı ve toplayacağı bilgilerle geri dönmesini emretti. Büsr emredileni yaptı ve Usfân yakınlarındaki Gadîrü'l-Eştât mevkiinde Hz. Peygamber'i bularak Kureyşliler'in müslümanları Kâbe'ye sokmak istemediklerini ve onlarla savaşmak üzere hazırlık yaptıklarını bildirdi. Hicretin 8. yılında Mekke fethine hazırlanırken Hz. Peygamber Büsr'ü, Büdeyl b. Verka ile beraber Huzâa'nın bir kolu olan kendi kabileleri Kâʻboğulları'nı ramazan ayında Medine'ye getirmekle görevlendirdi. Mekke fethine 500 kişiyle katılan Benî Kâʻb'ın üç sancaktarından biri Büsr idi. Huneyn Gazvesi'nde de kabilesinin iki sancağından birini o taşıdı. Hicretin 9. yılında Benî Kâʻb'ın zekâtını toplama vazifesi ona verildi. Aynı yıl yapılan Tebük Gazvesi'ne kabilesinin halkını toplayıp getirmekle görevlendirilen üç kişiden biri yine Büsr b. Süfyân'dı. Onun ne zaman vefat ettiği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Megāzî”, 35; Vâkıdî, el-Megazî, II, 572-574, 579-580, 800, 819; III, 973, 990; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, II, 95, 160; IV, 294; V, 458; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, I, 216; Huzâî, Tahrîcü’d-delâlâti’s-semʿiyye, s. 329-330; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 149; Muhammed Hamîdullah, el-Vesâʾiku’s-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 276-277.

M. Yaşar Kandemir

BÜST

بست

Afganistan’ın Sicistan bölgesinde harabeleri bulunan eski bir şehir.

Hilmend ırmağının Ergendâb kolu ile birleştiği yerin aşağısında sol kıyıda ve nehrin taşımacılığa elverişli kesiminde bulunur; Herat’ı Girişk’ten geçerek Kandehar’a bağlayan yol üzerindedir. Vaktiyle verimliliği ve güzelliğiyle tanınırdı. Eski Arap coğrafyacıları güzelliklerinin yanında salgın hastalıklarının da çok olduğunu anlatırlar. Şehirle çevresinin bugünkü harap ve kurak durumu tabii kaynakları ile çelişki arzeder. Çünkü Hilmend ırmağı ve kolu sayesinde kolayca sulanabilen bu bölge her türlü tarıma elverişlidir. Ortaçağ’da Horasan veya Fars ile Sind arasında, yani Bağdat-Hindistan yolu üzerinde geçişi temin etmiş ve önemli bir ticarî rol oynamıştır. Nitekim İstahrî Büst’ün Hindistan’la olan ticaretinden bahsetmektedir.

Şehir VI. yüzyılda Eftalitler’in elinde idi; I. Husrev Enûşirvân döneminde (531-579) Sâsânîler tarafından zaptedildi. Müslümanların İran’ı fethinden sonra burası Hz. Osman’ın 29 (649-50) yılında Abdurrahman b. Semüre kumandasında gönderdiği kuvvetler tarafından alındı. Abdurrahman b. Semüre daha sonra Muâviye tarafından Sîstan’a vali tayin edildiğinde İslâm hâkimiyetinden çıkmış olan Büst’ü 41’de (661-62) yeniden zaptetti. Bundan sonra şehir, doğu sınırındaki müslüman olmayan ve kendilerine Zunbil denilen prenslere karşı verilen mücadelede bir ileri karakol durumuna geldi. Buraya Emevîler devrinde ve Abbâsîler’in ilk zamanlarında Hâricîler’in çıkardıkları isyanları bastırmak üzere valiler gönderildi.

İran’ın ilk millî devletlerinden ikincisi olan Saffârî hânedanının kurucusu Ya‘kūb b. Leys’in (868-878) Kâbil’i aldıktan (871) sonra Büst’ü de ele geçirerek bir yıl kadar burada kaldığı söylenir. Bağdat halifesinin şehri egemenliği altına alma teşebbüsleri gibi Sâmânoğulları’nın teşebbüsleri de sonuçsuz kaldı. Şehir, 976’da Gazneli Devleti’ni kuran Sebük Tegin tarafından zaptedildi. Büst’ün en parlak dönemini yaşadığı zaman

Gazneliler devrine rastlar. Selçuklular 1045'te şehri yağmaladılar, fakat ele geçiremediler. Gazneliler 1048'de Behram Niyâl kumandasındaki bir Selçuklu ordusunu Büst yakınlarında mağlûp ettiler. Gurlu Hükümdarı Alâeddin Cihansûz Gazne'den sonra Zemindâver vilâyetinin merkezi ve Gazneliler'in ikinci başşehri olan Büst'ü de tahrip etti (1149). Daha sonra Hârizmşahlar idaresine giren şehir bu dönemden itibaren giderek önemini kaybetti. Büst, kalesi stratejik mevkii dolayısıyla Nâdir Şah tarafından 1738'de tamamen yıkılıncaya kadar pek çok saldırıya uğramıştır.

D. Schlumberger'in keşfi ve Afganistan'daki Fransız arkeoloji heyetinin yaptığı kazılar neticesinde bölgede 7 km. uzunluğunda ve 2 km. eninde bir sahayı kaplayan harabeler ve eski saray duvarlarını ihtiva eden tarihî kalıntılar ortaya çıkarılarak muhafaza altına alındı. Bu kazılarda bulunan kalıntılar Ortaçağ İranı'ndaki eserlerin Bağdat ve Sâmerrâ'daki Abbâsîler'e ait eserlerin seviyesinde olduğunu ortaya koymaktadır. Büst harabelerine yakın bir yerde 1946 yılında Leşkergâh adıyla yeni bir yerleşim merkezi kurulmuştur. Adını, yakınında bulunan Leşkergâh-ı Bâzâr köyünden alan şehrin nüfusu 1979 yılında 21.600 idi.

Büst'te birçok âlim yetişmiş olup büyük muhaddislerden İbn Hibbân (ö. 354/ 965) ve Hattâbî (ö. 388/998) ile şair Ebü'l-Feth Ali b. Muhammed el-Büstî (ö. 400/ 1010) bunların başında gelmektedir.

Nîşâbûr yakınlarında Büst (Büşt, Puşt) adıyla bilinen bir yerleşim merkezi de mevcut olup Ebü'l-Hasan el-Büstî ve Ebû Hâmid el-Büştî gibi âlimler buraya nisbetle anılmaktadırlar.

BİBLİYOGRAFYA

Dihhudâ, Lugatnâme, "bst" md.; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 245; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 281, 285; Yâkūt, Muᶜcemü'l-büldân, I, 612; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. A. Ekber Feyyâz), Meşhed 1350 hş., s. 659-661, 663; Cûzcânî, Tabakāt-ı Nâsırî, I, 235, 243, 345, 348, 401; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 208-210; Muhammed Takī Han Hekîm, Genc-i

Dâniş (nşr. Muhammed Ali Sûtî – Cemşîd Keyânfer), Tahran 1366 hş., s. 199-201; D. Schlumberger, “Le Palais Ghaznévide de Lashkari Bazar”, Syria, XXIX, Dımaşk 1952, s. 251-270; J. Sourdel-Thomine, “Stèles arabes de Bust”, Arabica, III, Leiden 1956, s. 285-306; a.mlf., “Bust”, EI^{2} (Fr.), I, 1384-1385; R. Hartmann, “Büst”, İA, II, 842; DMF, I, 427 vd.; Klaus Fischer – Xavier de Planhol, “Bost”, EIr., IV, 383-386.

Tahsin Yazıcı

BÜSTÂNÎ

(bk. BUSTÂNÎ).

BÜSTÎ

بستى

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Büstî (ö. 470/1077'den sonra)

Horasanlı mutasavvıf.

IV. (X.) yüzyılın sonunda veya V. (XI.) yüzyılın başlarında Nîşâbur yakınlarındaki Büst'te (Büşt) doğdu. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Sûfî tabakatı müellifleri Hücvîrî ile Kuşeyrî ve Nîşâburlu olmasına rağmen Attâr eserlerinde ona yer vermemişlerdir. Ancak Ahmed el-Gazzâlî Sevânihu'l-ʿuşşâḳ'ta, Aynülkudât el-Hemedânî Temhîdât'ı ile mektuplarından birinde onun bir rubâîsini nakletmişler, Necmeddîn-i Dâye de

Mirsâdü'l-ʿibâd ve Mermûzât-ı Esedî der Mezmûrât-ı Dâvûdî adlı eserinde bu rubâîyi zikretmiştir. Câmî, Aynülkudât'ın eserinde gördüğü bu rubâîden faydalanarak Nefehâtü'l-üns'te Büstî'ye yer vermiştir. Câmî'ye göre Büstî Horasanlı sûfîlerden Ebû Ali el-Fârmedî'nin (ö. 477/1084) müridi, yine Horasanlı meşhur sûfîlerden Hasan Sekkâk-i Simnânî ile İbn Hameveyh'in şeyhidir. 449'da (1057) doğan İbn Hameveyh'in Büstî'nin müridi olduğu dikkate alınırsa onun 470'ten (1077) sonraki bir tarihte vefat ettiği söylenebilir.

Büstî'nin Der Beyân-ı Hakīkat-i Lâ ilâhe illallāh ve Kelimât-ı ʿArabî adlı iki risâle kaleme aldığı bilinmektedir. İki sayfa hacmindeki birinci risâlede "lâ ilâhe illallah" sözünü ve ruhun bu sözdeki basamaklarında yüksele yüksele (seyr-i suûdî, seyr-i urûcî) ilk vatanına nasıl varacağı anlatılır. "Lâ" ile başlayıp "Allah"ta son bulan bu mânevî ve ruhî yolculuğun ayrıntıları, eser üzerine bir şerh yazan Takıyyüddin adlı bir müellif tarafından açıklanmıştır. İkinci risâlede ruhun ilk varlıktan beşeriyet âlemine inişini (seyr-i nüzûlî), nefis ve şeytanla mücadelesini, sonra da kendinden geçerek yüce âleme yükselişini anlatır. Bu risâle üzerine, meşrepleri farklı iki müellif Nûreddîn-i İsferâyînî ile İbnü'l-Arabî birer şerh yazmışlardır.

Büstî'nin Nizâmülmülk'e yazdığı ve mutluluğa ermek için Allah'ı ve âhiret gününü unutmadan dünyada nasıl yaşanacağını, insanlara nasıl hizmet edileceğini açıklayan kısa nasihatnâmesi ile yukarıdaki iki risâlenin metin ve şerhleri Nasrullah Pürcevâdî'nin Zindegî ve Âsâr-ı Şeyh Ebü'l-Hasan-ı Büstî (Tahran 1364 hş.) adlı eseri içinde yayımlanmıştır.

Büstî'nin ruhanî mi'rac ile ilgili çok meşhur rubâîsinin (metin için bk. Câmî, s. 413) temel kavramları konusunda Aynülkudât el-Hemedânî, Ahmed el-Gazzâlî, Necmeddîn-i Kübrâ, Necmeddîn-i Dâye, Nûreddîn-i İsferâyînî ve Mahmûd-i Lâhicî gibi büyük mutasavvıflar önemli açıklamalarda bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed el-Gazzâlî, Sevânihu'l-ʿuşşâḳ (nşr. Nasrullah Pürcevâdî), Tahran 1359, s. 19-20; Aynülkudât el-Hemedânî, Temhîdât (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1341, s. 118-119, 270; Necmeddîn-i Dâye, Mirsâdü'l-ʿibâd, Tahran 1365, s. 308; a.mlf., Mermûzât-ı Esedî der Mezmûrât-ı Dâvûdî, Tahran 1352, s. 107; Câmî, Nefehât, s. 413; Nasrullah Pürcevâdî, Zindegî ve Âsâr-ı Şeyh Ebü'l-Hasan-ı Büstî, Tahran 1364.

Nasrullah Pürcevâdî

BÜŞTÎ

البشتي

Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed el-Harzencî el-Büştî (ö. 348/959)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Nîşâbur yakınlarında bulunan Büşt'e (Büst) nisbetle el-Büştî, buraya bağlı Harzenc köyüne nisbetle de el-Harzencî diye anılır. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Ebû Abdullah el-Bûşencî'den hadis okuduğu, Hâkim en-Nîsâbûrî'ye de hadis okuttuğu bilinmektedir. Gulâmu Sa'leb'in de belirttiği gibi Büştî, devrinde Horasan dil ve edebiyat âlimlerinin en meşhurlarından biriydi. 330 (941) yılında yaptığı hac yolculuğu sırasında uğradığı Bağdat'ta Irak'ın önde gelen ilim adamlarıyla tanıştı; bedevîlerle teması olmadığı ve onların arasında yaşayan dile ait zengin malzemeyi tanımadığı halde Arap dilindeki derin bilgisi bu âlimleri hayrete düşürdü. Büştî 348 yılı Recebinde (Eylül 959) vefat etti.

Eserleri. Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-ʿAyn adlı eserinde eksik bıraktığı yerleri tamamlamak üzere kaleme aldığı Kitâbü't-Tekmile'nin günümüze kadar gelip gelmediği bilinmemektedir. Ezherî'nin (ö. 370/980-81) belirttiğine göre Büştî eserinin baş tarafında faydalandığı kaynakların uzun bir listesini vermiş, bu eserleri hocalarından semâ* yoluyla bizzat duymadığını belirtmiş, doğruyu yanlıştan ayırmasını bilen biri için bunun bir kusur sayılamayacağını söylemiştir. Ancak onu ağır bir dille tenkit eden Ezherî, Arap yazısının noktalama ve imlâ bakımından o dönemde henüz mükemmel şeklini almadığını, bir hocadan duymadan yazılı eserlerden faydalanmanın sağlıklı bir yol olamayacağını ve bu sebeple Büştî'nin noktalı ve noktasız harflerle yazılan kelimelerde pek çok hata yaptığını söyleyerek bu konuda çeşitli örnekler vermektedir (Tehzîbü'l-luga, I, 32-40). Büştî'nin, kendisini şöhrete ulaştıran bu eserden başka Kitâbü't-Tafsile ve Kitâbü Şerhi (Tefsîri) ebyâti Edebi'l-kâtib adlı iki kitap daha yazdığı kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehzîbü’l-luga, I, 32-40; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, IV, 203-208; a.mlf., Muʿcemü’l-büldân, II, 336; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 33; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, I, 107-119; Süyûtî, Bugyetü’l-vuʿât, I, 388; Sezgin, GAS, II, 554-555, 556; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 208.

Rahmi Er

BÜTÇE

(bk. BEYTÜLMÂL).

BÜTRİYYE

البترّية

Zeydiyye âlimlerinden Kesîrünnevâ ve Ebter lakaplarıyla tanınan Hasan b. Sâlih'in (ö. 168/785) görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. ZEYDİYYE).

BÜVEYHÎLER

آل بويه

932-1062 yılları arasında İran ve Irak'ta hüküm süren Deylem asıllı bir hânedan.

Tarih. Hânedan adını, Sâsânî Hükümdarı Behrâm-ı Gûr'un soyundan olduğu rivayet edilen Büveyh (Bûye) b. Fennâ (Penâh) Hüsrev'den alır. Deylemliler önceleri Mecûsî ve putperest bir kavimken IV. (X.) yüzyılın başında Ali evlâdından Hasan el-Utrûş'un gayretleriyle müslüman oldular ve Şiîliği benimsediler. Daha sonra Abbâsî Halifeliği dahil müslüman devletlerin ordularında büyük ölçüde yer aldılar. Ayrıca kendi bölgelerinde küçük beylikler kurdukları gibi güneye doğru inerek İran ve Irak'ta vuku bulan siyasî olaylarda da önemli rol oynamaya başladılar. Büveyh'in Ebü'l-Hasan Ali, Ebû Ali Hasan ve Ahmed adında üç oğlu vardı. Bu üç kardeş önce Gîlânlı bir sülâleye mensup Emîr Mâkân b. Kâkî'nin emrinde Sâmânîler'in hizmetine girdiler (928). Ancak Mâkân daha sonra Sâmânîler'e karşı harekete geçtiği zaman karşısına yine Gîlânlı bir soylu olan Merdâvic çıktı. Mâkân'ın mağlûp olup Taberistan'ı terketmek zorunda kalmasıyla Ali ve kardeşleri Merdâvic'in yanında yer aldılar. Merdâvic bundan sonra Rey başşehir olmak üzere Taberistan ve Cürcân'da Ziyârîler hânedanını kurdu.

Üç kardeşten Ali, Merdâvic tarafından Kerec valiliğine tayin edildi. İran'ın güneyinde bir devlet kurmak isteyen Ali'nin çevresinde çok sayıda Deylemli toplandı. Şiî olmasına rağmen amansız bir düşmanı haline gelen Merdâvic'e karşı Abbâsî halifesinin desteğini sağlamaya çalıştı ve güneye inerek İsfahan'ı işgal etti (932). Fakat Merdâvic müttefiklerinin yardımıyla onu bölgeden uzaklaştırdı. Ali daha sonra Fars'ı ele geçirdi ve

Abbâsî Vâlisi Yâkut'u mağlûp ederek Şîraz'a girdi (934). Bu arada Merdâvic ile barış yapmak zorunda kaldı ve kardeşi Hasan'ı onun yanına rehine olarak gönderdi. Ancak Merdâvic'in 935'te öldürülmesiyle Ziyârîler zayıfladı, Ali rahat bir nefes alma imkânı buldu. Ayrıca ona bağlı Türk

askerlerinin birçoğu Şîraz'da Ali'nin ordusuna katıldılar. Ziyârîler'in Hazar denizi kıyılarındaki topraklarının büyük bir bölümü Büveyhî kardeşlerin eline geçti.

Ali Fars eyaletinde hâkimiyetini sürdürürken kardeşi Hasan da hemen hemen bütün Cibâl bölgesine sahip olmuştu. Küçük kardeşi Ahmed ise Kirman ve daha sonra da Hûzistan'ı ele geçirmişti. Böylece İran'ın batı ve güneyindeki en önemli bölgeler Büveyhîler'in idaresine girmiş oluyordu. Büveyhîler Hûzistan'a hâkim olduktan sonra Irak'la daha yakından ilgilendiler. Nihayet kardeşlerden Ahmed 19 Aralık 945 tarihinde davet üzerine karışıklıklar içindeki Bağdat'a girdi ve Abbâsî Halifesi Müstekfî-Billâh kendisini emîrü'l-ümerâ tayin ederek ona Muizzüddevle, Ali'ye İmâdüddevle, Hasan'a da Rüknüddevle lakaplarını verdi.

Bu olaydan kısa bir süre sonra Muizzüddevle Ahmed, Halife Müstekfî'nin gözlerine mil çektirerek yerine Mutî'-Lillâh'ı halife ilân etti. Abbâsî hilâfeti bundan sonra bir çöküş devresi içine girdi ve halifelik otoritesi zayıfladı. Böylece Abbâsî Halifeliği'nin merkezi Bağdat'ta yeni bir dönem başladı. Şiî Büveyhîler siyasî sebeplerle, Sünnî olan Abbâsî Halifeliği'nin devam etmesine ses çıkarmıyorlardı. Çünkü onlar halifeliğin devamını gerek kendi hâkimiyet sahalarında, gerekse bölgeleri dışında kendi lehlerine kullanmak niyetindeydiler. Ayrıca halifeliği kendi kontrolleri altında bulundurmakla hem devlet içindeki Sünnîler hem de diğer müslüman devletler nezdinde itibar göreceklerdi.

Büveyhîler Fars ve Hûzistan, Kirman, Cibâl ve Irak olmak üzere dört ayrı bölgede hüküm sürdüler. Aralarında her zaman uyumlu ilişkiler yoktu. Ancak aile içinde en yaşlı üyenin otoritesine saygı duyarlardı. Hânedanın reisi İmâdüddevle Ali'nin erkek evlât bırakmadan ölmesi üzerine (949) Fars bölgesine Rüknüddevle'nin oğlu Adudüddevle hâkim oldu. Hânedanın öteki büyüklerinden Muizzüddevle'nin 967'de, Rüknüddevle'nin de 976'da ölümüyle Adudüddevle Irak'ta hüküm süren Muizzüddevle'nin oğlu Bahtiyâr'ı bertaraf ederek hânedanın başına geçti. Onun zamanında Büveyhî hânedanı kuvvet ve kudretinin doruk noktasına ve en geniş sınırlarına ulaştı.

Adudüddevle'nin 983'te ölümünden sonra üç oğlu Şerefüddevle,

Samsâmüddevle ve Bahâüddevle arasında taht mücadelesi başladı. Bu iç savaşı Şerefüddevle kazandıysa da onun 989'da ölümüyle Bahâüddevle genç yaşta Bağdat'ta Büveyhî tahtına oturdu. Öte taraftan vezir Sâhib b. Abbâd'ın, ordunun isteği üzerine Adudüddevle'nin kardeşi Fahrüddevle'yi çağırmasıyla ortaya yeni bir rakip çıktı. Fahrüddevle İsfahan, Hemedan ve Rey'de hâkimiyetini kabul ettirdi ve daha sonra Büveyhîler'in hâkimiyetindeki İran'ın bütününe sahip oldu. Ancak Fahrüddevle bir hata yapmış, Horasan'ı ele geçirmek için doğu yönünde Sâmânîler'le mücadeleye girişmişti.

Bahâüddevle uzun süren çabalardan sonra bir ölçüde devletin birliğini sağlamaya muvaffak olmuş, fakat Irak'taki Büveyhî nüfuzu azalmaya başlamıştı. Bahâüddevle'nin 1012'de ölümüyle oğulları arasında uzun süren bir hâkimiyet mücadelesi başladı ve Büveyhîler'in büyük gayretlerle kurdukları birlik parçalandı. Bahâüddevle'den sonra yerine geçen oğlu Sultânüddevle'nin Irak'ta karşılaştığı en büyük güçlük Deylemliler ve Türkler arasındaki mücadele idi. Sonuçta Türkler'in desteklediği Müşerrifüddevle b. Bahâüddevle Irak'a hâkim oldu (1021). Sultânüddevle de Irak üzerindeki hâkimiyetinden vazgeçmek zorunda kaldı.

Öte yandan Kirman'a tayin edilen Ebü'l-Fevâris Kıvâmüddevle'nin Fars'ı işgal etmesi, Sultanüddevle ile aralarında yeni bir mücadeleye sebep oldu. Kıvâmüddevle bu mücadele sırasında Büveyhîler'in hâkimiyet sahalarına doğru genişlemeye çalışan Gazneliler'den yardım istedi. Gazneli Mahmud onu desteklemeye karar verdi. Fakat Kıvâmüddevle'nin bu yardımdan sonra Gazneli kumandan ve askerlere soğuk davranması yüzünden Sultânüddevle tekrar Fars bölgesini ele geçirdi (408/1017-18).

Hânedan mensupları arasındaki taht mücadelesinden faydalanan Kâkûyîler, Cibâl kolunun Hemedan ve İsfahan'daki şubesini ortadan kaldırdılar. Gazneli Mahmud ise ömrünün son yıllarında batıya yöneldi ve Rey şehrine hâkim olarak Büveyhîler'in Cibâl koluna son verdi (1029).

Müşerrifüddevle'nin 1025'te ölümünden sonra Irak'ta yeniden taht mücadelesi başladı. Sonunda askerler kardeşi Celâlüddevle'yi emîr seçtiler. Kirman'da tahta geçmeyi başaran Ebû Kâlîcâr bir ara Bağdat'ı ele geçirmek istediyse de başarılı olamadı, fakat kendini emîrü'l-ümerâ olarak kabul

ettirdi. Celâlüddevle'nin 1044'te ölümüyle Bağdat'ta hutbe Ebû Kâlîcâr adına okundu. Böylece Ebû Kâlîcâr Büveyhîler'in Irak, Fars ve Kirman kollarını tek bir idare altında toplamış oluyordu. Fakat bu sırada Selçuklular Büveyhîler'in hâkim oldukları topraklara doğru ilerlemeye başladılar.

Selçuklular Dandanakan Savaşı'ndan (1040) sonra toplanan kurultayda o zamana kadar ele geçirilmiş ve ileride zaptedilecek toprakları hânedan üyeleri arasında paylaştırmışlardı. Bu bölüşme sırasında Kirman bölgesi Çağrı Bey'in oğlu Kavurd'a verilmişti. Kirman eyaletine Selçuklu akınları ilk olarak 434 (1042-43) yılında başladı. Daha sonra Kavurd Kirman üzerine yürüyerek bu bölgedeki Büveyhî hâkimiyetine son verdi (1048). Aynı tarihte Ebû Kâlîcâr öldü ve oğlu Hüsrev Fîrûz Bağdat'ta babasına halef oldu; Halife Kāim-Biemrillâh ona el-Melikü'r-Rahîm lakabını verdi.

Halife Kāim-Biemrillâh bu sırada Büveyhîler'in ve Türk askerlerinin kumandanı

olan Arslan Besâsîrî'nin baskısı altında idi. Bundan dolayı Abbâsî halifesi Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'i Bağdat'a davet etmiş ve kendisini bu güç durumdan kurtarmasını istemişti. Bu ısrarlı davetler sonucu harekete geçen Tuğrul Bey, Ramazan 447'de (Aralık 1055) İslâm dünyasının o zamanki merkezi olan Bağdat'a girdi. Türkler ve Deylemli askerler arasında çıkan olayları bastıran Selçuklu ordusu âsileri cezalandırdı. Tuğrul Bey bu olay sebebiyle suçlu gördüğü el-Melikü'r-Rahîm'i hapsettirerek Bağdat'taki 110 yıllık Büveyhî hâkimiyetine son verdi.

Fars bölgesine ilk Selçuklu akınları İbrâhim Yınal idaresindeki kuvvetlerle başlamış, Ebû Kâlîcâr da bu durumdan daha önce anlaşma yaptığı Tuğrul Bey'e şikâyette bulunmuştu. Bunun üzerine akınlara geçici bir süre için ara verilmişse de daha sonra Oğuzlar bölgenin başşehri Şîraz'a kadar ilerlemişti (444/1052-53). el-Melikü'r-Rahîm'e karşı mücadele eden Ebû Mansûr Fülâd Sütûn, Şîraz'a hâkim olunca Tuğrul Bey adına hutbe okuttu (Ocak 1054). Ancak Şebânkâre emîrlerinden Fazlûye, Ebû Mansûr'u mağlûp ederek öldürttü (1056) ve Fars'taki Büveyhî hâkimiyetine son verdi. Melik Kavurd ise Fazlûye'yi mağlûp ederek Şîraz'a girdi ve hutbeyi Sultan Tuğrul Bey adına okuttu (Temmuz 1062). Böylece İran ve Irak'ta Büveyhîler idaresinde bulunan topraklar bütünüyle Selçuklular'ın hâkimiyeti altına

girmiş oluyordu.

Büveyhîler kuruluşundan yıkılışına kadar sosyal, ırkî ve dinî bağlarla birbirlerine bağlı askerî bir güç idiler. Hânedan varlığını tamamen askerî kudretine borçluydu. Büveyhî emîrleri de ordunun başkumandanı idiler. Büveyhîler Sünnî halka karşı meşrûluklarını ispat etmekte sıkıntılarla karşılaştılar. Bu meseleyi halletmek için İran asıllı bürokratlardan faydalanma yoluna gittiler. En güçlü oldukları dönemde devletin sınırları doğuda Rey, İsfahan ve Şîraz'dan batıda aşağı Fırat çölüne kadar uzanıyordu. Ayrıca Uman da devletin bir parçasıydı. Yine kuzeyde Irak ticareti için çok önemli olan Basra körfezi Büveyhîler'in kontrolü altındaydı. Diyarbekir bölgesinde hüküm süren Mervânîler de Büveyhîler'in vassâl*i idiler. Hatta bir ara Adudüddevle Taberistan ve Cürcân'ı da işgal ederek hâkimiyet sahalarını Hazar denizine kadar genişletmişti. Kuzeyde Bizans, batıda Fâtımîler, doğuda Sâmânîler ve Gazneliler'le komşu olmuşlardı. Çok geniş bir alanda hüküm sürmelerine rağmen mahallî bir hânedan olarak kaldılar. Basra körfezi, Irak ve Batı İran'da ticareti geliştiremediler. Bunun sonucu olarak iktisadî açıdan zayıfladılar ve ücretli askerlerin maaşlarını ödeyemez hale geldiler. Muhtelif yerlerdeki isyanları ve hânedan mensupları arasındaki mücadeleyi önleyemediler. Neticede toprakları 1029'da Gazneliler, 1055'te Büyük Selçuklular ve 1062'de de Şebânkâre Emirliği ve Kirman Selçukluları tarafından zaptedildi.

Teşkilât ve Kültür. Büveyhîler Sâsânî geleneklerini yeniden canlandırmak istiyorlardı. Behrâm-ı Gûr'un soyundan olduklarını iddia eden Adudüddevle ve İmâdüddevle Ali bu maksatla Sâsânî hükümdarlarının kullandığı "şehinşah" unvanını kullanmışlardır. Ayrıca Büveyhîler kendilerini Sâsânîler'e bağlayan şecereler hazırlattılar. Çocuklarına Fars geleneğine uygun olarak Fenâ Hüsrev, Hüsrev Fîrûz gibi isimler verdiler. Ancak onların, Rüknüddevle ile başlayan ve Adudüddevle ile devam eden İran monarşisini İslâmî idare sistemiyle uzlaştırarak canlandırma fikri sonuçta başarısızlığa uğradı.

Büveyhîler'den önce Bağdat'ta büyük bir Şiî topluluğu yoktu. Bu sırada Şiîler'in en güçlü olduğu yer Bağdat'ın batısındaki Kerh mahallesiydi. Büveyhîler zamanında çok geçmeden Bağdat'taki Şiîler'le Sünnîler

arasında ciddi mücadeleler görülmeye başladı. Bunun yanı sıra Bağdat'ta başka Şiî merkezleri de teşekkül etti. Belki de Deylemli âdetlerinin etkisiyle Muizzüddevle'nin aldığı kararlar Şiî ve Sünnîler'in daima çatışma halinde bulunmalarına sebep olmuştur. Nitekim Muizzüddevle 10 Muharrem 352 (8 Şubat 963) günü bütün Bağdat halkının çarşı ve dükkânlarını kapatmalarını, kadın erkek herkesin siyahlar giyerek şehirde dolaşmasını ve Hz. Hüseyin için matem tutmasını emretmişti. Sünnî Bağdat halkı, Şiîler bir hayli güçlendiği ve Muizzüddevle de onlardan yana olduğu için bu emre uymak zorunda kaldılar. Muizzüddevle 18 Zilhicce 352'de (7 Ocak 964) Gadîr-i Hum* gününün bayram olarak kutlanmasını emretti. Nitekim bu maksatla şehir süslenerek gece gündüz şenlikler yapıldı. Daha sonraki yıllarda da Şiîler bu günlerde büyük merasimler düzenlemişlerdir. Fakat bu kutlamalar zaman zaman Şiîler'le Sünnîler arasında şiddetli kavgalara sebep olmuştur. Şiîler'in bu faaliyetleri daha sonra da devam etti. Şiîler Sünnîler'le her alanda tehlikeli rekabetlere giriştiler. Sünnîler de zaman zaman Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh devrinde Gazneli Mahmud'un da desteğiyle

Şiîler'e karşı tedbirler aldılar. Ancak Adudüddevle'nin Bağdat'ta bulunduğu beş yıllık devrede belki de Şiîler'in merasimleri yasaklandığı için bu tür olaylara rastlanmamaktadır. Büveyhîler bağımsızlıklarını tehlikeye düşürmesinden endişe ettikleri için aşırı Şiî grupları desteklemediler. Sünnî Abbâsî Halifeliği'ni ortadan kaldırıp Şiî bir halifelik kurma yoluna da gitmediler. Fakat Adudüddevle büyük kızını Abbâsî Halifesi Tâi'-Lillâh ile evlendirerek Büveyhî Emirliği'yle Abbâsî Halifeliği'ni aynı hânedanda birleştirmeyi düşündüyse de bunu gerçekleştiremedi. Büveyhî idaresinde Şiîler'in yanı sıra hıristiyanlar ve yahudiler de bazı idarî görevlere getirilmişlerdir.

Emîrü'l-ümerâ unvanını taşıyan Büveyhî hükümdarlarının başında bulunduğu idarî teşkilât divanlardan oluşuyordu. Büveyhî devlet sistemi içinde başlangıçta "kâtip" unvanıyla görev yapan vezirin fazla önemi yoktu. Buna rağmen vezir divanların başı idi. Ancak onun en önemli görevi, temelini Deylemli ve Türk askerlerin oluşturduğu ordunun ücretlerini temin etmek ve malî konularda emîrü'l-ümerânın vekili olarak vazife yapmaktı. Vezire işlerinde bir çeşit kâtiplik yaparak yardımcı olan "sâhib-i dîvân" unvanlı memurlar vardı. Büveyhîler'in ilk devrinde görülen bu memuriyet daha sonra kaldırılmıştır. Abbâsîler'de mevcut Dîvânü'l-vizâre, Dîvânü'r-

resâil, Dîvânü'l-berîd, Dîvânü'n-nafakat ve Dîvânü'l-ceyş Büveyhîler devrinde de aynı fonksiyonlarını sürdürdüler. Adudüddevle zamanında divanlar doğrudan onun gözetimi altında çalışmışlardı. Taşra şehirlerinde de merkeze bağlı divanlar vardı. Bağdat'ın yanı sıra Kûfe, Vâsıt, Basra ve Ahvaz da Büveyhîler devrinin önemli şehirleri arasındaydı. Mahallî idareler valilerin ve bazan askerî kumandan olarak da görev yapan vergi tahsildarlarının (âmil) elinde idi.

Büveyhîler'den Muizzüddevle ve veziri Ebû Muhammed el-Mühellebî devrinde Bağdat önemli bir edebî merkez oldu. Mühellebî vezir olduğu zaman bazı âlim ve şairler onun çevresinde toplanmıştı. Bunlar arasında Benü'l-Müneccim denilen şairler ailesi de vardı. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî ve Ebû İshak İbrâhim b. Hilâl es-Sâbî de o dönemin seçkin müelliflerindendi. Büveyhîler'den Bahtiyâr da şiirle ilgilenmişti. İbnü'l-Haccâc Büveyhîler döneminin gözde şairlerindendi.

Adudüddevle ilim adamlarına değer verir, onları mükâfatlandırırdı. Adudüddevle'nin çevresindeki ilim adamlarından biri olan Ebû Ali el-Fârisî onun için el-Îzâh ve't-tekmile adlı bir gramer kitabı yazmıştı. Ebû Saîd es-Sîrâfî ile İbn Cinnî de o devrin meşhur gramercilerindendi. Bu dönemin zikre değer şahsiyetleri arasında, Adudüddevle'nin hocalığını yapmış olan astronomi bilgini Abdurrahman es-Sûfî ve müneccim Şerif İbnü'l-A'lem ile matematikçi Ebü'l-Kāsım Ubeydullah, Ebü'l-Kāsım el-Antâkî ve Ebû Nasr el-Kalvazanî sayılabilir. Adudüddevle'nin Bağdat'ta kurduğu hastahane çevresinde büyük bir tıp mektebi gelişti. Burada Cibrâîl b. Buhtîşû' gibi dönemin en ehliyetli ve başarılı hekimleri görev yaptılar. Bu sahanın önde gelen isimlerinden Ali b. Abbas el-Mecûsî Adudüddevle adına Kâmilü's-sınâʿâti't-tıbbiyye (el-Kitâbü'l-Melekî) adlı bir eser yazmıştı. Adudüddevle devrinin Arap müelliflerinden biri de Kadı Ebû Ali el-Muhassin et-Tenûhî idi. Tecâribü'l-ümem adlı eserin müellifi İbn Miskeveyh o dönemin meşhur filozof ve tarihçilerindendi. Kendisi de şiir yazan Adudüddevle'nin himaye ettiği şairler arasında Ebü'l-Hasan b. Abdullah es-Selâmî, İbn Nübâte es-Sa'dî ve Ali et-Taberî bulunuyordu. Şair Mütenebbî de Adudüddevle'nin yanına Şîraz'a gitmiş ve ondan yakın ilgi görmüştü. Adudüddevle devrinin mantık, felsefe ve kelâm sahasında ileri gelen bilginleri arasında Ebû Süleyman es-Sicistânî, Ebü'l-Hasan el-Âmirî ve Bâkıllânî sayılabilir.

Büveyhîler’den Şerefüddevle de ilmî konularla ilgileniyordu; Fars bölgesinde vali iken Şîraz’da yeni bir kütüphane yaptırmıştı. Astronomi gözlemleriyle meşgul olan Şerefüddevle Bağdat’taki sarayının bahçesinde bir rasathane inşa ettirmişti. Onun zamanının önde gelen bilginleri Ebû Sehl b. Rüstem el-Kûhî, Ebû Ahmed es-Sâgānî ve Ebü’l-Vefâ Muhammed el-Bûzcânî idi. İbnü’n-Nedîm de meşhur eseri el-Fihrist’i 377’de (98788) Büveyhîler’in idaresindeki Bağdat’ta telif etmiştir.

Bahâüddevle zamanında vezir Sâbûr b. Erdeşîr’in çevresinde edebî bir merkez oluşmuştu. Sâbûr 993’te Kerh’te meşhur Dârülilm’i kurdu ve burada 10.000’den fazla kitap topladı. Nehcü’l-belâga müellifi şair Şerîf Ebü’l-Hasan er-Radî, matematikçi Ebû Bekir Muhammed İbnü’l-Hasan el-Kerhî, tarihçi Hilâl es-Sâbî, şair Ebü’l-Alâ el-Maarrî Bağdat’ta yaşamış ve Büveyhîler’den çok büyük ilgi görmüşlerdi. İranlı meşhur şair Firdevsî de Bahâüddevle’nin sarayında bulunmuştu.

Kur’an ve hadis sahasındaki meşhur bilginler arasında Ebû Ahmed Muhammed b. Hüseyn-i İsfahânî, Ebû Ahmed Muhammed b. Hüseyn-i Cürcânî, Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer-i Dârekutnî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd-ı Cevherî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah; fıkıh, usul ve tefsir âlimleri arasında da Ebü’l-Hasan Abdullah b. Hüseyn-i Kerhî, İmam Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhîm-i Cürcânî, Ahmed b. Hüseyin İbnü’t-Taberî, İmam Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammedi İsferâyînî sayılabilir.

Büveyhîler döneminde Arap edebiyatı parlak bir gelişme gösterdi. Şair Mütenebbî, İbnü’l-Amîd, vezir Sâhib b. Abbâd o devrin en büyük şair, edip ve âlimlerindendi. Meşhur tabip İbn Sînâ Büveyhî saraylarında çalıştı ve ünlü eseri el-Kānûn fi’t-tıbb’ı tamamladı. İbnü’l-Bevvâb da Büveyhîler devrinde yaşamış meşhur bir hattattı.

Büveyhîler devri kütüphaneler açısından dikkati çekmektedir. Şîraz, Rey ve İsfahan kütüphaneleri en parlak devirlerini onların idaresinde yaşadı. Büveyhî vezirlerinden Behrâm b. Mâfinne, Sâhib b. Abbâd ve Sâbûr b. Erdeşîr’in de zengin özel kütüphaneleri vardı.

Büveyhîler devri imar faaliyetleri açısından da parlak geçmiştir. Özellikle Adudüddevle imar faaliyetleri bakımından da bu hânedanın en önde gelen

şahsiyetiydi. Şîraz o dönemde büyük gelişme gösterdi. Adudüddevle Fîrûzâbâd'ı yeniden inşa ettirdi. Rüknüddevle de İsfahan'a yeni surlar ilâve ettirdi. Müeyyidüddevle İsfahan'ı büyütmeye ve güzelleştirmeye devam etti. Vezir Sâhib b. Abbâd Kazvin Kalesi'nin surlarını tamir ettirdi, orada bir saray ve Rey şehrinde de çeşitli binalar yaptırdı. Büveyhîler'in öteki emîrleri de daha önce zarar gören su kanallarını onarttılar ve yeni kanallar açtırdılar. Ayrıca ticarî faaliyetlerin yaygın olduğu yolları ve köprüleri yeniden yaptırdılar. Bağdat, Şîraz ve İsfahan gibi idare merkezlerini muhteşem saraylarla süslediler; köprü, cami ve hastahaneler inşa ettirdiler.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem (nşr. H. F. Amedroz), Bağdad 1332-33/1914-15, I-II; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-hilâfe

(nşr. Mihâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 13, 14, 15-17, 20, 62-64, 77, 80-84, 94-98, 102, 103, 113, 131-132, 137, 139; İbnü'l-Belhî, Farsnâme (nşr. G. Le Strange), Cambridge 1962, s. 117-118, 132-135, 141, 156, 168, 173; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü't-Tıktakā, el-Fahrî, s. 24, 32, 40, 140, 290; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 174-177; II, 118-119; IV, 50-51; Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Nevâî), s. 103, 107, 344, 348-349, 364, 411-416, 422, 447; Muhammed Nâzım, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, Cambridge 1931, s. 80-85, 190-193; Abbâs-ı Pervîz, Deyâlime ve Gazneviyân, Tahran 1336 hş., s. 51-149, 473-490; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334/946-447/1055), Calcutta 1964; a.mlf., "The Relation of the Buwayhid Amirs with the Abbasid Caliphs", JPHS, II/3 (1954), s. 228-243; a.mlf., "Administration of Justice During the Buwayhid's Period (A.D. 946-1055)", IC, XXXIV (1960), s. 14-21; S. H. Nasr, Science and Civilization in Islam, Cambridge 1968; H. Busse, Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beyrut 1969; a.mlf., "Iran Under The Būyids", CHIr., IV, 250-304; V. Danner, "Arabic Literature in Iran", a.e., IV, 585-588; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)", a.e., V, 1-202; a.mlf., The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, London 1977, s.

143-167; a.mlf., İslâm Devletleri Tarihi, s. 119-122; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri, Salgurlular, Ankara 1975; a.mlf., Gazneli Mahmûd, Ankara 1987; a.mlf., Kirmân Selçukluları, Ankara 1989; Muhammed Cemâleddin Sürûr, Siyâsetü'l-Fâtımiyyîne'l-hâriciyye, Kahire 1396/1976, s. 168-173; Hitti, İslâm Tarihi, III, 740-744; Barthold, Türkistan, s. 8-9, 11, 243-244, 257, 267-268, 270-272, 281-282, 290; Saîd ed-Dîvecî, Târîhu'l-Mevsıl, Musul 1402/1982, s. 128-132; Arslan Terzioğlu, "İbn Sînâ'nın Tabâbeti ve Avrupa'ya Tesirleri", İbn Sînâ: Doğumunun Birinci Yılı Armağanı, Ankara 1984, s. 44; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, III, 389-431; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Târîh-i Merdüm-i Îrân, Tahran 1367 hş., s. 417-520; Şevki Dayf, Târîhu'l-edeb, V, 233-241, 484-487; Hasan Ahmed Mahmûd – Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, el-ʿÂlemü'l-İslâmî fi'l-ʿasri'l-ʿAbbâsî, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 496-553; Harold Bowen, "The Last Buwayhids", JRAS (1929), s. 225-245; Wilferd Madelung, "The Assumption of the Title Shāhānshāh by the Būyids and the Reign of the Daylam (Dawlat al-Daylam)", JNES, sy. 28 (1969), s. 84-108, 168-183; A. J. Naji, "Münich Manuscript as a Valuable Source of Information on the Buwayhids Dynasty", IC, L (1976), s. 107-114; David Waines, "The Pre-Buyid Amirate: Two Wiews from the past", MES, VIII-IX/2 (1977), s. 339-348; K. V. Zetterstéen, "Büveyhîler", İA, II, 843-845; a.mlf., "İbnül ʻAmîd", a.e., V/2, s. 843-844; Ahmed Ateş, "Deylem", a.e., III, 567-573; a.mlf., "İbn Abbâd", a.e., V/2, s. 692-693; Cl. Cahen, "Buwayhids", EI² (İng.), I, 1350-1357; Sâdık Seccâdî, "Âl-i Büveyh", DMBİ, I, 629-646; Abdülkerim Özaydın, "Adudüddevle", DİA, I, 392-393; Tilman Nagel, "Buyids", EIr., IV, 578-586.

Erdoğan Merçil

BÜVEYTÎ

البويطي

Ebû Ya‘kūb Yûsuf b. Yahyâ el-Mısrî el-Büveytî (ö. 231/846)

İmam Şâfiî’nin önde gelen talebelerinden.

Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Mısır’ın Saîd bölgesindeki Büveyt köyüne nisbetle anılır. İbn Vehb el-Mâlikî ile İmam Şâfiî’den ilim tahsil etmiş ve onlardan rivayette bulunmuştur. Kısa sürede ilmî kudretiyle temayüz ederek Şâfiî’nin Mısır’daki talebeleri arasında ilk sırayı almıştır. Kendisine sorulan fetvaları ona havale eden İmam Şâfiî, “O benim lisanımdır” diyerek hakkındaki takdirini belirtmiştir. Nitekim vefatından önce, kendi yerine ders halkasına onun oturmasını istemiş ve Büveytî’yi Ebû Abdullah İbn Abdülhakem, Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî ve Müzenî gibi diğer talebelerine tercih etmiştir. Âbid ve zâhid bir kişi olan Büveytî birçok talebe yetiştirerek Şâfiî’nin görüşlerinin yayılmasında önemli rol oynamıştır. Kendisinden rivayette bulunanlar arasında Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî, İbrâhim el-Harbî, Ebü’l-Velîd İbn Ebü’l-Cârûd, Muhammed b. İsmâil et-Tirmizî, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî ve Ebû Hâtim er-Râzî gibi âlimler sayılabilir. Ebû Hâtim er-Râzî onun hakkında “sadûk” ifadesini kullanır. Kur’an’ın mahlûk olmadığı yolundaki görüşünden dolayı Halife Vâsik-Billâh’ın emriyle Mısır’dan Bağdat’a getirilerek hapsedilmiş ve oldukça sıkıntılı geçen hapis hayatı sırasında vefat etmiştir (Receb 231/Mart 846).

Büveytî’nin, günümüze ulaşan el-Muhtasar adlı bir eseri vardır. Müellif bu eserinde bazı fıkıh konularıyla ilgili olarak Şâfiî’nin görüşlerine kısaca yer vermiş ve zaman zaman kendi görüşü ile Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî’nin görüşlerini de zikretmiştir. Murad Molla Kütüphanesi (nr. 1189, 196 varak, istinsah yılı 625/ 1228) ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde (III. Ahmed, nr. 1078, 107 varak, istinsah yılı 868/1464; nr. 1079, 152 varak, istinsah yılı 909/1503) yazmaları bulunan eserdeki bazı bilgiler Tâceddin es-Sübkî tarafından Tabakāt’ta iktibas edilmiştir (II, 166-170).

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kūtü'l-kulûb adlı eserinde zikrettiği ve Gazzâlî'nin de İhyâü ʿulûmi'd-dîn'de ondan naklen kaydettiği bir rivayete dayanan, ayrıca el-Üm üzerinde yaptığı bazı tahlillerden hareket eden Zeki Mübârek, Islâhu eşnaʿi hatâʾ fî târîhi't-teşrîʿi'l-İslâmî: Kitâbü'l-Üm lem yüʾellifhu'ş-Şâfiʿî ve innemâ ellefehü'l-Büveytî (Kahire 1934) adıyla bir eser kaleme alarak el-Ümm'ün Şâfiî'nin değil Büveytî'nin eseri olduğunu iddia etmiş, ancak Muhammed Ebû Zehre (eş-Şâfiî, s. 152, 163-167) ve Ahmed Muhammed Şâkir (bk. Şâfiî, er-Risâle, nâşirin mukaddimesi, s. 9-10) söz konusu iddianın mesnetsiz olduğunu ortaya koymuşlardır. Gerçekten de el-Üm İmam Şâfiî'nin eseri olup er-Risâle'si gibi talebesi Rebî' b. Süleyman el-Murâdî tarafından rivayet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1979, nâşirin mukaddimesi, s. 9-10; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XIV, 299-303; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 339; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 513; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 61-64; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 58-61; Sübkî, Tabakāt, II, 162-170; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, XI, 427-429; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 306; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, II, 307-308; M. Ebû Zehre, eş-Şâfiʿî, Kahire 1367/1948, s. 152, 163-167; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 338; Sezgin, GAS, I, 491; Ahmed Halîl, "Kitâbü'l-Üm", Tİ, IX, 131-152; W. Heffening, "Şâfi'î", İA, XI, 269-270.

Ahmet Özel

BÜYÜ

Tabiat üstü güçler yardımıyla tabiatı etkileyerek olağan üstü sonuçlar elde etme esasına dayanan faaliyetler için kullanılan bir terim.

Eski Türk dilinde büyü bügi, bügü şeklinde yazılmakta ve “sihirbaz, din adamı” anlamına gelmekteydi. Daha sonra “akıllı” anlamını kazanan kelime bilge ile anlamdaş olmuş gözükmektedir (bk. Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, I, 428; III, 228). Büyü anlamına gelen Almanca ve Fransızca magie, İngilizce magi, magic (bk. spell, incantation, sorcery, charm) kelimelerinin aslının Yunanca magostan geldiği bilinmektedir. Pehlevî dilinde (eski Farsça) büyü magu kelimesiyle karşılanmakta, eski İran’da tabiat üstü güçleri kullanabildiğine inanılan Med kabilesi mensubu rahipler sınıfına da maguş denilmekteydi. İslâm kaynaklarında mecûs, mecûsî şeklinde geçen kelimelerin, tabiattaki bazı varlık ve olayları yönettiği, gaipten haber verdiği, büyücülükle bazı işleri gerçekleştirdiği kabul edilen bu sınıf için kullanıldığı söylenebilir. Bütün bunlar göz önünde tutularak büyü, “tabiat üstü gizli güçlerle ilişki kurularak yahut kendilerinde gizli güçler bulunduğuna inanılan bazı tabii nesneler kullanılarak zararlı, faydalı veya koruma gayeli bazı sonuçlar elde etmek için yapılan işler” şeklinde tarif edilebilir. Kutsalla ilişkisi bulunmaması ve ahlâkî amaç taşımaması büyünün en temel özellikleridir; başlıca gayesi ise daima çıkar sağlamaktır. Büyünün asıl amacı insana ve olaylara etki ederek bol ve çok avlama, balık tutma, hayvan yetiştirme, düşmanı yenme, zarara uğratma veya öldürme, çocuk, ürün ve mal çoğaltma, kadın elde etme, hastalıktan kurtulma, kısacası bitkileri, hayvanları, insanları, tabiat olaylarını ve güçlerini kontrol ederek şu veya bu kişi yahut kişilere iyilik ya da kötülük etmek suretiyle bir menfaat sağlamadır. Büyü, olağanüstü etkileyici bir güç veya bilgiye sahip olduğuna inanılan bazı insanlara yaptırılır. Bunlar büyücü, şaman, sihirbaz, hekim gibi toplumlara göre adları değişen kimselerdir. Bunların güçlerini iyiye de kötüye de kullanabileceklerine inanılır. Büyüde araç olarak ruhlar, cinler, şeytanlar, canlı veya ölmüş bazı hayvanlar, cisimler, şekiller, hatta adlar kullanılır. Tarih boyunca büyüye başvurulduğu gibi günümüzde de en gelişmiş toplumlarda bile büyü yapanlara ilgi duyanlar vardır.

Kur’ân-ı Kerîm’de geçen sihir kelimesi büyü anlamını da taşımakla birlikte sihir büyüden daha geniş kapsamlıdır; büyü ile sihrin bazı şekilleri arasında farklar vardır. Öte yandan Türkçe’de büyücü ile sihirbaz aynı anlama gelmemektedir. Sihirbazlıkta gözü, görüşü aldatan, hokkabazlık, el çabukluğu ve renk yanıltmasına dayanan bir sanatı yürütme anlamı da vardır. İllüzyonizm, manyetizma, hipnoz, telepati gibi teknikleri uygulayan sihirbazdır. Büyücü ise iyi veya kötü varlıkların yardımını sağlayan, büyü tekniğini, usullerini, tılsımlı sözleri, iksirleri, uygun materyali, muskaları, diğer ilgili maddeleri bilen ve kullanan kimsedir. Cadılar ve kâhinler büyücülerle karıştırılırsa da aslında onlarınki bir teknik değil şahsî kabiliyettir.

Din ve Bilimle İlişkisi. Antropoloji, etnoloji, sosyoloji, fenomenoloji, dinler tarihi, mitoloji gibi bilim dallarıyla uğraşanlar büyünün nitelik ve özellikleri, tarif ve tasnifi, dinle büyünün ilişkisi, benzer ve farklı yönleri üzerinde durmuşlardır. Bunlar arasında E. B. Tylor, J. G. Frazer, Levi-Strauss, M. Mauss, Lévy Bruhl, B. Malinowski gibi bu konudaki araştırma ve iddialarıyla meşhur kimseler vardır. Antropolojik yönden büyüyü ilk defa inceleyen E. B. Tylor (ö. 1917) onu bir ölçüde bazı psikolojik temellere dayandırmakla birlikte daha çok içtimaî planda ele almıştır. Tylor Primitive Culture adlı kitabında büyüyü sonradan Frazer’in de benimseyeceği şekilde “sahte bilim” olarak nitelendirip ilkel kabile mensuplarının büyü ile olaylar arasında kendilerine göre bir sebep-sonuç ilişkisi kurduklarını belirtti ve dinle büyünün aynı düşünce sisteminin ayrı parçaları olduğunu ileri sürdü. J. G. Frazer (ö. 1941), The Golden Bough adlı kitabında Tylor’ın görüşlerini geliştirdi. Frazer büyünün din ve bilimle ilişkisi üzerinde durdu ve bunları birer tekâmül merhalesi olarak yorumladı. Ona göre bütün dinlerin kaynağı büyüdür. İnsanlar tabiatı kontrol etme çabalarında büyünün yetersizliğini anlayınca bu kontrol gücüne sahip ruhanî varlıklar inancına yer veren din ortaya çıkmıştır. Büyü insan ve tabiata ait olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisine sembolik anlam yükleyen kültürlerde önem taşımaktadır (günümüzde bu görüş, yazı öncesi toplumlarının düşünce tarzlarının yanlış anlaşılmasından ileri geldiği şeklinde değerlendirilir). J. G. Frazer’in büyünün dinden önce geldiği şeklindeki görüşüne K. Th. Preuss de katılmıştır. K. Beth ise büyü ve dinden önceki bir dönemde şahsî olmayan bir kudrete inanmanın varlığını ileri sürmüş ve dinle büyünün iç içe, yan yana olduğu üzerinde durmuştur.

Frazer’in görüşüne karşı F. W. Schmidt Der Ursprung der Gottesidee adlı on iki ciltlik eseriyle onun bir özeti mahiyetindeki L’Origine de la foi en Dieu adlı kitabında bir tek Tanrı’ya tapmanın dinin başlangıcı olduğunu, fakat bu inancın zamanla bozulması üzerine büyüsel davranışlar ve çok tanrıcılığın ortaya çıktığını, daha sonra ilâhî vahye dayalı dinler ortaya çıkıncaya kadar bu durumun böylece sürdüğünü savunurken aralarında A. Loisy, E. Durkheim, R. R. Marett, J. H. King, A. Lang’ın da bulunduğu bazı araştırmacılar Frazer’in görüşünün aksine büyünün dinden çıktığını ileri sürmüşlerdir. M. Mauss, Lévy Bruhl gibi bilginler ise büyü ve dinin ortak bir kökten çıkma iki ayrı kol olduğunu savunmuşlar, nihayet Malinowski ve Goldenweiser de büyü ile dinin birbirine benzer bazı özelliklere sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre din adamı ve büyücü aynı pratik gayeyi gütmektedir; büyü de din de mitolojik bir temel ve geleneğe sahiptir.

Büyüyü ferdî ve zihnî bir mesele, ferdin tabiatı algılayış şekli olarak açıklayan geleneğe karşı E. Durkheim (ö. 1917), M. Mauss (ö. 1950) gibi sosyologlar onun içtimaî yönü üzerinde durdular. Durkheim büyünün müşterileri, dinin ise cemaati olduğunu, büyücünün kutsal nesnelere müşterileri için başvurduğunu belirtti. Ona göre büyü ferdî bir iştir, din gibi içtimaî birleştiricilikten uzaktır. Daha sonra Radcliffe Brown (ö. 1955) ve bir ölçüde B. Malinowski de bu görüşe katıldılar. R. Brown büyünün içtimaî önemi ve gayesi üzerinde durdu. Malinowski ise eserlerinde daha çok büyüye inanışının psikolojik sebeplerini konu edindi. Ona göre büyü dinin karşıtı olup ferdin psikolojik

ihtiyaçlarıyla ilişkilidir. Büyü insanların bilgi ve gücünün yetmediği yerde güven, teknolojisi zayıf toplumlarda bir ümit kaynağıdır. Bu iki bilgin büyüyü bir inanç meselesi olmaktan ziyade sosyal hayattaki yeri bakımından incelediklerinden araştırmaları bugün de önemini korumaktadır.

R. R. Marett, R. Lowie ve A. Goldenweiser gibi bilginler büyü ile din arasındaki ayırımın tabiat ile tabiat üstü arasındaki ayrımı aksettirdiğini söylemekle Tylor ve Frazer geleneğinden ayrılırlar. Kendilerine P. Radin de eklenirse onların Malinowski gibi büyünün psikolojik kökenlerine dikkatlerini çevirdikleri söylenebilir. S. Freud’ün ilkel, çocuk ve nevrozlunun düşünce şekilleri arasında benzerlik kuran iddiası bugün bir kenara itilmiş bulunmaktadır. Radcliffe Brown ve Malinowski geleneği

takip edilerek Afrika ve Okyanus adalarında büyü üzerinde yeni araştırmalar yapılmıştır. Daha sonra S. E. Evans-Pritchard'ın yazmış olduğu Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande adlı eseri büyü konusunda önemli bir araştırma sayılmaktadır.

Din ile büyü arasında benzerlik bulanlara karşı şu görüşler ileri sürülmüştür: Din her şeye gücü yeten bir varlığa, büyü ise tabiattaki bir güce yönelmektir. Dinin bir cemaati, büyücünün ise sadece müşterisi vardır. Dinde günah anlayışı varken büyüde yoktur. Dinde açıklık, büyüde kapalılık ve gizlilik, dinde itaat, bağlanma, büyüde muvakkat bir menfaat hesabı vardır. Dindeki dua, ibadet, ahlâk, dayanışma, birlik gibi temel unsurlar büyüde yoktur. Büyüde dinî uygulamalardaki mânevî, ruhanî özden, derunî inanıştan çok dış unsurlar, katı şartlar, maddî araçlar ön plandadır. Büyü ilâhî otorite ve ahlâkî kuralların dışındadır. Büyü, inanışa göre, Tanrı veya tanrıların kudretinin üstünde bir şey yapmak veya onları zorlayarak bir gayeyi gerçekleştirmek iddiasındadır. Halbuki dinde Tanrı'ya itaat etmek, O'nun hoşnutluğunu kazanmak, gazabından sakınmak, ceza veya mükâfatına göre tavır almak söz konusudur. Büyünün temel gayesi menfaat temini olduğundan yerine göre dince kutsal sayılan şeyleri de kendi gayesi için kullanarak dini istismar edebilir. Büyüde şahsî, dinde hem şahsî hem de içtimaî gaye söz konusudur. Dinin devamlılığına karşılık kişinin bilgi, yetenek ve imkânı bitince veya gayesini gerçekleştirince büyü olayı sona erer.

Büyünün bilim ve teknikle ilgisi bulunup bulunmadığı da tartışılmıştır. J. G. Frazer büyünün ilkel bir bilim olduğu, bilimin ortaya çıkması ve gelişmesine yardım ettiğini ileri sürmüştür. Goldenweiser'e göre her ne kadar bu iki disiplin arasında benzer yanlar varsa da büyüde başarısızlık halinde ona olan inanç sarsılmaksızın yeni ve değişik bir büyüye başvurulur. Halbuki bilim adamı yalnız gerçek ve doğruyu bulmak ve belirlemek ister. Lehmann ise bilimin bir sisteme göre düzenlenmiş, doğruluğu belgelenebilen bilgiler bütünü olduğunu, onun pratikte kullanılışına teknik denildiğini, halbuki büyünün doğru temellere, gözlemlere dayanmadığını, başarısızlık halinde sebebin ya başka etkilerde arandığını veya farklı büyü tarzlarına başvurulduğunu söylemektedir. Bütün bunların yanında büyünün bilimlerdeki gelişmelerde ve insanların tabiata hükmetmesinde itici bir güç olduğu, simyanın kimyayı, astrolojinin

astronomiyi hazırlaması gibi büyünün de bugünkü teknolojiyi hazırladığı düşünülmektedir.

Çeşitleri. 1. Ak Büyü (koruyucu büyü). Genel olarak ferdin veya toplumun iyiliği için yapılan büyüdür. Kuraklık, yaralanma, mal ve mülkün zarara uğraması, hastalık gibi felâketlere karşı, ayrıca çocuklara ve lohusa kadınlara zarar veren şeylere çare bulmak veya bunları önlemek için yapılan koruyucu büyü de ak büyü sayılır. Bu büyüde dinden ve din adamından, dualardan ve dinî metinlerden faydalanılır. Tekniği kısmen büyünün taklit ve temas tarzlarıdır. 2. Kara Büyü. Ak büyünün aksine birine kötülük yapmak, zarar vermek gayesiyle yapılır. Kişileri birbirinden ayırmak, evlilerin boşanmasını sağlamak, cinsî kudreti önlemek, hasta etmek, sakat bırakmak, hatta öldürmek gibi kötü istekler kara büyünün gayeleri içindedir. Bütün bu istekler dinî ilkelere aykırı olduğu halde kara büyü yapanlar bile bile bazı kutsal değerleri, nesneleri, metinleri araç olarak kullanırlar. Uygulama tekniği genellikle taklit ve temas yoluyladır. 3. Aktif Büyü. Bu büyüyü yapan, tabiat olaylarını yönetim ve denetimi altına alarak güçlü iradesiyle onları dilediği gibi kullanabildiğini iddia eder, kendisinin parapsikolojik bir hayatı olduğunu telkin eder; özel bazı sözleri, tekerlemeleri, dua veya beddualları ile büyüyü hazırlamak için elverişli bir durum meydana getirmek ister. Meselâ Güney Afrika'da yaşayan Zulu kabilesi mensupları, kızgın kömür üzerine su dökülmesiyle yapılan büyünün fırtınayı önlediğine inanırlar. Kötü ve zararlı olayları önlemek, uğursuzluktan korunmak, insanların zararlarından kaçınmak için bu büyüye başvurulur. 4. Pasif Büyü. Genellikle savunma ve korunma için yapılır. Kutsal yazı, bıçak, makas, mavi boncuk ve çeşitli nazarlık eşyalar bulundurularak büyücülerin bazı faaliyetleriyle gebe ve lohusaların zararlı etkilere karşı korunması bu büyü içinde kabul edilir. Büyücü bu maksatla o kişinin muska ve uğurluklar gibi okunmuş veya hazırlanmış bazı şeyleri taşımasını ister. 5. Temas Büyüsü. En çok yapılan büyü şekillerindendir. Frazer, birbiriyle ilişkisi bulunan şeylerin fizikî temas olmasa bile birbirlerini etkileyeceklerini belirtir. Ona göre büyü ile ilgili gücün temasla, yakınlıkla bir başkasına geçtiğine inanılmıştır. Temas büyüsünde temas esas olduğundan parça-bütün ilişkisi inancıyla bir kimsenin saçından alınan bir kıl, elbisesinden koparılan bir bez parçası, bir tırnak ucu, kopartılan bir iplik parçası gibi şeylerle bu büyü yapılır. Temas büyüsü genellikle kişinin iyiliği için yapılmaktaysa da bazan bir kötülüğü uzaklaştırmak veya zarar vermek

için de buna başvurulabilmektedir. 6. Taklit Büyüsü. Pek çok yerde uygulanmaktadır. Bir şeyin taklidini yapmakla o şeyin esasını etkileme, taklit yoluyla istenilen sonucu elde etme esasına dayanır. Bu büyünün temeli, Frazer'in benzerin benzeri meydana getirdiği şeklindeki ilkesine dayanır. Aynı zamanda analoji büyüsü, homeopatik büyü de denilen bu büyüye hem iyi hem de kötü gayeler için başvurulur. Bu büyü şeklinde çocuk isteyenlerin bezden bebek, ev isteyenlerin de ufak taşlarla bir ev yapmaları benzerin benzer şeyler meydana getirebileceği inancından kaynaklanır. Yağmur yağdırmak için bir genç kızın yeşil dallarla donatılıp başından su dökülmesi de (Balkanlar'da) bir taklit büyüsüdür. Bu büyü çeşidinde dualar ve okumalar ikinci planda kalır. Gerek taklit gerekse temas büyüsü, birbirlerinden uzak şeylerin gizli bir sempati ile birbirlerini etkilediklerini, bir çeşit gizli ve görünmez vasıta ile uyarmanın birinden ötekine geçebildiğini ifade etmek üzere "sempatik büyü" şeklinde de adlandırılır.

Büyü hakkında değişik açılardan daha başka tasnifler de yapılmıştır. Meselâ Frazer'e göre temas ve taklit büyüsü sempatik büyünün iki dalıdır. Frazer büyüyü nazarî ve pratik olarak ikiye ayırır, nazarî büyüye "sahte bilim", pratik büyüye de "sahte sanat" der. Pratik büyüyü

ayrıca olumlu, olumsuz diye ikiye ayırır. Arnold van Gennep büyü işlemlerini sempatik-sirayet edici, dolaylı-dolaysız, olumlu-olumsuz şeklinde altı kısımda mütalaa eder. Malinowski ve takipçileri ise büyü işlemlerini koruyucu, yapıcı ve yıkıcı olarak üç bölümde ele alırlar. Yapıcı büyü av, tarım gibi emeğin verimi için yapılan büyüdür. Trobriandlılar açık denizde avlanırken büyü yaparak güvenlik ararlar. Yıkıcı büyü kara büyüdür, zarar vermeye dayanır. Koruyucu büyü ise tehlikeleri önleme, hastalıkları iyileştirme gibi gayelerle yapılır.

Tarihte Büyü. A) Muhtelif Kültürlerde. Büyü, Paleolitik devrede bile örnekleri bulunan çok eski bir uygulamadır. "Benzer benzeri meydana getirir" şeklindeki büyüsel anlayışla çizilmiş kargı saplı hayvan resimlerinin çok eski tarihli mağara duvarlarında tesbit edilmesi bunu göstermektedir. Ayrıca o dönemlerden kalma, mumya gibi bir balçık türünün koruduğu cesetlerin kırmızı boya ile kaplandığı görülmekte, benzer benzeri meydana getirir inanışına uygun olarak kana benzeyen kırmızı rengin ölü için bir

hayat özü şeklinde düşünüldüğü, böylece kırmızıya boyanarak büyülenmiş cesedin yeniden dirileceğine inanıldığı sanılmaktadır.

Eski Mezopotamya ve Mısır'dan kalma, tılsımlı sözler ve büyü formülleri ihtiva eden çok sayıda metin günümüze kadar gelmiştir. Onların törenlerinin çoğu büyü ile ilgiliydi. Milâttan sonra I-IV. yüzyıllara ait Yunan ve Mısır papirüslerinde hayvanlar ve insanlarla ilgili büyü formülleri, büyü törenleri, büyünün tutması için gerekli görülen temizlenme usullerini içinde bulunduran büyü örnekleri çoktur. Mezopotamya bölgesinde rahipler aynı zamanda büyü ile ilgili törenleri yürütmekte idiler. Akkadlar, Bâbilliler ve Asurlular'da kötü cinlerden korunmak için muskalar kullanılmaktaydı. Özellikle Bâbilliler'de toplum hayatı büyü üzerine kurulmuştu. Sanat, ticaret, savaş, din, av vb. faaliyetler hep büyü ile iç içe idi. Eski Mısırlılar büyü yoluyla hayat ve ölümü etkileyebileceklerini, tabiat güçlerini denetimleri altına alabileceklerini sanıyorlardı (aktif büyü). Mısır tanrıları aldatılabilir, zorlanabilir, itaat altına alınabilirdi. Bu yüzden Mısırlılar büyüsel jestler ve tanrıları kendi isteklerine uydurabilecek âyinlerle büyücülerin ölülere iyi davranmayan tanrılara ceza verebileceğine inanıyorlardı.

Eski Çin'de büyü taoizmle özdeşleşmişti. Konfüçyüsçülük genelde büyüye karşı çıkınca eski büyücülerin işlerini taoist veya Budist rahipler sürdürdüler. Çin'de büyü insanı hayatta ve ölüm ötesinde güçlendirmeyi ve böylece ruhları hatta tanrıları bile kontrol altına almayı gaye edinmişti. Bu yüzden büyü hayatı sarmış, halk dinini istilâ etmiş, halk kültürü büyüsel temalar ve ruhlarla ilgili alışılmışın üstündeki maceralarla dolup taşmıştı.

Eski Japonlar'da çeşitli büyü uygulamaları görülmekle birlikte şinto âyinlerinde büyü ile tanrılara isteklerini sunan büyücü rahiplerin büyüsel formülleri ve afsunlarına yer veren dualara pek rastlanmaz. Ancak zühd hayatı yaşayan kimseler büyü, cincilik ve gizli bilimlerle uğraşırlardı. Japonya'ya Budizm girdikten sonra bu eski uygulamalar gelişmiş Budist gizli bilimciliğiyle kaynaştırıldı. Konfüçyüsçü telkinler Japonya'da büyücülüğü bir ölçüde engellediyse de şimdiki şinto mezhepleri hastalıkların tedavisinde büyü, kehanet ve cinciliğe hâlâ büyük önem vermektedir.

Hinduizm'de büyücülük geniş yer tutar. Vedalar'da büyü ile ilgili olanla olmayanı ayırmak zordur. Sonraki Vedik devrede büyüye ilginin daha da arttığı göze çarpar. Hindistan'da tıp uygulamaları büyü ile yakından ilgiliydi. Zengin olsun fakir olsun herkes, adak adayarak hastalıktan kurtulmaktan büyüsel-yarı büyüsel uygulamalara kadar birçok büyü çeşidine ilgi duyardı.

Eski Yunan'da Hekata sırlı bir kişiliğe sahip olması yanında büyü ilâhesi olarak da benimsenmişti. Şehirlerde büyücüden geçilmezdi. Bütün eski Yunan filozofları büyüye inandılar; hatta içlerinde Porphyrius gibi kendini büyüye hasredenler de oldu. Büyücüler Pisagor'un rakamlarından faydalanarak sayıları büyülü daireler içinde kullandılar. Pisagorcular büyü nazariyeleri yanında büyü uygulaması da yaptılar.

Romalılar büyüyü boş ve anlamsız, büyücüleri hilekâr ve yalancı saymakla beraber onlarda da büyücülük geniş çapta yer almıştı. Mısırlılar'la Kaldeliler'in büyülerinden etkilenmiş olan eski Roma büyücülerin merkezi haline gelmişti. İmparatorlar sık sık bunlara başvuruyorlardı.

Eski İran'da dinle büyü, başka hiçbir yerde görülmemiş ölçüde birbirine karıştırılmıştı. Gatha'lardan da anlaşıldığı gibi Zerdüşt sadece tevhidi yerleştirmekle kalmadı, aynı zamanda başta büyü olmak üzere bâtıl inançlarla da mücadele etti. Sonraki Avesta bölümlerinde bile büyücüler ve cadılar lânetlenmişse de zamanla oluşan yeni dinî yapıda Zerdüşt'ten kalan telkinlerle halkın sürdürdüğü ve içinde büyü ile ilgili elemanların da yoğun olarak yer aldığı inançlar bir araya geldi ve daha sonraki safhada müslümanların Mecûsî diye adlandırdığı dinî sentez ortaya çıktı. İyiliğin kötülüğe galip gelmesi şeklindeki aslî gayeye uygun olarak iyi cin ve ruhların yardımıyla kötü cin ve ruhların zararlı etkileri giderilmek ve büyücülerin kötülükleri önlenmek istendi. Zerdüşt devrinin melekleri ateş, sığır ve yer cinlerine, kurban büyü âyinine, dualar da afsunlara dönüştü. Hastalıklardan, kötü varlıklardan kurtulmak için afsunlar, büyüler yapıldı (ak büyü). Airyaman adlı eski İran sağlık tanrısına başvurularak Angra Mainyu tarafından yaratıldığına inanılan 99.999 hastalığa çare bulunmaya çalışıldı. Airyaman şimdiki Parsîlik'te göğün "izad"ı olarak devam etmektedir. Ancak onun iyileştirici gücü Feridun'a verilmiştir. Eski İran'da ateş kültünde de büyünün yeri vardır. Parsîler'le Hindistan'da ve İran'da

bulunan çok az sayıdaki Mecûsî bakiyesi (Ceberler) hâlâ büyüsel âyinler icra ederler.

Ken‘ânîler’de büyü ile ilgili materyal Sumer-Akkad geleneği kadar çok değildir. Bununla beraber Eski Ahid kayıtlarından Ken‘ânîler’in büyüleri hakkında bilgi edinilebilmektedir. Ayrıca Ugarit metinleri milâttan önce 2000 yıllarındaki büyücüler ve yaptıkları hakkında bilgi vermektedir.

B) Türkler’de. Çeşitli Türk kavimlerinde büyü, kehanet, falcılık, cincilik vardı. Şaman Türkler’de kam kelimesiyle ifade edilirdi. Kam ruhlar, tanrılar ve cinlerle ilişki kurabildiğine inanılan kimse idi. O afsun (arvaş) ve büyü yapar, afsunlu sözler söyler, kâhinlik (ırk) yoluyla insanın içinden geçenleri bilir, gaipten haber verir, cin çarpmasını ve hastalıkları tedavi ederdi; anlaşılmayan afsunlu sözler söyler, üfürür, davul döver, kendinden geçerek görünmeyen varlıklarla ilişkiye girerdi. Kam ve üfürükçüye (afsuncu, arbağçı) ürüng denilen bir ücret verilirdi. Eski Türkler’de çocuklar cinlere ve göz değmesine karşı ilâçla afsunlanırdı. Yine göz değmesine karşı bağ, bostan ve bahçelere korkuluk (abakı) ve nazarlık (kösgük) dikilirdi. Cin çarpan kimsenin yüzüne soğuk su serpilir, sonra “kovuç

kovuç” (kaç kaç) denilerek üzerlik ve öd ağacıyla tütsülenirdi. “Kovuz” (Oğuzlar’da “kovuç”) cin çarpmasına karşı afsun, üfürük olarak söylenirdi. Yel “cin”, yelvi “büyü”, yelviçin “büyücü” anlamında kullanılırdı. Orta Asya Türk lehçelerinde arbağ da (Kıpçaklar’da arbav) “büyü” anlamına gelirdi. Yılanı ininden çıkarmak yahut zehrini gidermek için yılan afsunu okunurdu. Dudaklardaki uçuk kötü bir ruhtan bilinir, özel bir törenle afsunlanarak tedavi edilir, buna uçuklama, tedavi edene de uçukçu denirdi. Havayı etkileyerek yağmur, kar ve dolu yağdırmakta kullanılan afsunlanmış taşa yada, cada ve yat gibi isimler verilmiştir. Kâşgarlı Mahmud yatı “taşlarla yağmur ve rüzgâr getirmek için yapılan büyücülük” şeklinde tarif eder (Dîvânü lugati’t-Türk Tercümesi, I, 159). Eski Türkler atın boynuna nazarlık olarak moncuk denilen bir taş ve bir çeşit muska (Kazak ve Kırgızlar’da “tumar”) takarlardı. Başkırtlar hastalığı tedavi etmek veya korkuyu yatıştırmak için kurşun eriterek hastanın başında bulunan kap içindeki suya döker ve bu sudan hastaya içirirlerdi. Kurşun döken kadın kurşunun suda aldığı şekle bakarak hastalığın sebebini söylerdi; sudan alınan kurşun hastanın elbisesinin göğsüne muska olarak dikilirdi.

İslâm’dan önceki Türk boylarında her türlü belâ ve âfetlere karşı koruyucu etkisine inanılan muska-tılsım âdeti yaygındı. VIII-XIV. yüzyıllar arasında Doğu Türkistan’da, aralarında Budist ve Maniheist Türkler’in de yaşadığı bölgede yapılan arkeolojik kazılarda tılsım-muskalar (üzerinde afsun formülleri yazılı levhalar, tahta materyal) bulunmuştur. Budist Uygurlar’ın dinî kitaplarında da tılsım şekillerine rastlanmıştır. Budist Türkler’in dinî eserlerinde “tılsım-muska” anlamına gelen vu kelimesi Çince’dir. Bu kelimeyi onlara Çinli Budist rahipler öğretmişlerdir. Türkler müslüman olduktan sonra vu yerine bitig (yazı) kelimesini kullanmışlardır.

X. yüzyılda Türk boylarının büyük kitleler halinde Müslümanlığı kabul etmelerinden sonra da İslâm’ın şiddetle yasaklamasına rağmen büyü-sihir, İslâm’dan önceki devreden kalan âdetlerle, ayrıca eski İran, Mezopotamya, Mısır ve nihayet Anadolu kültürlerindeki katkılarla günümüze kadar varlığını sürdürebilmiştir. Türkler’in müslüman olmaları sırasında bu geniş âlemin kamları, Budist ve Maniheist rahipleri yeni dinin yayılmasını önleyemeyince eski geleneklerini yaşatmak ve meslekî çıkarlarını korumak için kendi hurafelerini başka milletlerden öğrendikleri âdet ve inançlarla birleştirip bunlara biraz da dinî bir görüntü vererek cincilik, üfürükçülük, muskacılık ve afsunculuğa yeni bir şekil kazandırmışlardır. Yûsuf Has Hâcib tarafından XI. yüzyılın ikinci yarısında yazılmış olan Kutadgu Bilig’de kamlar otacı denen hekimlerle birlikte anılmış, her derdin bir dermanı ve iyi edecek kamı bulunduğu belirtilmiştir. Yûsuf Has Hâcib, “muazzim”lerin (üfürükçü ve muskacılar) okuyup üfleyen, muska yazan kimseler olarak yel (cin) ve şeytan hastalıklarını tedavi ettiklerinden, “afsuncular” ve “emçiler”in oluşturduğu sınıfın toplumdaki ruhî, cinnî hastalıkların iyileştirilmesinde gerekli görüldüğünden bahseder. Ancak afsuncularla hekimlerin arasındaki münasebeti şöyle belirtir: “Otacı onamas muazzim sözin/Muazzim otacıga evrer yüzin//Ol aymış otuğ yese iğke yarar/Bu aymış bitig tutsa yekler ırar” (Hekim üfürükçünün sözünü beğenmez. Üfürükçü hekimden yüzünü çevirir. O, ilâç yerse hastaya iyi gelir, demiş. Bu, muska bulundursa şeytanlar ırak olur, demiş). Böylece eski kam ve rahip geleneğini yürütenlerin artık “muazzim” adını aldıkları, eski afsun geleneğine dinîİslâmî bir veche vermek niyetiyle Kâbe, levh-i mahfûz, arş, kürsî, zemzem vb. terimleri, Kur’an’dan bazı âyet ve sûreleri büyü unsuru veya malzemesi olarak kullandıkları görülmektedir. Doğu Türkistan azâimcileri, mesleklerinin Hz. Fâtıma’ya dayandığını ispat etmek

için Risâle-i Perîhân'ı yazmışlardır. Aslında Mezopotamya, İran ve Mısır büyü geleneklerinin karışımı olan bu telakki, Anadolu'da eski putperest dinlerin ve Hıristiyanlığın da dahil olduğu kültür etkileriyle daha çok çeşitlendi. Bütün bu gelişmelerin ortaya çıkardığı kitap ve risâlelerde düşmanı öldürmek, malını mülkünü yok etmek, servet ele geçirmek, birinin gönlünü çalmak, sevdirmek, soğutmak, ayırmak, ara bozmak; sidikliği, cinsî gücü, dili, uykuyu bağlamak, sevilmeyen kimsenin başına cinleri musallat etmek, ağır hastalıklara düşürmek gibi kara büyü; çocuk sahibi olmak, hırsızı yakalamak, kaçanın geri gelmesini sağlamak, bol ürün almak, yolculukta sıkıntı ve belâ ile karşılaşmamak gibi maksatlarla yapılan ak büyüden temas ve taklit büyülerine, nazar ve tabii âfetlerden korunmak için yapılanlardan muska, tılsım, afsunlara kadar çok çeşitli uygulamalar bulunmaktaydı. Bu çeşit eserlerin en meşhuru Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ idi. Yazarı XIV. yüzyılda yaşamış Ahmed b. Ali el-Bûnî olan bu Arapça eserde 400'e yakın tılsım şekilleri ve binlerce afsun vardır. Bu kitapta melek, cin, ifrit isimleri diye verilenler (hımtıhılgıyail, hımtıyail, similhiyail... hışıtışalkikuş, keşikşeliğuş, bıhelhelşıtuş... gibi) ve afsunlar (beheltif seltığ azmatun atvan hekeş bukaş hiyuruş behliyur alarkiyaz..., muhabbet afsunu) cahil halkı inandırmak ve korkutmak için hiçbir dilde bulunmayan saçma sapan anlamsız sözlerdi. Eski Mısır büyü geleneğinden kalma bu afsunlara itimat telkin etmek için Kur'an'dan âyetler, esmâ-i hüsnâ, çeşitli dualar vb. dinî metinler de karıştırılmıştı. Müellif Bûnî Cezayirli olduğundan İspanya yahudilerinin, "kabala" denilen ve hem hıristiyanları hem de müslümanları etkileyen mistik rakamsal sistemlerinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Bunu, sonu hep "il" ile biten adlar da doğrulamaktadır. Böylece eski Mısır tılsımlı sözleri, eski Yunan Pisagor rakamları yahudi geleneğinde, özellikle kabalada birleşmiş ve Bûnî yoluyla İslâm dünyasına girmiştir. Bir diğer eser de yazarı Süleyman el-Hüseynî olan Kenzü'l-havâs Keyfiyyet-i Celb ve Teshîr adlı Türkçe kitaptır. Aslında Ahmed el-Bûnî'nin Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ'sının Türkçe'ye çevirisinden ibaret olan bu eser, katılan dualar ve diğer ilâvelerle aslının iki misline çıkmıştır. Eserde hırsızı bulmak, kısmeti bağlı kızların kısmetini açmak, çiçek hastalığını önlemek, uyku bağlamak, uykuyu hafifletmek vb. gayeler için tılsım, afsun ve âyetlerden gülsuyu, safran, misk, karanfil tozu, koyun barsağına kadar çeşitli büyü elemanlarına yer verilmiştir.

Halen Türkiye'nin çeşitli yörelerinde değişik uygulamalar içinde büyü

geleneği varlığını sürdürmektedir. Hunlar'dan günümüz Türk toplumlarına kadar uzun bir gelişme çizgisi takip eden büyü bugün Türkiye'de genellikle kötü niyetle yapılmaktadır. Karı koca veya başka kişilerin arasını açmak, insanın bazı kabiliyetlerini, dilini, bahtını, cinsî gücünü, idrarını bağlamak, sakatlamak, uyutmamak, malına, canına, hayvanına zarar vermek, kız kaçırmak, kız veya erkeklerin bahtını bağlamak, kadının gönlünü çalmak gibi kötü niyetli kara büyü yanında kişinin kendisini, ailesini, mal mülkünü koruma gayesine yönelik ak büyü örnekleri de görülmektedir. Taklit ve temas büyüsü örnekleri de vardır. İçinde tılsımlı yazılar, şekiller, âyetler,

dualar bulunan muskalar muhabbet ve şifa maksadıyla, düşmanlık, cin, hasım ve benzerinden korunmak için muskacılara yazdırılır. Karı-koca, baba-oğul, gelin-kaynana, iki kardeş vb. arasını açmak için yazdırılan muskaların birçok çeşidi vardır. Büyü türlerine ve çeşitli yörelere göre değişen büyü maddelerinden en çok kullanılanları başta muska olmak üzere saç, elbise parçası, tırnak, sabun, iğne, resim, ip, tesbih, çakı, kilit, düğme, at nalı, kazık, demirci örsü, kurşun, demir, bakır vb. maden parçası, toprak, yumurta, koyun işkembesi, horoz kanı, sıpa dili, bal mumudur. Bu tür büyülenmiş nesnelerin saklanıldığı veya konulduğu yerler arasında boyun, koltuk altı, cep, yatak veya yastık altı, kapı eşiği, ocak arkası, merdiven dibi, kör kuyu, mezar gibi yerler sayılabilir.

İlâhî Dinlerde Büyü. A) Yahudilik. Yahudi kutsal kitabında büyü için kullanılan en yaygın kelime kshp kökünden gelir. Akkadca'da bu kök kara büyüye delâlet eder; İbrânîce'de ise ak büyü ile kara büyü arasındaki ayırım kesin değildir. Ancak mekhaşefah kelimesinin özel olarak kara büyü için kullanıldığı söylenebilir. Bununla beraber bu İbrânîce kelime Bâbilli büyücülerin bütün yaptıklarını, meselâ ölülerin ruhlarını çağırmayı ifade etmez. Diğer bir kelime de aşaftır (büyücü). Aşafim (Daniel, 2/2) mekhaşefim (büyücüler, afsuncular) ile birlikte kullanılmıştır (ayrıca bk. Daniel, 1/20, 2/10, 27, 4/4). Hover veya hever (muskacı, tılsımcı) kelimesiyle ilgili anlatımlar (bk. Tesniye, 18/11; Mezmurlar, 58/6; İşaya, 47/9, 12) ve yine onunla ilgili lahaş (tılsım) kelimesi de (bk. Yeremya, 8/17; Mezmurlar, 58/6; Vaiz, 10/11) dikkat çekicidir. Bâbilliler, Hititler, Mısırlılar gibi yahudiler arasında da yılanı büyüleyen kimseler vardı (tılsımcı için bk. İşaya, 3/3).

Yahudi kutsal kitabında başlıca üç büyücü tipi verilir. 1. Esas işi gelecekten haber verme olan kimseler. Bunlar falcı (meonen), müneccim (kosem kesamim) ve gaipten haber veren kâhinlerdir (menaheş). 2. Doğrudan doğruya büyü ile uğraşan, büyücü-afsuncu (mekhaşef), büyü ve tılsımla bağlayan (hover, hever) kimseler. 3. Cincilik ve bakıcılık yaparak, ölü ruhlarından bilgi edinerek hem kehanet hem de büyü ile uğraşanlar. Bu büyücü listesi, bazan benzer terimler kullanılarak yahudi kutsal kitabında ufak farklılıklarla defalarca geçer (bk. II. Krallar, 21/6; II. Tarihler, 33/6; Mika, 5/11; krş. Yeremya, 27/9). İçinde kralların da yer aldığı büyü ile ilgili uygulamalar oldukça çoktur. İsrâiloğulları'nın ilk kralı Saul cincileri ve bakıcıları ülkeden kovmuşken Filistîler karşısında zayıf düşünce bir cinci kadın buldurdu ve onun vasıtasıyla ölmüş Samuel'le görüştü (I. Samuel, 28/3, 7 vd.). Kral Yoram'ın annesinin afsunculuğu (II. Krallar, 9/22), Manasse'nin oğullarını ateşten geçirmesi, müneccimlik, sihirbazlık, afsunculuk etmesi ve cinciler, bakıcılar kullanması (II. Krallar, 33/6) gibi daha başka örnekler de vardır. Halk da falcıları, afsuncuları, müneccimleri, sahte peygamberleri dinliyordu (Yeremya, 27/9; Hezekiel, 13/18-20).

Bâbil ve Mısır'daki kadar çeşitleri ve usta uygulayıcıları bulunmasa da yahudi kutsal kitabındaki şiddetli yasaklamalardan anlaşılmaktadır ki yahudi dini büyüsel kavramların etkileri altındaki bir kültür çevresinde gelişti. Aslında yahudi dinine göre büyünün etkisine inanma, Tanrı iradesinin beşerî maksatlara alet olması anlamına geleceğinden, tek bir Tanrı'nın dünyayı idare etmesi inancına ters düşer. Bu sebeple yahudi kutsal kitabında, "Afsuncu kadını yaşatmayacaksın" denilmiştir (Çıkış, 22/18). Ayrıca, "Cincilere ve bakıcılara dönmeyin"; "Sihirbazlık etmeyeceksiniz ve müneccimlik etmeyeceksiniz"; "Ve cinci yahut bakıcı olan erkek veya kadın mutlaka öldürülecektir" (Levililer, 19/26, 31, 20/ 27) gibi yasaklamalar yanında afsunculuk, büyücülük, müneccimlik, yıldızlara bakıcılık ve benzerlerinin başa gelecek şeylerden kurtaramayacağı açıklaması da yer almaktadır (İşaya, 47/8-14). Bunlar ve benzeri ifadelerden kara büyünün yasaklandığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında, yahudi olmayan milletlerin mekruh fiilleri olarak nitelendirilen bu gibi yasak işler (Tesniye, 18/9-14) hiçbir şekilde ak büyü olarak da yapılmayacaktır (Levililer, 20/6). Büyüye karşı sert yasaklama Talmud'da, özellikle Mişna'da da bulunur. Mişna'da büyü puta tapıcılıkla bir tutulur. Ortaçağ'da ve asrımızın ortalarında yahudiler ve hıristiyanlar tarafından büyücüler şeytanın halkı olmak, tabiat

üstü sırlara sahip olmaya kalkışmakla suçlanmıştır (EJd., XI, 714-715).

B) Hıristiyanlık. Hıristiyanlık'ta da büyü ile ilgili yasaklama devam eder. Ancak Yeni Ahid'de bu konuya ayrılan yer Eski Ahid'e göre oldukça azalmıştır. Îsâ Mesih'in doğumunda doğudan gelme müneccimlerin doğumu müjdeledikleri sadece bir İncil'de yer alır (Matta, 2/1-12). "Îsâ'da beelzebul (şeytanların başı) denilen bir gizli güç var, cinlerin reisi olan bu güç vasıtasıyla cinleri çıkarıyor" diyenlere karşı Hz. Îsâ, bu haksız iddiaları ortaya atanların Rûhulkudüs'e murdar ruhu dediklerini hatırlatıyordu (Markos, 3/22-30; Yuhanna, 7/20). Benzer cin çıkarma işini Îsâ'dan sonrakiler de yapıyordu. Nitekim Pavlus, bir defa falcı ruhuna sahip ve gaipten haber veren hizmetçi kızdaki ruha "çık" dedi; o da çıktı (Resullerin İşleri, 16/16). Bir başka sefer Pavlus, beraberinde Barnabas varken yalancı peygamber olan bir büyücü yahudinin gözlerine gözlerini dikerek onun gözünü görmez etti (Resullerin İşleri, 13/6-8). Samiriyeli büyücü Simon'un yaptıkları herkesi hayrete düşürüyordu (Resullerin İşleri, 8/9-24). Yeni Ahid'de cinlere ve putlara secde edenler, katiller, zina veya hırsızlık vb. kötülükler yapanlar gibi büyücülükten tövbe etmeyenler de şiddetle kınanmaktadır (Vahiy, 9/21, 21/8, 22/15; Galatyalılara, 5/20). Ancak dikkat çekicidir ki eldeki İncillerde büyü ile ilgili bir anlatım görülmemektedir.

Yahudiler büyüyü daha fazla yahudi olmayanlara ait bir uygulama olarak gördükleri gibi hıristiyanlar da bu işi hıristiyan olmayanların yürüttüğünü söylediler. XV-XVII. yüzyıllar arasında birçok yahudinin engizisyon mahkemelerine çıkarılarak büyücülükle, cadılıkla suçlandığı, cezalandırıldığı ve öldürüldüğü bilinmektedir (EJd., XI, 714-715). Hıristiyan dünyasında büyücüden daha fazla cadıdan korkulur. Ancak cadıya atfedilen büyücülük, hortlaklık, yamyamlık, kan emme gibi tesirlerin abartma olduğu hemen anlaşılmaktadır. Aslında hayatta iken vücuttan ayrılabilen ruh anlayışı yahudilerde görülmez. Hıristiyan kutsal kitabında da cadı kavramına uygun bir anlatıma bir iki belirsiz temas dışında açıklıkla rastlanmaz (bk. Resullerin İşleri, 16/16). Tanrı'nın Şehri ve İtiraflar kitaplarının yazarı Aziz Augustinus dahil kilise babaları ve ilk önemli yazarlar büyüyü putperest kavimlerin bir âdeti olarak gördüler. Onlara göre bu din dışı uygulama dinin iyi öğretilmesiyle önlenebilirdi. Kilisenin büyüye bakışı bu çizgiyi takip ettiyse de halkta, özellikle şehir dışı yörelerde büyü geleneği devam etti. Buna zaman zaman varlıklı şehirlilerin

büyü iptilâları da eklendi. Bütün bu gelişmeler, 1320’de çıkarılan ve büyücülükle cadılığın her ikisini de dinsizlik sayan papalık fermanıyla noktalandı.

Artık engizisyon kayıtlarında “cadılar sebti”, “kara şeytan tapınması” deyimleri geçmeye başladı. Bunlar yanında ak büyü, simya uygulamaları gibi bazan tepki görmekle beraber genelde hoşgörü ile karşılanan faaliyetler de vardı. Ancak Avrupa’da en çok ilgi toplayıp literatüre geçen inançlar cadılıkla ilgili olanlardı. 1484’te Papa VIII. İnnocent tarafından cadılık zındıklık olarak ilân edildi. Bu ferman engizisyon mahkemeleri tarafından başta İspanya, Fransa, Almanya ve İngiltere olmak üzere Avrupa’nın çeşitli yerlerinde, 200 yıl boyunca içlerinde pek çok masum insanın da bulunduğu on binlerce kişinin suçlanmasına ve eziyetle öldürülmesine yol açtı.

C) İslâmiyet. Câhiliye devrinde büyü-sihir yaygındı. Cincilik, kehanet, fal okları, yıldızlara bakmak, küçük kareler çizip içlerine harf veya sayı yazmak, düğüm atmak ve üflemek gibi yollarla büyü yapmak son derece yaygındı. Bütün bu işler putperestlikle birlikte yürütülüyordu. Araplar büyücülerden çekinir ve onlara saygı duyarlardı.

İslâm dini büyük günahlar arasında saydığı büyücülüğe şiddetle karşı çıkmış, Kur’an ve hadiste sihir kökünden türeyen kelimeler kullanılmak suretiyle bu iş açık ve kesin şekilde yasaklanmıştır. Ne gariptir ki müşrikler, önceki ümmetlerde olduğu gibi Kur’an’ın, Hz. Peygamber’in ve İslâm’ın başarısını sihir diye nitelendirmişler, peygambere “sâhir” diyebilmişlerdir (bk. Sâd 38/4; ez-Zâriyât 51/52).

Büyü menfaat kökenli bir disiplindir; Allah, peygamber, din tanımaz. Bazı durumlarda onları ve kutsal metinleri istismar eder. Büyüde Tanrı’nın irade ve kudreti üstünde işler başarılabileceği iddiası vardır. Bütün bunlar büyücüye peygamberden de Tanrı’dan da daha büyük değer vermek anlamını ortaya çıkarmaktadır. Büyücülerin her şeyi bildiği, başaramayacakları şeylerin bulunmadığı tarzındaki inançlar İslâm’a ters düşmektedir. Bu yüzden bazı müslüman bilginler büyüyü, hiçbir gerçekliği bulunmadığı, aldatmacadan ibaret olduğu düşüncesiyle tamamen reddetmişlerdir (bk. SİHİR).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugati't-Türk Tercümesi, I, 159, 428; III, 228; Türk Lugatı, III, 52-53; DCR, s. 229-232, 243, 417-419, 649-652; V. Henry, La Magie dans l'Inde antique, Paris 1904; O. Stoll, Zur Kentnise des Zauberglaubens der Volksmagie und Volksmedizin in der Schweiz, Zurich 1909, s. 13; S. Seligmann, Der böse Bilick und Verwandtes (nşr. D. Petersen), Stuttgart 1925, s. 727-736; J. Negelein, Weltgeschichte des Aberglaubens, Berlin 1931, I, 165; J. G. Frazer, The Golden Bough, London 1933, s. 18, 19, 48; W. Schmidt, Der ursprung der Gotteside, Münnstrer 1934, V, tür.yer.; K. Seligmann, The History of Magic, New York 1948; K. Zucker, Psychologie des Aberglaubens, Heidelberg 1948; E. Spranger, Die Magie der Seele, Tübingen 1949; H. Webster, La Magie dans les Sociétés Primitives, Paris 1952; C. H. Ratschow, Magic und Religion, Zurich 1955; A. Bach, Deutshe Volkskunde, Heidelberg 1960, s. 289-303; F. König, Religions-wissenschaftliches Wörterbuch, Freiburg 1960, s. 507-508; D. Fraser, Die Kunst der Naturvölker, München 1962, s. 15-17; Abdülkadir İnan, Hurafeler ve Menşei, Ankara 1962, s. 75; a.mlf., Eski Türk Dinî Tarihi, İstanbul 1976, s. 130-133, 157, 162-165, 208-229; E. Dammann, Die religionen Afrikas, Stuttgart 1963, s. 100; B. Malinowski, Büyü, Bilim ve Din (trc. Ender Gürol), İstanbul 1964, s. 61-64; a.mlf., "Magic", Science and Religion, London 1974; W. Hirschberg, Wörterbuch der Völkerkunde, Stuttgart 1965, s. 205; P. Hughes, Witchcraft, London 1965; Sedat Veyis Örnek, Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyle İlgili Batıl İnançlar ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki, Ankara 1966; a.mlf., Etnoloji Sözlüğü, Ankara 1971, s. 11, 15, 26, 52-53, 131, 159; a.mlf., 100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane, İstanbul 1971, s. 127, 133, 150; Hikmet Tanyu, Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ankara 1967, s. 1, 268, 298, 301, 308, 327-329; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, Ankara 1971, I, 339, 353; H. Ringgren, Religions of the Ancient Near East, London 1973, s. 34 vd., 90-91, 168; T. C. Lethbridge, Witches, New Jersey 1974; Uğurol Barlas, Anadolu Düğünlerinde Büyüsel İnanmalar, Karabük 1974; Mustafa Uysal, İslâma Sokulan Bid'atlar ve Hurafeler, İstanbul 1974; Witchcraft and Sorcery (ed. M. Morwick), London 1975; Ziya Gökalp, Türk Töresi (nşr. Hikmet Dizdaroğlu), Ankara 1976, s. 45; H. Biedermann,

Handlexikon der Magischen Künste, München 1976; İsmet Zeki Eyüboğlu, Cinsel Büyüler, İstanbul 1976, I-II; a.mlf., Sevgi Büyüleri, İstanbul 1979; Cemal Anadol, Tarihten Günümüze Kadar Dünyada ve İslâmiyette Halk İnançları, İstanbul, ts., s. 44; E. E. Evans-Prictchard, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, London 1937; A. Goldenweiser, Antropology, London 1937, s. 216-217; Hikmet Turhan, "Büyü", HBH, II/23-24 (1933), s. 17-21; M. Halit Bayrı, "Büyüler Hakkında", a.e., VI/ 63 (1937), s. 49, 50, 63; VI/64 (1937), s. 23-26; N. Şazi Kösemihal, "Din ve Büyü Probleminin Bugünkü Durumu", Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1952, s. 26; Mahmud E. Gazi Mihal, "Büyücülükte Taş Kömür ve Yada Taşı", TFA, XIV/169 (1963), s. 31; Cl. Huart, "Efsûn", İA, IV, 193; S. C. McCasland, "Magi", IDB, III, 221-223; I. Mendelsohn, "Magic", a.e., s. 223-225; ML, II, 685-686; J. Dan, "Magic", EJd., XI, 703-716; J. H. Moulton v.dğr., "Magic", ERE, VIII, 242-324; ABr., V, 183-186; Büyük Larousse, İstanbul 1986, IV, 2060-2061.

Hikmet Tanyu

BÜYÜK BENT

İstanbul’da Belgrad ormanı içerisindeki Topuz deresi üzerinde kurulan bent.

İstanbul’un kuzeyindeki Belgrad ormanında Mimar Sinan’ın yaptığı Kırkçeşme isalesinin doğu kolu üzerinde bulunmaktadır. Büyük Bent, Belgrad Bendi veya Büyük Belgrad Bendi diye de anılır. Bu bent Belgrad deresi de denilen Topuz deresi üzerindeki Topuz Bendi’nin mansabında ve harap Belgrad köyünün hemen güneyindedir.

Büyük Bent’i ilk defa kimin yaptırdığı kesin olarak bilinmemektedir. Geç Roma devrinde bu bölgede yapılan isale hattı ile beraber inşa edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Mimar Sinan, Kırkçeşme isalesini inşa ederken çok eski zamanlardan kalan su tesislerini gördüğünü ve bunların bir bölümünü kullandığını Tezkiretü’l-bünyân’da anlatmaktadır. Bendin üzerinde bugün mevcut olan III. Ahmed’in koydurduğu kitâbedeki, “Yapıp mecrâsın İstanbul’a âbı getirmişti/Cenâb-ı Hazret-i Fâtih Mehemmed Han Cem-pâye” beytine dayanarak bu bendin Fâtih tarafından yaptırıldığı ileri sürülmektedir. Ancak 1542-1550 yılları arasında bu bölgeyi gezen Gyllius, Roma devrinde yapılan isalenin bütün kemerlerinin tamamen harap durumda olduğunu yazdığına göre, Fâtih bu bendi yaptırmış olsa bile kemerler bulunduğu için suyun İstanbul’a akıtılması mümkün değildir. Yeni araştırmalar, Roma devrinde yapılan Belgrad ormanından su getirme tesisinin, Cebeciköy’den başlayarak Bozdoğan Kemeri’nin altındaki Fâtih’in yaptırdığı ve sonra Kırkçeşme diye adlandırılan çeşmelere kadarki isale hattının Fâtih tarafından yeniden inşa ettirildiğini ortaya çıkarmıştır. Şemseddin Sâmi Kamûsü’l-a‘lâm’da, bu bendin 364’ten 368’e kadar (378 olacak) hüküm süren Valens zamanında yapıldığını, daha sonra Sultan Süleyman Han tarafından tamir ve tâdil edilerek günümüzde Belgrad Büyük Bendi olarak anıldığını söyler. Dalman, Geç Roma devrinde Belgrad ormanındaki isale hattının ve kemerlerinin Theodosios (379-399) zamanında yapıldığı kanaatindedir.

Mimar Sinan Tezkiretü’l-bünyân’da kendi yaptığı bütün kemerleri adlarıyla

verirken yalnız Kovukkemer'den "evvel bent kemeridir" diye bahseder. Bu ifadeden Kırkçeşme isalesinde bir bendin

mevcut olduğu açıkça anlaşılır. Ayrıca Mimar Sinan tarafından yapıldığı sanılan Kırkçeşme isale hattı krokisinde (TSMK, III. Ahmed, nr. H 1815) Büyük Bent'in yerinde havuza benzer bir şekil çizilmiştir. Bütün bunlar o devirde Büyük Bent'in mevcut olduğunu ispat eder. Bugünkü bent 1563'te Kanûnî Sultan Süleyman tarafından yeniden inşa veya tamir ettirilmiş, 1723-1724 yıllarında III. Ahmed ve 1748'de I. Mahmud tarafından tekrar yaptırılmış, 1900'de ise II. Abdülhamid tarafından yükseltilmiştir.

Kâgir ağırlık bendi olan Büyük Bent doğru eksenlidir. Drenaj alanı 6,930 km^2, göl uzunluğu 1440 m., göl alanı (dolu savak üstüne kadar 11,80 m. yüksekliğinde su ile dolduğu zaman) 0,264 km^2, göl hacmi (aynı durumda) 1.218.162 m^3'tür. Mansap tarafından menba korkuluk duvarı üstüne kadar yüksekliği 12,15 m., su tarafından 11,80 m., iki sahil arasındaki tepe uzunluğu 84,50 m., iki dolu savak arası ise 74,15 metredir. Tepe (kret) genişliği (menba korkuluk duvarı dahil) 2,30 m., dere taban seviyesinde taban genişliği 9,70 m., menba tarafında korkuluk duvarının yüksekliği 0,85 m., kalınlığı 0,70 m. olup mansap yüzü şevleri üst kademede 5,9/1, alt kademede 2,1/ 1'dir. Sağ ve sol sahillerde birer dolu savak kanalı vardır. Dolu savak eşiği menba korkuluk duvarından 0,22 m. aşağıdadır. Dip tahliyesi o/400 milimetrelik font boru üzerinde o/400 milimetrelik vana yardımı ile yapılmakta, o/250 milimetrelik boru üzerinde o/250 milimetrelik vana ile de dipten su alınmaktadır.

Bentten alınan suyun debisinin ölçülmesi dört adet 5'lik, dört adet 10'luk, dört adet 15'lik, dört adet 20'lik ve iki adet 25'lik lülelerle yapılır. Toplam on sekiz orifisten 250 lülelik su (13.000 m^3/ gün) alınabilir (1 lüle=52 m^3/gün).

BİBLİYOGRAFYA

K. O. Dalman, Der Valens-Äquadukt in Konstantinopel, Bamberg 1933, s. 7; Saadi Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1946, s. 43; a.mlf., İstanbul’da II. Sultan Mehmed Devri Türk Su Medeniyeti, İstanbul 1953, s. 90, 94; a.mlf., “Bendi Kebir, Büyük Bend, Üçüncü Sultan Ahmed Bendi”, İst.A, V, 2494-2497; Kâzım Çeçen, Mimar Sinan ve Kırkçeşme Tesisleri, İstanbul 1988, s. 134-137; a.mlf., İstanbul’da Osmanlı Devrindeki Su Tesisleri, İstanbul 1984, s. 84-91; Kamûsü’l-a‘lâm, II, 879.

Kâzım Çeçen

BÜYÜK ÇARŞI

Bursa'da bedesten etrafında gelişmiş olan büyük ticaret merkezi.

Halk arasında bugün Kapalı Çarşı adıyla anılan Bursa Büyük Çarşısı, Yıldırım Bayezid evkafı olarak XIV. yüzyıl sonlarında inşa edilen bedestenin etrafında pek çok hanın yapılması ve bunların aralarındaki sokakların iki taraflı dükkânlarla dolması sonunda meydana gelmiştir.

Osmanlı Devleti sınırları içindeki şehirlerin en başta gelenlerinden olan Bursa Büyük Çarşısı ticaret, sanayi ve zenaat merkezi olarak çok gelişmiş ve bu durumunu yüzyıllar boyunca korumuştur. Çeşitli vakıflara gelir sağlamak üzere yapılan Büyük Çarşı'nın çevresindeki irili ufaklı hanların her biri belirli esnaf, tüccar ve zenaatkârların bir arada iş gördükleri merkezler olmuş, bedestenin etrafındaki sokaklarda da terzi, kazzâz, hallaç, yazmacı, kuyumcu, kavaf vb. çeşitli zenaat erbabının dükkânları toplanmıştı. Ayrıca Bursa ve çevresinde üretilen, başta ipek ve ipek mâmulleri olmak üzere türlü ürünlerin alım satımının yapıldığı bir merkez olduktan başka Bursa Büyük Çarşısı her taraftan, hatta yabancı ülkelerden gelen çeşitli malların ticaretinin yapıldığı bir yerdi.

Büyük Çarşı'nın güzellik ve zenginliği, Osmanlı dönemi boyunca Bursa'dan geçen yerli ve yabancı seyyahlar tarafından anlatılır. Şehrin fethinden yaklaşık bir asır sonra 1432 yılında Bursa'da on gün kalan Bertrandon de la Broquière, her türlü ipekli ve pamuklu kumaşların, inci ve değerli taşların, sabunların satıldığı bu pazarları dolaşmıştır. Büyük Çarşı'nın zenginliği, 1050 Muharreminde (Mayıs 1640) buraya gelen Evliya Çelebi tarafından da belirtilir. "Sûk-ı Sultânî" olarak adlandırdığı Bursa Çarşısı ona göre 9000 dükkândır. "Kal'a gibi dört demir kapılı bir bedestân-ı azîmi vardır... Bedestânın dört çevresindeki kuyumcular çarşısı bir ulu yolun dört tarafında vâki olmuş serâpâ kâgir binalardır". Evliya Çelebi burada kazzâzlar, kavukçular, takkeciler, iplikçiler, bezzâzlar, hallaçlar çarşılarının bulunduğunu bildirir. Yine aynı seyyahın ifadesine göre bedestenin dört çevresini saran bu esnaf dükkânları kurşun örtülü kemerler halindedir. Ayrıca her köşe başında bir de çeşme vardır. Süslü

saraçhânesi, her türlü esnafın mevcut olduğu Uzun Çarşı'sı ve Pirinç Hanı yanında mükellef bir kebapçılar çarşısı vardır. Bursa Çarşısı'nı tasvir eden pek çok yabancı seyyah arasında, 1836'da Bursa'da birkaç gün kalan Miss Pardoe,

Büyük Çarşı'nın bütün Osmanlı dönemi boyunca sürmüş olan zenginliğini genişçe tasvir eden bir yazar olarak anılabilir.

Şehrin dinî merkezi olan Ulucami ile bedestenin arasında, esası Orhan Bey devrine inen Emîr Hanı (Bey Hanı) inşa edilmiştir. Ulucami ile Orhan Bey İmareti (Camii) arasında ise Sultan II. Bayezid tarafından İstanbul'daki cami ve vakıflarına gelir sağlamak üzere yapılmış muhteşem bir mimari eser olan Koza Hanı yer alır. Emîr Hanı ile Koza Hanı arasında da Büyük ve Küçük Zeytin hanları adlarıyla anılan çok küçük iki han daha bulunuyordu.

Bedestenin batı tarafında olan Eski Harîr (Arabacılar) Hanı, herhalde 1855 zelzelesinde büyük ölçüde zarar görerek yıkılmış bir halde günümüze kadar gelmiştir. Arabacılar Hanı'nın kuzeybatısında bulunan Pirinç Hanı ise Bursa Çarşısı Külliyesi içindekilerin en büyüğüdür ve Kâmil Kepecioğlu tarafından bir arşiv belgesinden tesbit edildiğine göre Sultan II. Bayezid tarafından yaptırılarak 914 yılı Rebîülevvelinde (Temmuz 1508) tamamlanmıştır. Bu han da 1855 zelzelesinde büyük ölçüde zarar görmüştür. Bedestenin kuzeyinde Karaca Bey ve Kuşbazlar hanları bulunuyordu. Karaca Bey Hanı'nın doğusunda ise Bursa Çarşısı'nın önemli parçalarından olan Sipahi Çarşısı yer alır. Batı-doğu yönünde uzanan dikdörtgen biçimli bu kâgir yapının ortasındaki yol kısmını peşpeşe sıralanan dört kubbe örter. İki tarafta da bu yola açılan tonozlu dükkânlar dizilir. Sipahi Çarşısı'nın batı tarafındaki ucunda, şehrin sokak dokusu yüzünden yamuk biçimde yapılmış bir kanat bulunur. Bunun da ortasında bir kubbe ile iki ayrı cephedeki girişlerinde beşik tonozlar vardır. Kâzım Baykal'ın yazdığına göre evvelce bu çarşıya paralel ve aynı büyüklükte bir çarşı daha varken 1300'den (1882-83) sonra bugün Cumhuriyet caddesi adıyla anılan yolun açılması sebebiyle burası kesilmiştir. Fakat Baykal'ın bu hususta kaynak gösterdiği 1278 (1861-62) tarihli Bursa şehir planında böyle bir yapı teşhis edilememiştir. Bedesten ile Sipahi Çarşısı arasındaki iki tarafı dükkânlı yol, yakın tarihlere gelinceye kadar, üstü ahşap çatı ile

örtülü Gelincik Çarşısı adıyla bilinirdi. Baykal'ın tesbitine göre 914 (1508) tarihli belgelerde de buranın adı Sûk-ı Gelincik olarak geçmektedir.

Bazı belgelerden bu çevrede daha başka hanların bulunduğu öğrenilmektedir. Pirinç Hanı ile Karaca Bey Hanı arasında, Yeşilcami Külliyesi'nin mimarı Hacı İvaz Paşa'nın camii yakınında olan İvaz Paşa Hanı'nın sadece bazı duvar izleri kalmıştır. Buralarda Sofpazarı, Neccarlar Çarşısı, XV. yüzyılda varlığı bilinen Katır Hanı, 1454'te vakfedildiğine dair kayıt bulunan Tuz Hanı vardı. Ertuğrul Camii'nin kuzeyinde Eskiyeni Hanı bulunuyordu. Demirtaşpaşazâde Ali Bey oğlu Mahmud Çelebi tarafından 889'da (1484) yaptırılan bu han da tamamıyla ortadan kalkmıştır.

Bedestenin doğusunda birbirine komşu olarak dört han daha vardı. Bunlardan bedestene en yakın olanı Geyve Hanı'dır ve Çelebi I. Mehmed'in Yeşilcami evkafındandır. En doğudaki Fidan Hanı ise Bursa Çarşısı'nın büyük hanlarından olup XV. yüzyılda inşa edilmiştir. İkisi arasında yer almış olan Yeni Harîr Hanı ile Küçük Sandıkçılar Hanı ise ortadan kalkmıştır.

Büyük Çarşı, tarih boyunca yangın veya zelzele gibi âfetlerle zarar görmüş olmakla beraber asıl 1855'te şehirde çok büyük ölçüde tahribat yapan zelzelede harap olmuş ve yıkılan dükkânların yerlerine yapılan yenileri çarşının tarihî görünümünü bozmuştur. Bütün Türk devri boyunca esas dokusunu korumuş olan Büyük Çarşı, bu felâketten sonra bir de yeni caddelerin açılması yüzünden pek çok unsurunu ve özelliğini kaybetmiştir. Subhi Bey idaresinde çizilerek 1278 (1861-62) yılında basılan Bursa şehir planı Büyük Çarşı'nın bütününü ana çizgileriyle aksettirir. Ancak 1958'de çıkan büyük bir yangın bu çarşının hemen hemen bütünüyle mahvına sebep olmuştur. Bu felâketin tek faydalı tarafı, daha önce yapılan çirkin ilâvelerin bu arada yok olmasına ve bazı yerlerde eski kalıntıların meydana çıkmasına yol açmış olmasıdır.

Büyük Çarşı esnafının anlaşarak çarşının bütünüyle ihya edilmesini programlaması sonunda çarşı komşu hanlarla birlikte restore edilmiştir. Fakat yıllar süren bu çalışmaların arkasından, ihya edilen Büyük Çarşı'daki dükkânlar günümüzde madenî doğramaları, vitrinleri ve reklam levhaları ile

çarşının tarihî karakterini yeniden bozmaya başlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 25-26; Subhi Bey, Bursa Planı, İstanbul 1278; Miss Pardoe, The City of the Sultan and Domestic Manners of the Turks in 1836, London 1837, II, 44-47; B. de la Broquière, Le Voyage d’outrèmer (nşr. Ch. Schefer), Paris 1892; Kâmil Kepeci, Bursa Hanları, Bursa 1935 (şer‘iyye sicillerindeki kayıtları vermektedir); Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, Bursa 1950, bilhassa s. 102-108; A. Gabriel, Une capitale turque: Brousse, Paris 1958, s. 179-194; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 119-123; a.mlf., Osmanlı Mi‘mârîsi III-IV, s. 124-132; Hasan Turyan, Bursa Evliyaları ve Tarihi Eserleri, Bursa 1982, s. 492-504; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 73-82.

Semavi Eyice

BÜYÜK ÇARŞI

İstanbul'da Beyazıt ve Nuruosmaniye camileri arasında iki bedestenin çevresinde meydana gelen ticaret merkezi.

Büyük Çarşı, Çârşû-yı Kebîr veya halk arasında Kapalı Çarşı olarak adlandırılan çarşı, tek kitle halinde ve aynı zamanda kurulmuş olmayıp iki bedestenin etrafında hanların yoğunlaşması ve bunların arasındaki sokakların üstlerinin zaman içinde tonozlarla örtülerek dükkânların kâgire dönüştürülmesi sonucu oluşmuştur. Belirli girişlerin kapılarla korunması ve emniyete alınması da tek kitle halinde büyük bir kapalı çarşının meydana gelmesine yol açmıştır. Bu sebeple Türk halkı burayı genellikle Kapalı Çarşı olarak adlandırırken yabancılar Büyük Çarşı (Grand Bazar, Great Bazaar, Grossbazar) adını kullanmayı tercih ederler.

Bütün önemli Osmanlı şehirlerinde olduğu gibi İstanbul'da da fetihten sonra bugün İç Bedesten denilen çok kubbeli kapalı mekân inşa edilerek ticaretin burada toplanması sağlanmıştır. Fâtih Sultan Mehmed'in hayatını yazan tarihçiler (Tursun Bey, Kritovulos, Dukas), çarşının ilk çekirdeğinin fethin hemen arkasından oluşturulduğunu bildirirler. Fâtih tarafından vakıflarına gelir sağlamak amacıyla inşa ettirilen bedestenin, evvelce Bezzâzistan, Bedestân-ı Atîk, Büyük Bedesten, Cevâhir Bedesteni veya İç Bedesten denilen ve bugün Büyük Çarşı'nın ortasında kalmış bulunan on beş kubbeli büyük yapı olduğu bilinmektedir. Bu bedestenin içinde duvarlara bitişik sıralanan küçük gözlerden başka duvarların dışında da çepeçevre, üstleri beşik tonozlarla örtülü dükkânlar yer alır. İlk yapıldığında bu dış dükkânların önlerinde uzanan sokakların direkli caddeler halinde olduğu ve direklerin gerisinde karşı sırada da daha ufak dükkânların bulunduğu tesbit edilmektedir. Büyük Bedesten'in az ilerisinde Nuruosmaniye Camii tarafında olan Sandal Bedesteni'nin (Bedestân-ı Cedîd, Yeni Bedesten) tarihlenmesi hususunda ise görüş ayrılıkları vardır. Bu ikinci bedesten 877 (1472-73) tarihli ilk Fâtih vakfiyesinde bulunmuyorsa da Ekrem Hakkı Ayverdi 883 (1478-79) tarihli diğer vakfiyede bulunduğunu belirterek onun da Fâtih dönemine ait olduğunu söylemektedir. Üstü, sağlam kemer ve pâyelere oturtulmuş yirmi kubbe ile

örtülü olan bu bedestenin de dışında duvarlarına bitişik beşik tonozlu dükkân gözlerinin sıralandığı görülür. Evliya Çelebi Sandal Bedesteni'nin Fâtih yapısı olduğunu yazmaktadır. Efdaleddin Tekiner ise pek açık olmayan bir ifade ile bu bedesteni daha yakın bir tarihe indirmek eğilimindedir. Böylece bazılarının görüşlerine göre bu ikinci bedesten Kanûnî Sultan Süleyman devrine ait olmaktadır. Fakat bugün genellikle Sandal Bedesteni Fâtih dönemine ait olarak kabul edilir. Fâtih'in Türkçe vakfiyesinin "Çarşılar" (esvâk) bölümünde bedesten ve etrafındaki çarşı hakkında şunlar yazılmıştır: "Evkaf-ı şerîfeleri olan akarattan biri Bezzâzistân'dır ki dekâkîn-i bezzâziyye tâbir olunur. Dârüssaltanati's-seniyye, mahmiyye-i Konstantiniyye'de merhum Mahmud Paşa imâreti kurbünde Çakır Ağa Mescidi mahallesinde vâkidir; yüz on sekiz sanduka müştemildir. Tevâbiînden olup bunlara muttasıl olan dekâkîn ile vakf-ı dükkânlar ki bezzâzlar, takyeciler, terziler sâkin olurlar ve Bitpazarı dedikleri sûkta vâki olan dekâkîn cem'an Bezzâziye'ye tâbidir, mecmuu sekiz yüz kırk dokuz bab dükkândır, cem'an vakf-ı şerifleridir. Bunların cümlesinin hududu defteri mûteberlerinde mestûrdur." Bunun arkasından o yıllarda Yenicami denilen Fâtih Camii ve Külliyesi müştemilâtına dahil Sultan Pazarı adındaki çarşıdan bahsedildikten sonra, "Mahmud Paşa dükkânları demekle mâruf bâzâr ki merhûm-ı merkuamun imâreti kurbünde vâkidir; bu bâzâr dört dıl'dır, ba'zı ba'zına mukabildir. Dekâkîn-i mezbûrenin zahrında ve cevânibinde bina olunan dükkânlar cem'an bunlara tâbidir, vakf-ı şeriftendir; cümlesi iki yüz altmış beş bab dükkândır. Hududu defteri mezbûrda mesturdur; yine evkaf-ı şerîfedendir" denilmektedir. Bunun arkasından ise Saraçlar Çarşısı'nın adı geçmektedir. Bu bilgilerden, Büyük Çarşı'nın geniş ölçüde Fâtih tarafından kurulduğu anlaşılmaktadır.

Burada zaman zaman yanlış anlamalara yol açan bir mesele üzerinde durmak gerekmektedir. Osman Nuri Ergin'in Eski Bedesten'in bir Bizans yapısı olduğu ve dolayısıyla etrafındaki çarşının da Bizans dönemi çarşısını devam ettirdiği yolundaki dayanaksız iddiaları ciddiye alınamaz. O. N. Ergin, hiçbir kaynak göstermeksizin ve emin bir ifade ile, "İstanbul'un Bizanslılar'dan kalma Eski Bedesten binasının..." ve devamında da, "Bizanslılar'dan kalma çarşı, bedestenden Bitpazarı'na kadar uzanan mustatil şeklindeki kısımdır. Çarşının bu kısmının yapılış tarzı ve direkli oluşu eskiliğini gösterir" diyerek yanıltıcı hükümler vermiştir. Bu görüşüne delil getirdiği, İç Bedesten'in bir kapısı üstündeki Bizans işi kartal

kabartması, pek çok Türk eseri yapıya süs unsuru olarak yerleştirildiği görülen daha eski dönemlerden kalma plastik bir parçadan başka bir şey değildir. Bizans döneminde, İstanbul içindeki esnafın mesleklerine göre ayrı ayrı topluluklar oluşturdukları bilinmekle beraber bunların hepsinin Türk Büyük Çarşısı'nın bulunduğu yerde olduğuna dair bir ipucu yoktur. Çelik Gülersoy, Büyük Çarşı (Kapalı Çarşı) hakkında yayımladığı monografide etraflı biçimde Bizans menşei meselesi üzerinde durarak bu iddianın yanlışlığını belirtmekte, ayrıca her iki bedestenin de Fâtih devri yapıları olduğuna dair destekleyici bilgiler vermektedir. İstanbul'un Bizans dönemindeki topografyası üzerine bugün hâlâ değerini koruyan Esquisse topographique de Constantinople (Lille 1892) adlı önemli eserinde Dr. Mordtmann, kaynaklara dayanarak yazdığı, "Bizans çarşıları Forum Constantini (Çemberlitaş) ile büyük bazilika arasında bulunuyordu; halbuki bugün çarşı Forum'un batısında kalmaktadır" (s. 68, nr. 121) cümlesiyle Büyük Çarşı'nın Bizans çarşılarından ayrı olduğunu açıklamıştır.

944'te (1537) yazılan Nasûh-i Matrakı'nin Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn-i Sultan Süleyman Han adlı eserinde bulunan bir İstanbul minyatüründe Büyük Çarşı'nın, bedestenlerin etrafındaki üstleri henüz kapanmamış sokakların iki tarafına sıralanmış dükkânlar halinde yer aldığı açık şekilde görülür. Bugün bazı Anadolu kasabalarında rastlandığı gibi eski Türk çarşılarının hepsinde dükkânların çifte kepenkleri olurdu. Bunlardan alttaki öne doğru açılarak malların teşhiri için bir tezgâh, üstteki ise yukarı kaldırılıp uçlarından asılmak suretiyle tezgâhtaki malları güneş ve yağmurdan koruyucu bir siper teşkil eder, üst kepenk aynı zamanda sokaktaki alıcıyı da bir dereceye kadar korurdu. Yine birçok Anadolu şehir ve kasabasında olduğu gibi alıcıları korumak üzere önceleri sokakların üzerine tenteler gerilmiş, sonra bunların yerlerini ahşap çatılar almıştır. İstanbul'da böyle ahşap çatılı son çarşı örneği, birkaç yıl öncesine kadar Eminönü'nde varlığını sürdüren Yemişçiler Çarşısı idi. 953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri'nde, şehir içindeki pek çok hayır binasına gelir kaynağı olarak Bedesten'de (Bezzâzistan) veya yakınında yer alan dükkânların vakfedildiği görülür.

Sağlam kâgir yapılı bedestenlerin yangın tehlikesini nisbeten kolay atlatmalarına karşılık sokaklarının üstleri ve dükkânları tamamen ahşap olan Büyük Çarşı'nın bu tehlikeden kurtulabilmesi mümkün olmuyordu.

Venedik temsilcisinin (balyos) bir raporundan anlaşıldığına göre 25 Ağustos 1515'teki yangın Eski Saray duvarına kadar dayanmış ve Bezzâzistan ile çevresi tamamen yanmıştır. 4 Temmuz 1539 yangınında Zindan Kapısı yakınından çıkan ateş Haliç kıyısı ile yukarılarına kadar uzanmış, bu arada yine çarşı da yanmıştır. 1546 yılındaki büyük yangında çarşı tekrar harabeye dönmüş, hatta bazı kaynakların bildirdiğine göre yangın 10.000 dükkânı mahvetmiştir. Bu âfet ve Büyük Çarşı'nın kül olması hakkında o sırada İstanbul'da bulunan Albi li Pierre Gylles oldukça geniş bilgi verir ve Büyük Çarşı'nın tamamen yandığını, fakat kâgir yapılı ve demir kepenkli olan iki bedestenin kurtulduğunu yazar; bundan sonra da bedestenlerin mimarisi üzerinde ayrıntılı biçimde durur. 20 Kasım 1652 tarihinde de Bedesten'den Kumkapı ve Kadırga Limanı'na kadar olan yerler yanmıştır. Yirmi dört saat süren yangın, Esir Hanı'ndan başlayarak Büyük Çarşı'yı harap ettikten sonra Beyazıt Camii'ne kadar dayanmıştır. İstanbul'un büyük bir kısmını yok eden 24 Temmuz 1660 yangınında da Büyük Çarşı'nın zarar gördüğü, Kâtibzâde adındaki bir şairin Mecmûa-i Tevârîh'te yer alan "Târîh-i İhrâk-ı Kebîr" başlıklı manzum tarihçesindeki bir beyitten (s. 423) öğrenilmektedir.

3 Aralık 1701'de Eski Bedesten yakınındaki Sorguççu Hanı'nda bir bekçi fenerinin parlamasından başlayan yangında Büyük Çarşı'nın yine harap olması üzerine, 1114 Rebîülevvelinde (Ağustos 1702) Sultan II. Mustafa tarafından İstanbul kaymakamına gönderilen bir hükümde, ciddi bir tedbir olarak ahşap dükkân, hatta ev yapımının yasaklanıp

bundan böyle ev ve dükkânların kâgir yapılmalarına özen gösterilmesi emredilir (A. Refik, s. 35-36, belge no: 53). Büyük Çarşı'nın sokak üstlerinin kâgir tonozlarla örtülerek kapalı bir çarşıya dönüştürülmesi bu tarihten itibaren başlamıştır. Dükkânların kâgir olarak inşa edilmesi hakkındaki emirnâme ayrıca Fındıklılı Silâhtar Mehmed Ağa tarafından da Nusretnâme'de anılmaktadır. Kaymakam Çerkes Osman Paşa'nın başkanlığında şehrin ileri gelenleriyle yapılan toplantıda, dükkânların kâgir yapılmasının ve üstlerinin tonozlarla örtülmesinin önerilmesi üzerine, dükkân arsalarının küçük olması yüzünden mülk sahipleri arasında çekişmeler çıkacağı, ancak sonunda Edirne'deki Ali Paşa Çarşısı gibi bir eserin meydana getirileceği sonucuna varılmıştır. Padişahın hatt-ı hümâyunu ile ve gerektiğinde zor kullanarak kâgir inşaat başlatılmış ve iki

yıl boyunca mülk sahiplerinin çekişmelerine rağmen Büyük Çarşı'nın yanan yerleri kâgire dönüştürülmüştür. Bu yangından sonra Büyük Çarşı'nın kâgir olarak ihyasını gören Pitton de Tournefort da bu olayı seyahatnâmesinde belirtir (Relation d'un voyage du levant, I, 514). 27 Nisan 1750'de Mercankolluğu yakınından başlayan yangın kısa sürede söndürülürken Bitpazarı'nda ikinci bir yangın çıkmış ve artık kâgir tonozlu olmalarına rağmen Abacılar, Yorgancılar ve Yağlıkçılar sokaklarındaki dükkânları tamamen kül edip Parmakkapı'ya kadar ulaşmıştır. İzzî Süleyman Efendi'nin Târîh-i Vekayi'inde anlatılan bu yangın sırasında yeniçeriler yağmacılığa giriştiklerinden zarar ziyan alevlerin yarattığından daha fazla olmuştur. Hatta bu felâketin yayılmasında yeniçerilerin parmağı olduğu da söylenmiştir.

Kâgire dönüştürüldükten sonra Büyük Çarşı'da yangınlar seyrekleşti ve verdikleri zarar azaldı, fakat bütünüyle önlenemedi. 22 Mayıs 1766'da meydana gelen çok şiddetli bir depremde bazı tahribat olmuşsa da yıkılan yerler derhal tamir edilmiştir. 1218 Rebîülâhirinde (Ağustos 1803) Parmakkapı'da başlayan yangında Büyük Çarşı'nın içindeki Yolgeçen Hanı ve etrafı yanmıştır. 2 Ağustos 1826 günü Sirkeci civarında Hocapaşa'da başlayan yangın rüzgârın tesiriyle birkaç kola ayrılmış ve bu arada Büyük Çarşı'ya da atlayarak buranın büyük kısmını harap etmiştir.

İstanbul tarihinin en şiddetli depremlerinden biri rûmî takvimle 28 Haziran 1310'da (1894) vuku bulduğunda şehirdeki birçok cami ve bina zarar gördüğü gibi Büyük Çarşı da geniş ölçüde tahribata uğradı. Bilhassa Bitpazarı, Yağlıkçılar, Çadırcılar sokakları ve bunlara açılan tonozlu dükkânlar enkaz yığını haline geldiler; yıkıntılar uzun süre kaldırılamadı. II. Abdülhamid'in emri üzerine başlayan ve on sekiz ay süren tamirde çarşının sınırları daraltılarak zaten tonozu yıkılmış olan Çadırcılar caddesinin üstü bütünüyle açıldı ve Çadırcılar, Kürkçüler kapıları kaldırılıp evvelce içeride kalan Duapazarı, Bitpazarı, Yorgancılar, Koltukçular kapıları dışarı açılır hale getirildi. Lutfullah sokağı yıktırıldı. Eskiden çarşı içinde bulunan Sarnıçlı Han, Paçavracı Hanı, Ali Paşa Hanı tamamen, Yolgeçen Hanı da kısmen Büyük Çarşı dışında bırakıldı. Çarşının ana caddesi durumunda olan ve Beyazıt ile Nuruosmaniye arasında uzanan eski Kalpakçılar sokağının dışarı açılan iki ucuna birer yeni kapı yapıldı. II. Abdülhamid döneminde yaygınlaşan Türk neo-klasiği üslûbundaki bu kapılardan Nuruosmaniye

Camii tarafında olanın mukarnaslı bir saçağı, bunun altında da sivri bir kemeri vardır. Kemerin alınlığı içine, devletin son döneminde her resmî binaya konulan bir Osmanlı arması yerleştirilmiştir. Bunun altında ise Hattat Sâmi Efendi tarafından yazılmış tamiri belirten iki satırlık bir kitâbe vardır. Gösterişli olmasına özen gösterilen bu kapının iki yanına ayrıca birer çeşme nişi de yapılarak girişe âbidevî bir görünüm kazandırılmıştır. Beyazıt tarafındaki kapı da sivri kemerli olmakla beraber diğer uçtaki kadar zengin mimarili değildir. Bu girişin az ötesinde yer alan ikinci kapının sivri kemeri içine Sultan II. Abdülhamid'in tuğrası ile yine Hattat Sâmi Efendi'nin "el-kâsibü habîbullah" yazısı işlenen bir kitâbe konulmuştur.

Büyük Çarşı 9 Eylül 1943 gecesi büyük bir yangın geçirdi; yangında Yarımtaş ve Ali Paşa hanları yandıktan başka Yeşiltulumba, Mütevelli, Sarı Hasan, Ağa Han ve Cebeci sokaklarındaki dükkânlar da harap oldu. Çarşı bundan on bir yıl sonra tekrar bir yangın felâketine uğradı. 26 Kasım 1954 gecesi saat 22'ye doğru ana cadde yani eski Kalpakçılar yolu üzerinde başlayan yangında Fesçiler, Yorgancılar, Elbiseciler, Yağlıkçılar sokakları bütünüyle, Örücüler, Kavaflar, Parçacılar sokakları kısmen yandı. Duameydanı'ndan bedesten girişine kadar uzanan ateş Halıcılar ve Mobilyacılar sokaklarının bir kısmını kül etti. Yangından sonra yazılan, Eski Eserleri Koruma Encümeni'nin 30 Kasım 1954 tarihli raporuna göre bu yangında Büyük Çarşı'nın beşte ikisi harap olmuştur. Yine bu rapora göre kâgir mimariden yalnız Duameydanı ile Bodrum Hanı dolaylarındaki bir sokakta yıkılmalar olduğu açıklanmış, hasarların ciddi bir ihtimamla çabuk onarılacağı ve büyük masrafı gerektirmeyeceği sonucuna varıldığı bildirilmiştir. Tamir beş yıl sürdü. Çarşı esnafının bir kısmı, İstanbul Üniversitesi merkez binası ile kuzey tarafında bulunan Yanık Ali Paşa Konağı'nın arasında kurulan ahşap barakalara yerleştirildi. 28 Temmuz 1959'da tamiratın bitmesi üzerine çarşı tekrar törenle açıldı. Yangının yayılmasının sebeplerinden biri de dükkânların hacimlerini genişletmek için sokağa doğru eklenen ahşap çıkmalar ve vitrinlerin çevrelerindeki yine ahşap reklam levhaları idi. Bu tamirden sonra her dükkân kemerinden ileri taşmayacak şekilde ihya edildi.

İki bedesten etrafındaki sokakların ticaret merkezleri olarak çoğalması ile birçok han da Büyük Çarşı'nın sınırları içinde kalmıştı. Değişik yüzyıllarda yapıldıklarından

ayrı mimari karakterler gösteren bu irili ufaklı hanların başlıcaları Çelik Gülersoy'un listesine göre şunlardır: Paçavracı, Sarnıçlı, Ali Paşa, Camili, Çuhacı, İç ve Dış Cebeci, Yağcı, Rabia, Baltacı, Sorguçlu, Yolgeçen, Sepetçi, Bodrum, Astarcı, Pastırmacı, Mercanağa, Tarakçılar, Perdahçılar, Kızlarağası, İmameli, Zincirli, Büyük ve Küçük Kebeci, Büyük ve Küçük Safran, Evliya, Sarraf, Kuyumcular ve Yarımtaş. 1894 depreminden sonra çarşı tamir edilirken sınırları daraltılmış ve bu hanların yarısı dışarıda bırakılmıştır. Bugün çarşıya doğrudan bağlı kalan, yani sadece içeriden girilebilen ve dışarıya kapısı olmayan hanlar şunlardır: Astarcı, Büyük ve Küçük Safran, Evliya, Sarraf, Mercanağa, Zincirli, Varakçı, Rabia, Kuyumcular ve Yarımtaş. Bu tarihî hanlar da içlerine yapılan çirkin beton eklemelerle orijinal mimarilerini kaybetmişlerdir. Bu arada meselâ Cebeci Hanı gibi klasik dönem Türk mimarisinin özelliklerine sahip güzel bir eser 1894 depreminde kısmen yıkıldıktan sonra onarılmamış ve harap kısımları öylece bırakılarak düzensiz ilâvelerle berbat edilmiştir. Nuruosmaniye Camii tarafındaki Kürkçüler Kapısı'nın dışında yer alan ve bir han mimarisinde olan Esirpazarı da (Esir Hanı) bugün hiçbir izi görülemeyecek surette ortadan kalkmıştır.

Büyük Çarşı içinde birkaç tane de mescid bulunmaktadır. Bunlardan Bodrum Hanı Mescidi, bânisi ve yapıldığı tarih bilinmeyen küçük bir ibadet yeridir. 1954'te yanmış, 1961'de ihya edilmiştir. Hiçbir mimari özelliği olmayan basit bir namaz mekânıdır. İç Bedesten Mescidi de buradaki tarihî dolapların yerine 1960'lardan itibaren vitrinli çok çirkin dükkânların yapılması sırasında bunların üstlerine oturtulmuş bir namaz mekânıdır ve tarihî bir karakteri olmadığı gibi bir mimarisi de yoktur. Büyük Çarşı sonraki biçimini almadan var olan ve 884 Safer ayında (Mayıs 1479) vakıf kaydı yapılan Çakır Ağa Mescidi daha sonra çarşı içinde kalmıştır. Bu ibadet yeri Hadîkatü'l-cevâmi'de (I, 32) "Üsküplü" maddesi içinde Nerdübanlı (Merdivenli) Mescid adıyla kaydedilmiş olup Çakırağa'nın İstanbul'da vakfettiği dört mescidden biridir ve bugün mimari karakterini kaybetmiştir. Çuhacılar Hanı içinde olduğu bilinen bir mescid de 1914'ten sonra iş yeri haline getirilmiştir. Esirpazarı hanının avlusunda olan ve Gülnuş Hatun tarafından XVIII. yüzyılda yaptırılan Esirci Mescidi, han yıkıldıktan sonra bir süre kapalı kalmış, 1930'lu yılların başında da vakıflar tarafından satılmıştır; yeni sahibi ise mescidi yıkarak yerine bir iş yeri yaptırmıştır. Seyyid Ali Durmuş Baba tarafından yaptırılan 902 (1496-97)

vakıf kayıtlı bir mescid de sonradan o kesimde inşa edilen İmameli (Camili) Han'ın içinde kalmış ve bina yenilendiğinde tarihî karakterini kaybetmiştir. Mercan'da terlikçiler içinde XVI. yüzyılda Pîrî Mehmed Paşa hayratı olan Terlikçiler Mescidi de 1942'de ortadan kalkmıştır.

Büyük Çarşı'nın içindeki çeşmelerden 1251 (1835-36) tarihli olanı, klasik üslûpta bir ayna taşı üstüne konulmuş uzun bir kitâbeden ibarettir; belirli bir mimarisi yoktur. Kalpakçılar caddesi ile Sipahi sokağı köşesini süsleyen üç cepheli, barok üslûptaki mermer çeşme ise şehrin güzel sanat eserlerinden biridir. Büyük Çarşı'nın sebili Mercan Kapısı'nda ayakkabıcılar ile köseleciler arasında bulunmaktadır. 1151'de (1738-39) kızlar ağası Hacı Beşir Ağa tarafından yaptırılmış, fazla gösterişli olmayan, demir şebekeli ve hafifçe barok üslûpta bir eserdir.

Efdaleddin Tekiner, Büyük Çarşı'nın topografyası ile değişik esnafa tahsis edilmiş sokaklarını ve kapılarını bir makalesinde belirtmiştir. Ayrıca aynı yazısında 1304 (1886-87) tarihli bir belgeye dayanarak bu sırada Büyük Çarşı'da iki bedesten, 4399 dükkân, 2195 oda ve hücre, bir hamam, 497 dolap, on iki hazine odası, bir cami, on mescid, iki şadırvan, bir sebil, on altı çeşme, sekiz tulumbalı kuyu, bir türbe, yetmiş üç zevak (?), yirmi dört han ve bir mektep bulunduğunu bildirir. Ancak bu belgenin kaynağı gösterilmediği için verilen rakamların kontrolü mümkün değildir.

Yerli ve yabancı yazarlar tarafından, Büyük Çarşı'da tarih boyunca süren nizam ve âdetler ile burada satılan her türlü mala ve çarşının zenginliğine dair pek çok yazı kaleme alınmıştır. Meselâ iki asır kadar önce düzenlendiği sanılan, mahalle bekçileri destanlarından birinde İç Bedesten ile Sandal Bedesteni anlatılır (bk. Dağlı, s. 12, 15, 17). Ayrıca burada satılan kumaş cinsleri tarif edilmektedir. Büyük Çarşı'da dükkânları olan belli başlı bütün satıcıların anlatıldığı destan ise "Esnaflar Destanı"dır: "... Hana girmiş çuhacılar/Alt tarafa kaşıkçılar/ Kürkçüler şaştım kaldım/Üst tarafı aynacılar//Katı çoktur kuyumcular/Etrafında kolancılar/Sırmakeşle takyeciler/Ne hoşçadır yağlıkçılar//Vardım baktım sahhaflara/Sözüm yoktur esnaflara/Mes pabuç lâzım oldu/Sapıverdim haffaflara" şeklinde devam eden bu destan on dört dörtlük içinde Büyük Çarşı esnafının neler sattıklarını bildirir ve böylece burası hakkında değerli bir bilgi kaynağı teşkil eder. Refik Halit Karay da Büyük Çarşı'nın eski zenginlik ve

güzelliğini anlatan bir yazı kaleme almıştır (bk. bibl.).

İstanbul'un başlıca özelliklerinden biri olan Büyük Çarşı'nın geçen yüzyılın sonlarına kadar süren zenginlik ve güzelliğini bugün hâlâ koruduğu söylenemez. Evvelce her mesleğe göre ayrılan sokaklarda karışık esnaf yerleşmiş, eski gravürlerde görülen açık tezgâhlı dükkânların yerlerini maden çerçeveli vitrinler almıştır. İç Bedesten de bu değişmelerle çok çirkin bir görünüm kazanmış, 1915'ten beri mezat yeri olarak kullanılmakta iken son yıllarda bu görevine son verilen Sandal Bedesteni ise içine vitrinli salaş dükkânların yapımına başlanmasından sonra kısa sürede muhteşem mimarisini gizleyen ve bozan bir biçime gireceğini belli etmeye başlamıştır. Ayrıca tonozların kalem işi nakışlarla bezenmesi de Büyük Çarşı'ya tiyatro dekorunu andırır bir görünüm vermektedir.

Büyük Çarşı'da evvelce İç Bedesten'e komşu bir sokakta olan Sahaflar 1894'ten sonra çarşı dışında, Beyazıt Camii yanındaki şimdiki yerinde Tesbihçiler'e çıkmış, burada üstü açık bir yolun iki tarafında

sıralanan ahşap dükkânlar 1950'li yıllarda yandıktan sonra da bugün görülen beton kitapçı dükkânları yapılmıştır. Zelzeleden sonra üstü açılan Çadırcılar, yakın tarihlere kadar hurdacılar ve kısmen bakırcılar çarşısı iken son birkaç yıl içinde antika, turistik eşya vb. çarşısına dönüşmüştür. Kalpakçılar ise daha çok yeni ziynet takıları ile altın eşyanın satışı yapılan dükkânlarla doldurulmuştur. Büyük Çarşı'nın içindeki sokakların hemen hepsi eski özelliklerini kaybederek yeni ve fazla kaliteli olmayan malların satışı yapılan yerler halini almıştır. Eski çarşı esnafı âdâbının bugün hâlâ muhafaza edildiği de artık söylenemez.

BİBLİYOGRAFYA

Fâtih Vakfiyeleri, Ankara 1938, s. 209, vr. 73-75; İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953 (1546) (Büyükçarşı'daki evkaf hak.); Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, vr. 8b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 613 vd.; Silâhtar, Nusretnâme, II, 87-88; İzzî, Târih, İstanbul 1199, s. 226; P. Gyllius, De

topographia Constantinopoleos, Lyon 1561, I, bl. X; (İng. The Antiquities of Constantinople [trc. J. Ball], London 1729, s. 48-50); I. P. de Tournefort, Relation d'un voyage du Levant, Paris 1717, I, 514; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 32; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh, s. 423; Dr. Mordtmann, Esquisse topographique de Constantinople, Lille 1892, s. 68, nr. 121; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 1249 vd.; Ahmed Refik, Onikinci Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı 1689-1785, İstanbul 1930, s. 35-36, belge no: 53; a.mlf., "Çarşı İçi ve Bedestanlar", Akşam, 24 Mart 1936; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 37; Nurettin Rüştü Büngül, Eski Eserler Ansiklopedisi, İstanbul 1939, s. 34; Muhtar Yahya Dağlı, İstanbul Mahalle Bekçilerinin Destan ve Mâni Katarları, İstanbul 1948, s. 12, 15, 17; Gündüz Özdeş, Türk Çarşıları, İstanbul 1953, s. 28-47; Kapalıçarşı (Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu yayını), İstanbul 1972; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III-IV, s. 557-576; W. MüllerWiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 345-349; Çelik Gülersoy, Kapalı Çarşının Romanı, İstanbul 1979 (çarşının iyi bir planı ile); Ceyhan Güran, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mîmârisi, Ankara, ts.; Mustafa Cezar, Tipik Yapılariyle Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul 1985, s. 127 vd.; a.mlf., "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Âfetler", Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, tür.yer.; Eminönü Camileri (haz. Mehmet Doğru), İstanbul 1987, tür.yer.; A. M. Schneider, "Die Braende in Konstantinopel", BZ, XLI (1941), s. 382-403; Refik Halit Karay, "Kapalıçarşının Romanı", TTOK Belleteni, sy. 40 (1945), s. 28-29; Efdaleddin Tekiner, "İstanbul'da Kapalı Çarşı", a.e., sy. 88 (1949), s. 6-8; sy. 92 (1949), s. 7-9; İstanbul Eski Eserleri Koruma Encümeni, "Kapalı Çarşı Yangını Hakkında... Maarif Vekâletine Rapor", a.e., sy. 157 (1955), s. 14; Osman Ergin, "Bedesten", İA, II, 440-442; a.mlf., "Çarşı", a.e., III, 360-362.

Semavi Eyice

BÜYÜK ÇORAPÇI HANI

İstanbul'da muhtemelen XVI. yüzyılda inşa edilmiş olan bir ticaret hanı.

Şehrin içinde Mahmutpaşa caddesi ile Fincancılar Yokuşu kavşağı köşesinde bulunur. Hangi tarihte ve kim tarafından yaptırıldığı bilinmemektedir. Bir söylentiye göre XVI. yüzyılda Kaptanıderyâ Piyâle Paşa (ö. 985/1578) tarafından hayratına gelir sağlamak üzere vakıf olarak inşa ettirilmiştir. Mimarisi bakımından XVI. yüzyıl üslûbu ve tekniğine uygun görünmekle beraber bu görüşü destekleyecek başka bilgi yoktur. Piyâle Paşa vakıflarının araştırılması ile bu hususta kesin bir sonuca varılabilir.

İki tarafından sokaklarla sınırlanan han, arazinin meyilli oluşu ve şehir dokusu yüzünden muntazam bir şekle sahip değildir. Benzeri bütün hanlarda olduğu gibi ortasında yine intizamsız ve yamuk biçimde bir açık avlusu vardır. Oldukça itinalı işçilikle taş ve tuğladan karma olarak yapılan Büyük Çorapçı Hanı'nın iç bölümlerinde moloz taş kullanılmıştır. Revak kemerlerini taşıyan pâyelerin bugün çok bozulmuş olduğu görüldüğü gibi kapı ve pencereler de aslî biçimlerini kaybetmiştir.

İki katlı olan hanın alt katı malların depolanması için düşünülmüş, üst kat odalarda ise tüccarlar barınıyor olmalıydı. Alt katta pencere bulunmayışı, üst katta ise her hücrenin bir pencere ile dışarıdan hava ve ışık alması bu görüşü desteklemektedir. Büyük Çorapçı Hanı'nın girişi kemerli bir açıklık halinde Mahmutpaşa caddesi üzerindedir. Buradan beşik tonozlu bir dehliz iç avluya açılır. Dehlizin iki yanındaki merdivenler yukarı kata çıkışı sağlar. Yapılan çeşitli müdahalelerle han bugün çok değişmiş olduğundan mimari özelliklerini görmek imkânı kalmamış gibidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ceyhan Güran, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimarisi, İstanbul 1976, s. 88-89, krokisi, s. 215; Özay Aslan, “Büyük Çorabcı Hanı”, İst.A, VI, 3238.

Semavi Eyice

BÜYÜK DOĞU

Eylül 1943'ten başlayarak çeşitli aralıklarla Mayıs 1978'e kadar yayımlanan fikrî, edebî, siyasî ve dinî muhtevalı dergi.

Necip Fazıl Kısakürek daha önce yayımladığı Ağaç dergisinden sonra II. Dünya Savaşı'nın en buhranlı zamanında daha çok siyasî ağırlığı olan yeni bir dergi çıkarır. İstanbul'da ilk sayısı 1 Eylül 1943'te çıkan Büyük Doğu, otuz beş yıl süreyle zaman zaman kapatılarak ve her defasında birinci sayıdan başlamak üzere Türk basın hayatının sürekli ve önemli bir yayın organı olmuştur. Haftalık, aylık ve günlük olarak toplam 512 sayı çıkan derginin dönemleri, çıkış tarihleri, sayıları, başlıca yazı serilerinin ilk çıkışları ve diğer özellikleri şöyledir:

I. Dönem. 1 Eylül 1943-5 Mayıs 1944, haftalık, 30 sayı. "İdeolocya Örgüsü", "Tanrıkulundan Dinlediklerim" ve "Siyah Pelerinli Adam" bu dönemin başlıca yazı serileridir. Ayrıca derginin ilk dört sayısında altmış Türk fikir adamı ve yazarına sorulan dokuz soruluk bir anket ve cevaplarıyla bunların değerlendirilmesi de yer almış, Necip Fazıl "Nefs Muhasebesi" adını verdiği bu anketi derginin ikinci döneminde daha başka sorularla birlikte yetmiş beş fikir ve iş adamı üzerinde tekrarlamıştır. II. Dönem. 2 Kasım 1945-2 Mayıs 1948, haftalık, 87 sayı. "Halkadan Pırıltılar", "Efendimiz, Kurtarıcımız, Müjdecimizden", "Vecdimin Penceresinden", "Dininizi Öğreniniz", "Çöle İnen Nur", "İmam Rabbânî'den Mektuplar", "Bir Pırıltı Binbir Işık" adlı seri yazılar yanında sanat, fikir, felsefe, politika, edebiyat, şiir ve hikâyeye de büyük ölçüde yer veren dergi bu dönemde zengin bir muhteva arzeder. Bu iki dönemde Büyük Doğu'da sürekli imzaları görülen isimlerden bazıları şunlardır: Şiirleriyle Bedri Rahmi Eyüboğlu, Ziya Osman Saba, Sabahattin Kudret Aksal, Fazıl Hüsnü Dağlarca; hikâyeleriyle Sait Faik, Mahmut Yesari, Zahir Güvemli, Oktay Akbal; romanıyla Samiha Ayverdi; çeşitli makaleleriyle Hüseyin Cahit Yalçın, Burhan Toprak, Salih Murat Uzdilek, Fikret Adil, Reşat Ekrem Koçu, Nurullah Berk, Ahmet Adnan Saygun, Hilmi Ziya Ülken, Kâzım Nami Duru, Mustafa Şekip Tunç, Salih Zeki Aktay, Nizamettin Nazif ve Şükrü Baban. III. Dönem. 11 Mart 1949-26 Ağustos

1949, haftalık, 25 sayı. Bu dönemde yarım gazete ebadında dörder sayfadan ibaret olan dergide yazıların hemen hepsi günlük gazete içinde düşünülebilecek bir karakterdedir. Sanat ve edebiyatla ilgili yazıların yayımlanmadığı bu dönemin seri yazısı ise "Mümin-Kâfir"dir. IV. Dönem. 14 Ekim 1949-29 Haziran 1951, haftalık, 62 sayı. "Esseyyid Abdülhakîm'in Tasavvufu'ndan" ve "Risâle-i Nur'dan" seri yazılarının yayımlandığı bu dönemde dergi daha çok dinî ve siyasî bir görünüştedir. Edebiyat ve sanat çok amatör seviyede ve okuyucu şiirlerine münhasır kalmıştır. V. Dönem. 16 Kasım 1951-12 Aralık 1951, günlük, 27 sayı. VI. Dönem. 16 Mayıs 1952-19 Eylül 1952, günlük, 122 sayı. VII. Dönem. 7 Mayıs 1954-9 Temmuz 1954, haftalık, 10 sayı. Dinî ve siyasî yazıların dışında bu dönemde derginin edebî muhtevasını Âsaf Hâlet Çelebi'nin ve Nahit Sırrı Örik'in yazıları oluşturmuştur. Necip Fazıl'ın "Poetika"sının esasını teşkil eden parçalarla "Altın Halka" yazı serisi de yine bu dönemde neşredilmiştir. VIII. Dönem. 30 Mart 19562 Mayıs 1956, günlük, 35 sayı. IX. Dönem. 6 Mart 1959-10 Ekim 1959, haftalık, 33 sayı. Edebiyat ve sanat konularının da yer aldığı bu dönemde "Ruh ile Nefs", "O ki O Yüzden Varız" seri yazıları yayımlanmıştır. X. Dönem. 30 Eylül 1964 – 25 Kasım 1964, haftalık, 9 sayı. Necip Fazıl'ın Hz. Peygamber'in hayatını anlattığı manzum "Esselâm"ı ve "Gençlere Vaaz"ı bu dönemde çıkmıştır. XI. Dönem. 22 Eylül 1965 – 12 Ocak 1966, haftalık, 17 sayı. XII. Dönem. 19 Temmuz 1967 – 10 Ocak 1968, haftalık, 26 sayı. XIII. Dönem. Mayıs 1969 – Aralık 1969, aylık, 7 sayı. XIV. Dönem. 6 Ocak 1971 – 28 Nisan 1971, haftalık, 17 sayı. XV. Dönem. 8 Mayıs 1978 – 5 Haziran 1978, haftalık, 5 sayı.

Adını, çıkışından altı yıl önce Necip Fazıl'ın yazdığı ve "Türk Millî Marşı" olarak adlandırdığı şiirden alan Büyük Doğu'nun ilk sayısında başlık altına "Fikir-Sanat-Hareket-İş" ibaresi konmuştur. Daha çok siyasî karakteri olan bu dönemin kapaklarında, o yıllardaki benzeri dergilerde olduğu gibi savaş fotoğrafları ve çarpıcı alt yazılar yer almıştır. Necip Fazıl'ın dünya görüşünü ve cemiyet nizamına ait düşüncelerini aksettiren "İdeolocya Örgüsü" yazıları da bu dönemde başlamıştır. "İdeolocya Örgüsü"nün ilk yazısındaki, "Büyük Doğu Türk vatanının sınırları dışında herhangi bir coğrafya planını kucaklamıyor" ifadesi, derginin aynı zamanda millî karakterini belirtir. Nitekim ikinci dönemden itibaren kapaktaki dergi adının (ğ) harfi üzerindeki işaretin yıldızıyla beraber hilâl şeklinde olması da aynı sebepten kaynaklanmıştır.

İlk iki dönemden sonra giderek dinî makale ve tefrikalara geniş şekilde yer veren Büyük Doğu'da, Ağaç mecmuasında olduğu gibi, Necip Fazıl yazar kadrosunun siyasî yelpazesini zaman zaman oldukça geniş ve müsamahalı tutma yoluna gitmiştir. Dergideki birçok yazı çeşitli takma adlarla kendisi tarafından kaleme alınmış, bazı yazıları da değişik dönemlerde mükerrer olarak yayımlamıştır. Kendi imzası dışında Ne-Fe-Ka, Büyük Doğu, Be-De, Ahmet Abdülbaki, Adıdeğmez, Hikmet Sahibinin Abdinin Kölesi, Hi-Ab-Kö, Ozan, Bankacı, Prof. Ş. Ü., Neslihan Kısakürek takma adlarını kullanmıştır.

Büyük Doğu, geniş yazar kadrosu çerçevesinde şiirle birlikte hikâye, eleştiri, deneme ve günlük türlerinde yazıların yayımlandığı önemli bir yayın organı olmuştur. Bu sanat ve edebiyat türlerindeki yazılar yanında dergide siyaset, din, yakın devir tarihi, teknik, hukuk, tıp, masonluk, II. Abdülhamid ve Tanzimat'ın mahiyeti gibi konularda da dikkat çekici, uyarıcı ve ilmî yazılara yer verilmiştir.

Polemikleri, sansasyonel kapanış ve çıkışlarıyla da dikkati çeken Büyük Doğu, Türkiye'de İslâmcı harekete yol açan belli başlı yayın organlarından biri durumundadır. Dinî yayınların hemen hiç bulunmadığı bilhassa 1950 öncesinde gençlerin dinî kültüre yönelmesinde oldukça önemli bir rol üstlenmiştir.

Bakanlar kurulu veya mahkeme kararıyla sık sık kapatılan, polis vasıtasıyla toplatılan, takibe uğrayan veya çeşitli sebeplerle sahibi tarafından yayımına ara verilen Büyük Doğu, "Kaldırımlar Şairi"nden sonra Necip Fazıl'ı tanıtan ikinci bir unvan olmuştur. Derginin adı altında ve sloganları etrafında bir de siyasî cemiyet (o yıllarda parti kavramıyla eş anlamda) kuran Necip Fazıl, bu vesile ile memleketin hemen bütün şehirlerini dolaşıp büyük ilgi görmüş ve coşkun bir dinleyici kitlesini arkasında sürükleyen konferanslar vermiştir. Büyük Doğu'daki birçok yazısı yüzünden Necip Fazıl değişik iktidarlar devrinde adlî takibata uğrayarak hakkında defalarca beraat, tevkif ve hapse mahkûmiyetle sonuçlanan kararlar verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Çebi, Bütün Yönleriyle Necip Fazıl Kısakürek'in Şiiri, Ankara 1987, s. 47-48; Orhan Okay, Necip Fazıl Kısakürek, Ankara 1987, s. 15-18; a.mlf., "Kısakürek, Necip Fazıl", TDEA, V, 329-333; Muzaffer Doğan, "Büyük Doğu'da Yazı Yazanların Listesi", Suffe Kültür Sanat Yıllığı 1984: Necip Fazıl Armağanı, İstanbul 1984, s. 243-245; a.mlf., "Büyük Doğu", a.e., s. 494-497; Mustafa Özer, "Büyük Doğu", TDEA, I, 483-484.

Orhan Okay

BÜYÜK HAN

Kıbrıs'ta XVI. yüzyıl sonlarında yapılan han

Lefkoşe şehrinde bulunan Büyük Han adadaki Türk mimari eserlerinin en başta gelenlerindendir. Kıbrıs fethinin arkasından buraya tayin edilen ilk Türk beylerbeyi olan Muzaffer Paşa tarafından 1572 tarihine doğru yaptırıldığı ileri sürülmektedir.

İngiliz yazar G. Jeffery de kaynak göstermeksizin G. Mariti'nin, bu hanın Muzaffer Paşa evkafından olduğunu yazdığını bildirir. Güney Anadolu'daki Alâiye (Alanya) ile Kıbrıs arasında yapılan ticarette tüccarlar bu handa konakladıklarından buraya Alâiyeliler Hanı denildiği gibi o zaman Anadolu'nun güney kıyıları Karaman eyaleti sayıldığı için Karamanlılar Hanı da denilmiştir.

Hanın yapım tarihini kesin olarak bildiren bir kitâbe yoktur. Bir arşiv belgesinden (BA, Ruûs Defteri, nr. 221, s. 164), 18 Safer 979 (12 Temmuz 1571) tarihinde Muzaffer Paşa'nın Kıbrıs kalelerinin tamiri için İstanbul'dan mimar istediği ve bunun için Bostan adlı bir mimarın gönderildiği öğrenilmektedir. Aynı mimarın Lefkoşe'deki bu hanı da yapmış olması mümkündür.

Büyük Han Kıbrıs'taki Türk idaresi boyunca esas görevine uygun olarak kullanılmıştır. Ancak adada bir süre araştırma yapan Jeffery'nin 1918'de bildirdiğine göre bina Kıbrıs'ın ana cezaevine dönüştürülmüş ve o sıralarda hâlâ bu kullanışın izlerini taşımaktaydı. Bir ara fakir ailelere barınak olmuş, İngiliz idaresinin sonlarına doğru tamirine başlanmış, fakat çalışmalar uzun bir müddet tamamlanmadan kalmıştır. Halen tamir çalışmaları sürmektedir.

Büyük Han, klasik dönem Osmanlı-Türk hanları tipinde, kesme taştan inşa edilmiş iki katlı bir yapıdır. Hanın esas girişi, dışarıya sivri bir kemerle açılan bir eyvan biçimindedir. Bu cephede han duvarına bitişik olarak tek kat üzerine bir sıra halinde dükkânlar yer alır. Bunlar sonraları çok bozulmuştur. Asıl girişin tam karşısında ikinci bir kapı vardır. Ön cephedeki

çapraz tonozla örtülü dükkânlar, esas hanın alt katında bitişik oldukları hücrelerle bağlantılıdır. Alt katın gözleri tekne tonozlarla örtülü olup avlunun dört tarafında uzanan revaklara açılırlar. Çapraz tonozlu bu revaklar sivri kemerlidir. Bunların pâyeleri belirli bir üslûba işaret etmeyen başlıklara sahiptir.

Avlunun iki köşesinde yukarı kata çıkışı sağlayan birer taş merdiven vardır. Üst kat odaları tüccarların barınması için kullanıldığından hepsi dışarıdan ışık alan birer menfeze sahiptir. Her oda birer tekne tonozla örtülü olup önlerinde dolaşan revak çapraz tonozlarla örtülmüştür. Revakların sivri kemerlerini taşıyan sütunların başlıkları da zemin katında olduğu gibi kaba işlenmiş ve belirli bir üslûbu aksettirmeyen bir işçiliğe sahiptir. Kapı ve köşelerdekiler de dahil olmak üzere üst katta kırk hücre vardır.

Büyük Han'ın avlusu ortasında, namaz mekânına iki taraflı merdivenle çıkılan sekizgen planlı bir mescid vardır. Bazı cephelerinde pencereleri olan ve üstü bir kubbe ile örtülü bulunan mescidin alt katı sütunlara oturan kemerler halindedir. Benzerlerinde olduğu gibi burada aslında bir şadırvanın bulunması gerekir; ancak sonraları bu şadırvanın akar suyu kemer aralıklarının bazıları kapatılarak bir çeşmeye dönüştürülmüştür.

Jeffery, burada 1,50 m. yüksekliğinde bacalar tesbit etmiş ve bunlara dayanarak Büyük Han'ın kuzey kanadının belki Türkler'den önce Ortaçağ içlerinde yapılmış olabileceğini ileri sürmüştür. Ancak bu görüş hiçbir ilmî esasa dayanmamaktadır. Lefkoşe'de Türk dönemi mimarisinin en belirli örneği olan Büyük Han, her özelliğiyle klasik Osmanlı han ve kervansaraylarının bir numunesidir. Orta avlusundaki fevkanî mescidiyle, Bursa'da Yıldırım Bayezid'in XV. yüzyıl sonunda yaptırttığı Koza Hanı'na ve I. Mehmed'in XV. yüzyılda inşa ettirdiği İpek Hanı'ndaki mescidlere benzer. Büyük Han, Kıbrıs'ın Osmanlı dönemi Türk mimari eserleri arasında en başta gelen anıtlardandır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ruûs Defteri, nr. 221, s. 164; G. Jeffery, A Description of the Historic Monuments of Cyprus, Cyprus-Nicosia 1918, s. 98; Cevdet Çağdaş, Kıbrısta Türk Devri Eserleri, Lefkoşe 1965, s. 11; Emel Esin, Turkish Art in Cyprus, Ankara 1969, s. 28, lv. XXV-XXVI; Gönül Öney, "Lefkoşe'de Büyük Han ve Kumarcılarhanı", Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (1969), Ankara 1971, s. 271-297; Oktay Aslanapa, Kıbrıs'da Türk Eserleri, İstanbul 1975, s. 12-17; Semavi Eyice, "Kıbrıs'ın Tarihi ve Türk Eserleri", TTOK Belleteni, XLIV/323 (1974), s. 12-13.

Semavi Eyice

BÜYÜK KAPI

Necip Fazıl Kısakürek'in (ö. 1983), mürşidi Abdülhakim Arvâsî'yi anlattığı eseri.

Necip Fazıl Büyük Doğu dergisinde 2 Kasım 1945'ten itibaren "Halkadan Pırıltılar" başlığıyla bir çeşit yeni evliya menkıbeleri tarzında kısa hayat hikâyeleri, anekdotlar ve vecizeler yayımlamaya başladı. Bu seri, ifade değişiklikleri ve bazı ilâvelerle, aynı isim veya "Veliler Ordusundan 333" adı altında derginin hemen bütün dönemlerinde devam etti. Ayrıca 1948'den itibaren kitap halinde de çeşitli baskıları yapıldı.

1965 yılında yayımlanan Büyük Kapı ise (2. bs. 1966) yazarın bu türe girebilecek yazılarının biraz daha geliştirilmesinden doğmuştur. Kitaplarının tertibi,

taşıdığı isimler ve tefrikaları arasındaki ilişkileri çok karışık olan Necip Fazıl'ın Büyük Kapı'sı da daha sonra O ve Ben (İstanbul 1974, 4. bs. 1987) adıyla bazı değişiklikler yapılarak yeniden yayımlanmıştır.

Eser üç bölümden meydana gelir. "Tanıyıncaya Kadar" adını taşıyan birinci bölümde, Necip Fazıl'ın 1904-1934 yılları arasında Çemberlitaş civarındaki konakta başlayan çocukluk yılları, Cumhuriyet döneminde Avrupa'ya gönderilmesi ve Paris'teki hayatı anlatılmaktadır. "Tanıdıktan Sonra" adlı ikinci bölümde, 1934-1943 yılları arasında, Abdülhakim Arvâsî ile tanışması, düştüğü bunalım ve şüpheler, bunlara onun verdiği cevaplar bulunmaktadır. Büyük Kapı'da "Vefatından Beri", O ve Ben'de ise "O Günden Beri" adını taşıyan üçüncü bölümde ise Abdülhakim Arvâsî'nin ölümünden sonra yazarın karşılaştığı sıkıntılar ve bu sıkıntıları mürşidinin mânevî desteğiyle nasıl yendiği anlatılır. 1943-1947 yılları arasındaki dönemin ele alındığı bu bölümde ayrıca Necip Fazıl'ın Büyük Doğu macerası, hapishane hayatı ve nefsini istediği gibi terbiye edemeyişinden duyduğu ıstırap etkili bir şekilde dile getirilir.

Büyük Kapı'dan sonra yayımlanan Büyük Kapı-Ek ise (İstanbul 1966),

Büyük Doğu'nun 1954 ve 1959 yıllarında yayımlanan sayılarında çıkan "Altın Halka" başlıklı yazılardan teşekkül etmiştir. Bu sonuncu kitap, Nakşibendî tarikatının Hz. Ebû Bekir'den başlayıp Ebü'l-Hasan Harakanî, Ebû Ali el-Fârmedî ile Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşan kolundaki velîlerin menkıbevî biyografilerini ihtiva eder. Büyük Kapı-Ek'te Seyyid Fehim Arvâsî'ye kadar otuz iki, Başbuğ Velilerden 33'te aynı kadroya Abdülhakim Arvâsî de dahil edilerek otuz üç velî zikredilmiştir. Her iki kitapta birinci halka olarak Hz. Peygamber yer almaktadır (ayrıca bk. HALKADAN PIRILTILAR).

BİBLİYOGRAFYA

Orhan Okay, Necip Fazıl Kısakürek, Ankara 1987, s. 9-10; a.mlf., "Kısakürek, Necip Fazıl", TDEA, V, 333; Hasan Çebi, Bütün Yönleriyle Necip Fazıl Kısakürek'in Şiiri, Ankara 1987, s. 42, 44; Kâtip Sezer – Osman Burak, "1983 Türkiye'sinde Dinî Yayınlar", Suffe Kültür Sanat Yıllığı 1984: Necip Fazıl Armağanı, İstanbul 1984, s. 106; Muzaffer Doğan, "Necip Fazıl Kısakürek'in Eserleri", a.e., s. 232, 235.

Orhan Okay

BÜYÜK MİLLET MECLİSİ

(bk. TÜRKİYE BÜYÜK MİLLET MECLİSİ).

BÜYÜK OSMAN BEY

(bk. OSMAN BEY, Büyük).

BÜYÜK VÂLİDE HANI

İstanbul’da XVII. yüzyılda yapılan şehrin en büyük ticaret hanı.

Ana cephesi Sultanhamam’dan Beyazıt’a çıkan Çakmakçılar Yokuşu boyunca III. Sultan Mustafa Camii hizasından başlayıp yokuşun üst tarafına kadar devam ederek arka taraftan da Uzunçarşı’da İbrâhim Paşa Camii yanına kadar geniş bir alanı kaplar. Haliç’e hâkim bir sırt üzerinde bulunmaktadır. Ölçüleri bakımından İstanbul’un en büyük ticaret hanı olan Büyük Vâlide Hanı, Sultan IV. Murad’ın (1632-1640) saltanat yılları içinde padişahın annesi Vâlide Kösem Sultan tarafından başta Üsküdar’daki Çinili Cami olmak üzere çeşitli yerlerdeki hayratına gelir sağlamak gayesiyle yaptırılmıştır. Evliya Çelebi’nin yazdığına göre hanın yerinde evvelce Cerrah Mehmed Paşa’nın sarayı bulunuyordu. Yıkılmış veya yanmış olan bu sarayın yerinde inşa edilen bu “şeddâdî” hanın bir tarafında da dört köşe bir cihannümâ kule yükseliyordu. Naîmâ’nın ifadesine göre Kösem Sultan’ın yirmi sandık florin altını olan şahsî serveti bu kulede saklanıyordu. Sultanın ölümünden sonra bu muazzam hazine devlete kalmıştır.

Büyük Vâlide Hanı’nın bir köşesinde gerçekten kare planlı bir kule bulunmaktadır. Schneider’in görüşüne göre bu kule Bizans çağından kalmıştır. İmparatorun saray muhafızının (Drungarios tes Biglas) makamı olan Vigla’nın da (Bigla) bu çevrede olması muhtemeldir. Bir ihtimale göre kule bu Vigla’ya aittir. Anlaşıldığına göre kule Büyük Vâlide Hanı’nın inşasından önce de vardı. Nitekim 1544-1555 yılları arasında İstanbul’da topografya ve arkeoloji incelemeleri yapan Fransız, Albi’li Pierre Gilles bu kuleyi Eirene Kulesi olarak adlandırır. 1553-1555 yıllarında İstanbul’da bulunan ve Galata sırtlarından şehrin büyük bir panorama manzarasını çizen Alman, Flensburglu Melchior Lorichs de (Lorck) bu büyük resimde Uzunçarşı’daki İbrâhim Paşa Camii’nin az berisinde bu kuleyi bütün heybetiyle göstermiştir. O sıralarda hayli yüksek olan kule sonraları alçalmıştır. XIX. yüzyıl sonlarına doğru Sebah-Joaillier fotoğrafhanesi tarafından Galata Kulesi’nden çekilen resimlerde kule kare şeklindeki kitlesiyle belli olmaktadır. Bugün ise artık çevredeki yüksek yapılaşma

yüzünden daha az belirgindir.

Büyük Vâlide Hanı'ndaki odalarda genellikle bekârlar yaşıyordu. Bunlardan bazıları sonradan Osmanlı tarihinin tanınmış kişileri olmuşlardır (Lârî Mehmed Efendi, Yeğen Mehmed Paşa gibi). Fakat handa büyük ölçüde İranlılar ve Şiî Âzerîler barınıyordu. Bunların arasında bazı Ermeni tüccarların da varlığı bilinmektedir. J. de Thévenot'dan öğrenildiğine göre İstanbul'a gelen bazı yabancılar da XVII. yüzyılda bu handa kalıyorlardı. 1652 yılında, yani Vâlide Hanı'nın inşasından pek az sonra İstanbul'a gelen Fransız seyyahı, padişahın annesi tarafından yaptırılan bu hanın şehirdekilerin en güzeli olduğunu belirterek yabancı tüccarların burada daima barınacak ucuz bir oda ile mallarını koyacak bir ardiye bulduklarını yazar. Burada o yıllarda her yolcuya bir yatak, örtüler, halı ve yastıklar verilmekteydi. Ancak İranlı Şiîler Büyük Vâlide Hanı'nı bir merkez yapmışlar ve muharrem âyini bu hanın birinci avlusundaki

Mescidi Îrâniyân'ın etrafında cereyan eden büyük bir gösteri durumuna girmiştir. Hatta kanlı ve sert bir mahiyeti olan, bu sebeple bilhassa yabancıların görmeye gittikleri bu gösteri seyahatnâmelerde ve seyyah rehberlerinde önemle yer almıştır. Geçen yüzyılın sonlarında İstanbul'da yaşayan G. des Godins de Souhesmes, Büyük Vâlide Hanı'nda şahit olduğu böyle bir âyini anlatır. O gece burada toplam 8000 seyirci arasında oldukça çok sayıda Avrupalı sosyete kadınının bulunduğunu belirtir. Vâlide Hanı basın tarihi bakımından da önemli bir yerdir. R. Ekrem Koçu'nun Cevdet Paşa'dan naklen işaret ettiğine göre İranlılar ilk Kur'ân-ı Kerîm baskılarını kaçak olarak Büyük Vâlide Hanı'ndaki basımevlerinde yapmışlardır. Yine burada bulunan matbaalarında çok tutulan kitapların korsan baskıları gerçekleştirilmiş ve İstanbul'da ilk olarak resimli dinî kitap ve levhaları da burada basmışlardır. Hanın Çakmakçılar Yokuşu kenarında bulunan birkaç Ermeni kitapçı dükkânı ise Batı'dan özellikle Fransa'dan getirilen kitapları satıyorlardı. Bunlardan son ikisi 1950'li yıllara kadar mevcuttu.

Büyük Vâlide Hanı'nın Çakmakçılar Yokuşu üzerindeki dükkânlı cephesi muntazam kesme taştan ve tuğladan yapılmıştır. Bu cephedeki kapısı üstünde her biri dört kademeli yedi konsol üzerine oturmuş bir köşkü andıran pencereli bir çıkması vardır. Esasında inşaatının çok temiz bir işçilikle yapıldığı görülen içerideki sivri revak kemerleri de taş pâyelere

oturmaktadır. Aslında kubbelerin kurşun kaplanmış olduğu anlaşılıyor. Fakat son devirde bunlar harap olduğu için tamamen sökülmüştür. Büyük Vâlide Hanı eğimli bir arazi üstünde ve kurulmuş bir şehir dokusu içine yerleştirildiğinden planı muntazam değildir. Ana kapıdan üçgen biçiminde küçük bir avluya girilir. Bunu takip eden ikinci avlu ise hemen hemen kare biçimli olup 63 x 66 m. ölçüsündedir. Bu avlunun ortasında mescid bulunur. Avlunun bir köşesindeki dar bir dehlizden geçilen üçüncü avlu dikdörtgen biçimli olup bodrumunda arazi meylinden faydalanmak suretiyle ahırlar yapılmıştır. Birinci ve ikinci avluda 153, üçüncü avluda 57 olmak üzere toplam 210 odası olduğu ileri sürülmektedir. Alt kat odaları beşik tonozlu, üst kat odaları kubbeli, revakları ise tonozludur. İkinci ve üçüncü avlulara açılan geçit dehlizleri çapraz tonozludur. Her odanın hem dışarıya hem de revaklara açılan pencereleri olduktan başka içlerinde ocakları ve dolap nişleri vardır. Üçüncü avlu köşesindeki 25 m. kadar yüksekliğe sahip kule 12 x 12 m. ölçüsündedir ve bugün harap durumdadır. Orta Bizans devrinde yapılmış olduğu tahmin edilen kule hanla birleştirilirken Türk duvar tekniğine göre dışı kısmen yenilenmiş, katlar ihya edilirken içine de kubbeli bir oda yapılmıştır. Kule bugün Karaköy Köprüsü üstünden bakıldığında görülebilmektedir. Yakından incelendiğinde de taş ve tuğla dizileri halinde yapıldığı, bazı pencerelerinden başka top lumbarları gibi yuvarlak menfezleri olduğu tesbit edilmektedir. Büyük Vâlide Hanı tarihî ve mimari değerinin çok büyük olmasına rağmen son bir yüzyıl içinde bakımsızlık ve keyfî değişikliklere kurban edildiğinden bazı kısımları yıkıldığı gibi esas mimarisini bozan değişikliklere uğramış, bir taraftan da avluların içlerine yapılan çirkin ilâvelerle tahrip edilmiştir. Halbuki 1905'e doğru C. Gurlitt'in beraberindekiler tarafından çekilen fotoğraflarda, avlu revakları önlerine eklenen yapıların hanın güzel kâgir kemer düzenini bir dereceye kadar gizlemekle beraber çok çirkin olmadıkları, belirli ahşap ve kâgir bir estetiğe sahip bulundukları görülür. Avludaki mescid 1952'de yapılan şekliyle minaresiz, dikdörtgen, altında bir sıra dükkân bulunan kâgir bir binadır. Dışı taşı taklit eden bir sıva ile kaplıdır.

Büyük Vâlide Hanı'nın 1906 yılı yazında bir kısmının yıkıldığı ve bazı kısımlarının da tehlikeli görülerek boşaltıldığı bir gazete haberinden öğrenilmektedir. Fakat herhalde İstanbul'da büyük tahribat yapan 1894 zelzelesinin sonucu olarak bu bölümler önce çatlamış sonra da yıkılmış olmalıdır. Vâlide Hanı'nın Han-ı Sagır (küçük han) denilen arkadaki

bölümünün 21 Mart 1926'da yıkılması üzerine şehremaneti (belediye) tarafından tehlikeli görülen bölümleri yıktırılmıştır. Bundan sonra tamamen bakımsız kalan Büyük Vâlide Hanı bir taraftan bir harabe haline gelirken diğer taraftan da aslî bünye ve mimarisini bozan inşaatlarla tarihî karakterine aykırı düşen bir biçime sokulmuştur. Hanın büyük avlusu ortasında bulunan ve Mescidi Îrâniyân adıyla tanınan fevkanî ahşap mescid 1950'li yıllarda bir yangın sonunda tamamen harap olmuş, 1951'de İranlılar Yardım Derneği tarafından şimdiki biçimiyle yeniden yaptırılmıştır.

İkinci avludan üçüncüye geçit sağlayan tonozlu dehlizin sol duvarında 1320 (1902-1903) tarihli bir çeşme ayna taşı mevcuttur. Sokaktan birinci ve oradan ikinci avluya açılan kapıların ağaç üzerine iri başlı dövme çivilerle çakılmış demir levha kaplı kanatları henüz durmaktadır. Dış kapı halen tatil günlerinde kapatılmakta ve üzerinde yer alan küçük kapı kullanılmaktadır. 1989 Ekiminde birinci avlu çok kötü durumda idi. İkinci avluda revak kemerleri önlerine yapılan yeni inşaatla kapatılmış, yalnız sol tarafta bazı kemerlerin sadece üstleri görülebilmekteydi. Üçüncü avlu ise içini dolduran yeni inşaatla kapatılmıştı. Hanın uç kısımlarında yıkık bölümler vardı.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 325; J. de Thévenot, Relation d'un voyage fait au Levant, Paris 1664, s. 49; a.mlf., L'Empire du Grand Turc, vu par un sujet de Louis XIV (nşr. F. Billacois), Paris 1965, s. 72-73; Naîmâ, Târih, V, 112; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 218; II, 184; G. G. de Souhesmes, Au Pays des Osmanlis, Paris 1894, s. 143-145; E. Oberhummer, Konstantinopel, München 1902, lv. IX; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1908-12, I, 51, lv. 74; A. M. Schneider, "Mauern und Tore am Goldenen Horn zu Konstantinopel", Nachrichten der Akademie in Göttingen-Phil-Hist. Klasse, Göttingen 1950, s. 85-87, 89; W. Caskel, "Schenkungsurkunde Sultan Ibrahims für die Valide Mahpeyker Sultan (Kösem) von 1049/1640", Documenta Islamica Inedita, Berlin 1952, s. 251-262; Feridun Akozan, "Türk Han ve Kervansarayları", Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul

1963, I, 133-137, 145, 158-160; Ceyhan Güran, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimarisi, İstanbul 1976, s. 96-98, 217, 243-244 ; W. MüllerWiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 45, 376; Eminönü Camileri (nşr. Türkiye Diyanet Vakfı), İstanbul 1987, s. 203-204; R. Ekrem Koçu, “Büyük Valide Hanı”, İst.A, VI, 3307-3313.

Semavi Eyice

BÜYÜK YENİ HAN

İstanbul'da Bakırcılar'dan Mahmutpaşa'ya inen Çakmakçılar yokuşu üzerinde XVIII. yüzyılda yapılan bir ticaret hanı.

Beyazıt'tan Sultanhamam'a dik bir yokuş halinde inen Çakmakçılar Yokuşu'nun sağ kenarında ve XVII. yüzyılda yapılan Büyük Vâlide Hanı'nın alt köşesi karşısındadır. Üst tarafında Sandalyeciler, alt tarafında Çarkçılar, arkasında ise Tarakçılar sokaklarının çevrelediği bir alan üzerinde kurulmuştur. Sandalyeciler sokağının üst kısmındaki tek kubbeli Sultan Mustafa Camii'ne bitişik Küçük Yeni Han da komşusu olan Büyük Yeni Han ile aynı zamanda yapılmıştır.

Büyük Yeni Han'ın XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Sultan III. Mustafa (1757-1774) tarafından vakıflarına gelir sağlamak üzere yaptırıldığı bilinmekle beraber kuruluş tarihi hakkında açık bilgiler yoktur. R. Ekrem Koçu hanın tarihiyle ilgili olarak birkaç ipucuna işaret eder ki üzerinde durulmaya değer. Hanın bir köşesinde 1177 (1763-64) tarihini gördüğünü yazdığı gibi 1817'de Venedik'te basılmış Ermeni harfleriyle Türkçe bir salnâmedeki bir kayıttan da bahseder. Burada Büyük Yeni Han'ın Sultan III. Mustafa tarafından 1761'de yaptırıldığı bildirilmektedir. Böyle büyük bir yapının inşası kısa bir sürede bitirilemeyeceğine göre yapıma 1761'de başlandığına ve 1763'te tamamlandığına ihtimal verildiği takdirde tarihler arasındaki fark meselesi çözümlenmiş olur. R. Ekrem Koçu'nun yerini belirtmediği tarih ise hanın Çakmakçılar Yokuşu ile Sandalyeciler sokağı köşesindeki kuşevinin altındadır. Bu kuşevi, binanın en üst katının saçağının altında olduğuna göre hanın inşaatının tamamlanması ile bağlantılıdır.

Han uzun süre sarraflar tarafından kullanılmıştır. Emniyet Sandığı'nın ilk kurulduğunda Büyük Yeni Han'ın üst katındaki odalarda çalıştığı bilinmektedir. Gl. de Beylié bu hana ayırdığı kısa notunda burayı "Emniyet Sandığı" (Caisse d'Epargne) adıyla göstermiştir. 19 Haziran 1868'de açılışı yapılan Emniyet Sandığı 1927'de Cağaloğlu'ndaki binasına taşınıncaya kadar bu handa kalmıştır. Mimarisine zarar vermeyen işlerde kullanılan,

muntazam ve temiz bir iş ve ticaret merkezi durumunda olan han XX. yüzyılda hızla değişmiş ve civarındaki hanların hemen hepsinde olduğu gibi burada da odalar, binaya zarar veren küçük sanayi tesisleri ve dokuma atölyeleri tarafından işgal edilmiştir. Büyük Yeni Han'ın yapımından yetmiş seksen yıl sonra burayı gören İngiliz ressamı Bartlett'in Miss J. Pardoe'nin kitabı için çizdiği resimlerden birinde hanın birinci avlusu tasvir edilmiştir. Girişin tam karşısındaki bağlantı bölümü üç kat halinde ikişer kemerli olarak gösterildiğine göre bu durum gerçeğe uymamaktadır. Evvelce bu ara bölümün avluya bakan cephesi önünde de revakların olduğu ve sonraları bunların ortadan kalktığı düşünülürse de böyle bir ihtimal inandırıcı değildir. Fakat şu var ki bu gravür hanın avlusundaki hayatı tüccarları ve malları ile birlikte aksettirmekte, Büyük Yeni Han'ı en temiz ve bakımlı durumu ile tanıtmaktadır.

1900'lü yıllarda İstanbul'da, Dresden Teknik Üniversitesi'ndeki öğrencileriyle bütün eski eserlerin rölövelerini çizmek ve fotoğraflarını çekmek suretiyle çalışmalar yapan Prof. C. Gurlitt bu hanın da bir planını çizdirmiştir. Yalnız bir katın rölövesi olan bu plan eldeki tek çizimdir. Yayımlandığı 1908-1912 yıllarından bu yana hanın üzerinde hiçbir yeni çalışma yapılmamıştır.

Büyük Yeni Han, muntazam yontulmuş kesme taş ve tuğlalardan karma teknikte inşa edilmiştir. Sadece en alt kat yalnız taştandır. Han dar ve çok meyilli bir arazide yapıldığından topografya ve şehir dokusuna uyma kaygısı ile oldukça ustalıklı ve muntazam geometrik biçimi olmayan bir plan uygulanmıştır. Hanın esas girişi Çakmakçılar Yokuşu'ndadır. Buradan itibaren bina arkaya doğru uzanır. Odalar dikdörtgen iki iç avlu etrafında toplanmış ve iki avlu birbirinden bir ara kol ile ayrılmıştır. Birinci avlu 42 m., ikinci avlu 25 m. uzunlukta ve 15-12 m. genişliktedirler. Han az rastlanır bir özellik olarak üç katlıdır. Kare kesitli taş pâyelere oturan tuğla yuvarlak kemerli koridorların arkalarında odalar sıralanır. Bunlar da tekne tonozlarla örtülmüştür. Üst katta beşik tonoz kullanılmıştır. Sandalyeciler sokağı cephesi boyunca dış dükkânlar sıralanır. Âbidevî bir görünümü olan giriş cephesinde de sokağa bakan dükkânlar vardır. Girişin kalın demir levha kaplı ahşap kapı kanatları halen durmaktadır. Hanın arkada Tarakçılar sokağındaki girişi arazi meyli yüzünden ancak üçüncü kata açılan bir geçit durumundadır. C. Bildik'in 1948 yılında yazdığına göre bazı odalar vaktiyle

burada alışveriş yapan tüccar ve sarrafların servetleriyle mütenasip bir şekilde tezyin edilmiştir. Bazı odalarda malakârî tezyinat ile edirnekârî resimler ve sanatkârane yapılmış musandra ve şirvanlar mevcuttur. Aynı yazar bilhassa 34 numaralı odanın çok gösterişli bir tonoz süslemesi olduğuna da işaret eder.

Büyük Yeni Han'ın inşaat sanatı bakımından en ilgi çekici tarafı hiç şüphe

yok ki Çakmakçılar Yokuşu üzerindeki cephesidir. Burada en üst katın odalarına muntazam bir biçim vermek için bunlar çıkmalar halinde yapılmış ve öndeki sokağın kavsine göre de bu çıkmalara bir köşelerinde sıfıra inecek bir biçim verilmiştir. Çıkmaları taşıyan taş konsollar da gittikçe küçülen ölçülerde yontulmuştur. Türk sivil mimarisinin bu güzel temsilcisinin bir benzerine de Beyazıt-Lâleli caddesi üzerinde olan ve 1740 yılı civarında yapılan Hasan Paşa Hanı'nın yandaki Yakup Ağa Camii sokağına bakan cephesinde rastlanır. Bu değerli han 1894 zelzelesi ve 1955-1956 yılı istimlâklerinde büyük ölçüde zarar gördüğünden yalnız üst katın üçgen çıkmalarının konsolları kalmıştır.

Büyük Yeni Han'da göze çarpan diğer bir özellik de Sandalyeciler sokağı başındaki köşesinde en yukarıda taştan işlenmiş olan kuşevidir. İstanbul'un kuşevlerine dair bir araştırma yazan Malik Aksel, bu küçük eseri -yanlışlıkla Yeni Vâlide Hanı olarak adlandırarak- şu cümlelerle tarif eder: "Bu yapının da en yüksek ve köşeye düşen bir kısmında tahminen bir metre genişliğinde, tuğlaları çıkmış bir kuşevi, bir masal evi görünüşünü hatırlatır ki, her iki tarafında celî "mâşallah" yazılarıyla bambaşka bir özellik taşır. Bu kabartmada renk renk, dökülmüş, solmuş nakışlar göze çarpar. Dış tesirlerle fazlaca yıpranmış bu küçük ve zarif yapıda, kapılar ve pencerelerden pek az izler ortada kalmış, güvercin ve kuşlara mahsus hücreler biçimlerini kaybetmişlerdir. Bununla beraber büyük bir ihtimamla yapılmış kuşevlerinden biri de muhakkak ki bu zarif eserdir. Buranın yine bir özelliği, yazı ile şeklin bir arada kaynaşması ve birbirini tamamlamasıdır."

BİBLİYOGRAFYA

G. de Beylié, L’habitation byzantine-Supplément: Les anciennes maisons de Constantinople, Grenoble-Paris 1903, s. 5, lv. II; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1908-12, s. 51; Semavi Eyice, İstanbul, Petit guide K travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 25-26; Malik Aksel, “İstanbul Mimarisinde Kuş Evleri”, İstanbul Enstitüsü Dergisi, sy. 5, İstanbul 1959, s. 50-51; Ceyhan Güran, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mîmârisi, İstanbul 1976, s. 113-115; R. Ekrem Koçu, “Büyük Yeni Han”, İst.A, VI, 3313-3316.

Semavi Eyice

BÜYÜKAKSOY, Kenan

(bk. KENAN RİFÂÎ).

BÜYÜKÇEKMECE KERVANSARAYI

İstanbul’da Büyükçekmece’de XVI. yüzyılda yapılan bir kervansaray.

Kurşunlu Han olarak da tanınan Büyükçekmece Kervansarayı, İstanbul’dan batı istikametinde Rumeli’ye uzanan ana kervan ve askerî yoldaki menzil yerlerinden biri olarak yapılmıştır. Evvelce aynı yerde Fâtih Sultan Mehmed tarafından bir kervansaray inşa ettirildiğine dair Kritoboulos (Kritovulos) tarafından bilgi verilmekteyse de bu yapıdan bir iz kalmamıştır. Bugün mevcut kervansarayın kimin tarafından ve hangi tarihte yaptırıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Fakat Kanûnî’nin son yıllarında, Büyükçekmece Köprüsü’nün yapımına başlandığı sırada köprü başında aynı padişahın bir çatal çeşme (üçlü çeşme) yaptırdığı, Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa’nın da Sinan’a minareli bir mescid inşa ettirdiği göz önüne alınırsa kervansarayın da aynı yıllarda yapıldığı düşünülebilir. Nitekim Sinan’ın eserlerinin listesi olan Tuhfetü’l-mi‘mârîn ve Tezkiretü’l-ebniye’de bu kervansarayın adı geçtiğine göre XVI. yüzyıl içinde büyük ihtimalle Kanûnî devrinde (1520-1566) Sinan tarafından yapılmıştır. Kervansaray, İstanbul’u Batı’ya bağlayan ana yolun üzerinde olduğundan Osmanlı Devleti’nin başşehrine karayolu ile gelen bütün seyyahlar tarafından görülmüştür. G. de Busbecq’in elçilik heyetiyle 1554’te İstanbul’a gelen H. Dernschwam’ın gecelediği ve seyahatnâmesinde tarifini yaptığı yerin burası olduğu sanılmıştır (İstanbul ve Anadolu’ya Seyahat Günlüğü, s. 49). Halbuki heyetin konakladığı hanın ortasında avlu bulunduğu ve iki katlı olduğu açıkça ifade edildiğine göre bu hanın Büyükçekmece’deki kervansaray olamayacağı bellidir. Böyle bir han ya Küçükçekmece’de olmalıdır veya o tarihlerde buradaki kervansarayın yerinde bulunan Fâtih devri kervansarayı henüz ayaktaydı. Evliya Çelebi, Melek Ahmed Paşa ile 1069 Cemâziyelâhirinde (Mart 1659) Bosna’ya giderken Büyükçekmece Kervansarayı’nda konakladıklarında başından tatsız bir de olay geçmiştir.

Büyükçekmece Kervansarayı II. Dünya Savaşı yıllarında askerî depo ve

konaklama yeri olarak kullanılmış, sonra bir şahıs tarafından saman ambarı yapılmıştır. Bakımsızlıktan harap bir hale giren bu tarihî eser Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1965-1966 yıllarında tamir ettirilmiştir. Şimdi de bakımsız durumda bulunmaktadır.

Büyükçekmece Kervansarayı veya hanı, 41x18,50 m. ölçüsünde dikdörtgen planlı bir yapı olup aralarında tuğla hatıllar konulmuş kesme taşlardan yapılmıştır. Üstü iki tarafa meyilli kırma çatı ile örtülmüştür. Binaya Kurşunlu Han da denilmesinden evvelce çatısının kurşun levhalarla kaplanmış olduğu anlaşılmaktadır. Şimdi üstü alaturka kiremitle örtülüdür. Kervansarayın kuzey cephesinde yuvarlak kemerli tek girişi vardır. İçi yalnız güney cephesindeki pencerelerden ışık alır. Burada en alt dizide sekiz tane mazgal bulunur. Üstteki sekiz pencere ise alternatif olarak yuvarlak ve sivri kemerli biçimlerde açılmıştır. Cephenin üçgen biçiminde yükselen yukarı kısmında da ortada sivri kemerli bir pencere ile iki yanında yuvarlak pencereler vardır. Bu pencerelerin hepsi taştan yontulmuş şebekelere sahipti. Yan cepheler ise sağırdır.

Kervansarayın içi, tam ortada sıralanan on destekle ikiye ayrılmıştır. Aslında ahşaptan olan bu destekler, son tamirde kare kesitli beton pâyelere dönüştürülmüştür. Ahşap çatı da bu pâyeler tarafından taşınmaktadır. İki yan duvarların her birinde on bir ocak ile bunların aralarında on iki dolap nişi bulunur. Konaklayanların yataklarını sermesi için bu duvarlar boyunca orta kısımdan yüksek sekiler uzanmaktadır.

Büyükçekmece Kervansarayı'nın giriş cephesinde kapının iki yanında birer mekân olduğu kalıntılardan anlaşılır. Bunlardan

soldakinin tamamen yıkılmış ve sadece bazı izlerinin görünür olmasına karşılık sağdaki iyi durumdadır. Dikdörtgen biçimindeki bu odanın giriş dehlizine açılan kapısı ve iki penceresi olduktan başka dışarıya açılmış, lokma demir parmaklıklı iki penceresi daha vardır. Girişin iki yanındaki bu mekânların ne maksatla kullanıldığı bilinmemektedir. Belki kervansarayın bakımını yapan hancının ikametgâhı idi. Başka bir ihtimal de bunların "paşa odaları" olmasıdır. Büyük kervan ve sefer yolları üzerindeki kervansaraylarda ordu ileri gelenlerinin misafir edilmeleri için paşa odası denilen ayrı mekânlar yapılmıştır. Nitekim Konya-Adana yolu üzerindeki

Vezir Hanı'nda da böyle odalar vardır.

Büyükçekmece Kervansarayı Osmanlı dönemi Türk mimarisinde ahşap çatılı menzil hanları tipinin bir örneğidir. Bunun benzeri, Anadolu yakasında Gebze'de Çoban Mustafa Paşa Külliyesi'nin bir parçası olan kervansaray ile Vezir Hanı kasabasındaki Köprülü Kervansarayı'dır. Rumeli tarafında bu tip, mimari bakımdan çok daha zengin biçimde Edirne'deki Ekmekçizâde Ahmed Paşa Kervansarayı'nda (yanlış olarak Ayşekadın Kervansarayı olarak tanınır) temsil edilmiştir. Bu sonuncusunun bir benzeri de şimdi Bulgaristan'da kalan Hasköy (Haskovo) Kervansarayı idi.

BİBLİYOGRAFYA

H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 49; Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 49, 113; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 291-292; V, 269-272; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 374; Erdem Yücel, "Büyük Çekmece'de Türk Eserleri", VD, IX (1971), s. 99-100, 1 plan ve rs. 4ª, 5; R. Ekrem Koçu, "Büyükçekmece Hanı", İst.A, VI, 3225-3227.

Semavi Eyice

BÜYÜKÇEKMECE KÖPRÜSÜ

Büyükçekmece gölünün denize kavuştuğu yerde XVI. yüzyılda Mimar Sinan tarafından yapılan köprü.

İstanbul'dan Rumeli'ye uzanan kervan ve sefer yolu üzerinde inşa edilmiş büyük bir su yapısıdır. Buradaki alçak ve dar kara parçası genellikle batak olduğundan daha İlkçağ'da geçişi kolaylaştırmak üzere bir köprü yapılması gerekli görülmüştü. İstanbul'u batıya bağlayan Via Egnatia adlı ana yolun üzerinden geçtiği bu köprü bütün Ortaçağ boyunca hizmet etmiş, Bizans İmparatorluğu'nun son döneminde ise bakımsızlıktan harap olmuştur. "Athyras Köprüsü" denilen bu yapının iki başında birer koruma kulesi bulunuyordu. 1433'te bu köprüden geçen Bertrandon de La Broquière, o sıralarda bunun harap bir halde olduğunu bildirir. İstanbul fethinin hemen arkasından Fâtih Sultan Mehmed tarafından tamir ettirilen köprünün daha bir süre öylece kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kanûnî Sultan Süleyman'a elçi olarak gelen Ghislen de Busbeke (Busbecq) de bu köprüden geçtiklerini yazar. Aynı elçilik heyetinin arasında bulunan Hans Dernschwam ise yol üzerinde gördüklerini büyük dikkatle not etmesine rağmen buradaki köprüden bahsetmediğine göre köprü o yıllarda henüz bütün yabancı seyyahların hayranlığını çeken biçimini almamış olmalıdır.

Romalılar'ın taş döşeli yolu bataklık içinden geçiyor ve köprüye ulaşıyordu. Bundan da eski köprünün kuzeyde ve batak arazinin içinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Kanûnî Sultan Süleyman burada yeni bir köprü inşasını istediğinde Hassa başmimarı Koca Sinan, bataklığın üzerinden geçecek kısa bir köprü yaparak iki ucunu araziden yüksekte kaldırımlara bağlamak yerine batak arazinin bütünü üzerinde uzanan çok daha uzun bir köprü yapmayı tercih etmiştir. Bunun için eski Roma Köprüsü'nü tenkit etmiş, "Eski köprüyü deryadan kaçıp kenardan yana batak içinde düşürmüşler, ol cihetten temel bozulup harap olmuştur, deryadan cânibi hem sığ ve hem sağ yerdir" diyerek projesini daha güneyde kurulacak biçimde tanzim etmiştir. Eyyûbî Menâkıb-ı Sultan Süleyman adlı manzum eserinde (s. 266) eski köprünün sel taşkınlarından zarar gördüğünü, bu sebeple de yenilenmesine ferman çıktığını ifade eder. Sâî Mustafa Çelebi de Tezkiretü'l-ebniye'de

Mimar Sinan’ın ağzından köprünün yapımını şöyle anlatır: “Buyurdu bendesine hazret-i şâh/Yapam deryâya bir köprü ola râh//Çeküp kavs-i kuzah gibi kemerler/Ki yeksân ola halka bahr ile ber//Salındı ka‘r-ı deryâda esâsı/Ermişti evc-i a‘lâya binâsı//Hakkın avni ile buldu kemâli/Büyükçekmece’deki ol cisr-i âlî”.

Köprünün üzerindeki kitâbelerden Arapça olanı, eserin Sultan Süleyman’ın emriyle inşasına başlandığını ve oğlu Sultan II. Selim tarafından 975’te (1567-68) tamamlatıldığını bildirir. Yazı sanatı bakımından çok başarılı olan kitâbenin hattatı ketebe imzasına göre Derviş Mehmed’dir. Kitâbenin sol kenarında ise “amel-i Yûsuf b. Abdullah” ibaresinin okunduğu bir kitâbe daha vardır ki bu da köprüyü yapan mimarın adını vermektedir. Mimar Sinan’ın eseri üzerinde bilinen tek imzası olan bu levhada, tanındığı ad yerine sadece Yûsuf adının yazılışı onun daima alçak gönüllü görünmek isteğinin bir belirtisi olarak kabul edilebilir. Nitekim Sâî Mustafa Çelebi’ye yazdırdığı manzum otobiyografyasında kendisini, “Bu tilmîz-i habîb pîr-i neccâr/Kulun Yûsuf bin Abdullah mi‘mâr” şeklinde takdim eder. Osmanlı devrinde Yûsuf adının daima Sinâneddin adı ile beraber oluşu ve devşirmelerde baba adı olarak da “abd”lı adların kullanılması bunun Sinan’ın imzası olduğunu gösterir. Türkçe olan ikinci kitâbede yine Derviş Mehmed’in hattı ile köprünün Sultan Süleyman’ın fermanıyla yapımına başlandığı, fakat onun vefatı üzerine Sultan Selim tarafından bitirildiği ifade edilmiştir. Kitâbedeki tarih beyti şöyledir: “Dedi târîhin Hüdâyî ol zamân/ Yaptı âb üzre bu cisri Şeh Selîm”. Beytin son mısraının ebcedi 975 (1567-68) tarihini verir.

Kanûnî Sultan Süleyman Büyükçekmece’deki eski köprünün harap halde olduğunu ve yolcuların büyük zorluklarla buradan geçebildiklerini görerek yeni bir köprü inşası için ferman verdiğinde Mimar Sinan yeni köprünün her ayağı için “bir kalyon” büyüklüğünde kalıp sandıkları yaptırmış, bunların içlerine 2-3 insan boyu kazıklar çakılmış ve aralarına kurşun akıtılarak birbirlerine bağlanmıştır. Selânikî Mustafa Efendi’nin yazdığına göre Defterdar Hasan Çelebi ile

muhasebeci Hüsrev Bey bina emini ve bina nâzırı tayin edilmişlerdir.

Kanûnî Sultan Süleyman çıktığı Sigetvar seferinde vefat ettiğinden

köprünün inşası oğlu Sultan II. Selim tarafından tamamlatılmıştır. Yapımından az sonra selin tahrip ettiği bazı gözler yine Mimar Sinan eliyle tamir edilmiştir. 1061 (1651) yılında buradan geçen Evliya Çelebi, "ibretnümâ" olarak vasıflandırdığı köprünün yirmi altı gözlü ve kitâbesinin Karahisârî Hasan Çelebi hattı ile olduğunu bildirirken yanılmıştır. Batıdan kara yoluyla gelirken bu köprünün üstünden geçen bütün yabancı seyyahlar seyahatnâmelerinde bu mimari şaheserden hayranlıkla bahsederler. Genellikle köprü İtalyanca olarak Ponte Grande adıyla anılmıştır. Büyükçekmece Köprüsü'nün Lemaitre adında bir ressam tarafından çizilerek Danvin isminde bir hakkâk eliyle hakkedilen, çelik gravür tekniğinde basılmış güzel bir resmi XIX. yüzyıl başlarındaki romantik görünümünü aksettirir. Osmanlı döneminde Rumeli'ye yapılan seferlerin çoğunda bu köprü üzerinden geçilmiştir. 1877 Osmanlı-Rus, 1912 Balkan savaşlarında bozguna uğrayan ordunun bu köprü üzerinden dönüşü de hazin bir hâtıradır. 1960'lı yıllarda bir Rum'un kışkırttığı iki kişi, içinde güya büyük bir hazinenin saklı olduğuna inanarak köprünün kitâbe köşkünde Mimar Sinan'ın adının yazılı olduğu kısmı kitâbe ile birlikte parçalamışlardır. Daha sonra bu kısım ve kitâbe yeniden yapılmıştır. 1970 yılında da tarihî ve mimari önemi göz önüne alınarak köprünün harap olan bazı bölümleri restore edilmiştir. Bugün esas trafik az ileride yapılmış olan modern köprüden geçirilmiş ve bu tarihî eser nisbeten korunmuştur.

Büyükçekmece Köprüsü, inişli çıkışlı dört bölümden oluşmuş ilgi çekici bir mühendislik eseridir. Toplam uzunluğu 635,57 m. olup 7,17 m. genişliğindedir. Yedi gözlü olan birinci bölümün uzunluğu 157,23 m. olarak ölçülmüştür. Bunu 25,41 m. uzunluğunda bir bağlantı aralığı takip eder. İkinci bölüm yine yedi gözlü ve 135,10 m. uzunluğundadır. 15,52 m. ölçüsündeki bir aralıktan sonra gelen üçüncü bölüm ise 101,25 m. uzunluğa sahiptir ve beş gözlüdür. 17,34 metrelik bir aralıktan sonra geçilen dördüncü bölüm dokuz gözü ve 183,72 m. uzunluğu ile en büyük bölümü teşkil eder. Köprünün göz sayısı yirmi sekizdir. Sivri kemerli bu gözlerin en küçüğünün açıklığı 4,50 m. olmasına karşılık dördüncü bölümde olan en büyüğü 11,86 m. ölçüsünde bir açıklığa sahiptir. Köprünün iki yanında korkuluk levhaları vardır. Ayrıca her bölümün başında ve sonunda bütün Türk köprülerinde görülen babalar bulunmaktadır. Her bölüm arasındaki bağlantı aralıklarının korkuluksuz olması, büyük taşkınlardan suların fazlasının köprüye zarar vermeden buradan aşarak akıp gitmesi için

yapıldıklarını düşündürmektedir.

Köprünün bir bölümünün ortasında, en geniş kemerin üstünde dinlenme sedirleri vardır. Diğer bir bölümün başında ise karşılıklı olarak birer kitâbe köşkü bulunur. Oturma şekilleri çok ufak olan bu köşklerin satıhlarını Arapça ve Türkçe kitâbeler kaplar. Kitâbenin iki yanındaki pâyelerin başlık yerlerinde, Arapça kitâbenin iki yanına "lâ ilâhe illallah" ve "Muhammedün Resûlullah" ibareleri işlenmiştir. Türkçe kitâbenin pâyelerinde ise "amel-i Yûsuf b. Abdullah" ve "gafferallahu lehû ve li'l-mübâşirîn" yazıları yer almaktadır. Kitâbeleri taşıyan köşkler (veya duvarlar) şahnişin şeklinde dışarı taştığından bunların altlarındaki çıkmalar mukarnaslar halinde yapılmıştır.

Büyükçekmece Köprüsü, köprü vakfının günümüze ulaşan muhteşem bir örneğidir. Mimar Sinan'ın ustalığını ve hatta dehasını gösteren bu yapı, mimarisi ve çok geniş bir arazi üzerinde kurulmuş olması bakımından da Osmanlı dönemi Türk mühendisliğinin başta gelen bir anıtıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Eyyûbî, Menâkıb-ı Sultan Süleyman: Risâle-i Pâdişâh-nâme (haz. Mehmet Akkuş), Ankara 1991, s. 264-267; Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, Ankara 1965, s. 111; a.e., İÜ Ktp., nr. T 6826, s. 68-71; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 291-292; J. M. Jouannin – J. von Gaver, Turquie, Paris 1840, s. 154, lv. 72 (eski gravürü); C. Jirecaek, Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel, Prag 1877, s. 53, 102, 113; Orhan Bozkurt, Koca Sinan'ın Köprüleri, İstanbul 1952, s. 54; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 142-147, lv. CIII-CVI; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 39-42 (39. sayfada Sinan'ın imzasının tahrip edilmiş fotoğrafı bulunmaktadır); Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 403; H. Baki Kunter, "Kitabelerimiz", VD, II (1942), s. 448-449; Nezir Tuğrul, "Büyükçekmece Köprüsü", Arkitekt, XIV/5-6, İstanbul 1944, s. 113; Erdem Yücel, "Büyükçekmece'de Türk Eserleri", VD, IX (1971), s. 96-99; İbrahim Hakkı Konyalı, "Büyükçekmece Köprüsü", İst.A, VI, 3230-3234.

Semavi Eyice

BÜZGAŞİYYE

البزغشيّة

Sühreverdiyye tarikatının Necîbüddin Ali b. Büzgaş’a (ö. 678/1279) nisbet edilen bir kolu.

(bk. NECÎBÜDDİN b. BÜZGAŞ).

BÜZÜRC b. MUHAMMED

بزرج بن محمد

Ebû Muhammed Büzürc b. Muhammed el-Arûzî (ö. II/VIII. yüzyıl [?])

Kûfeli râvi, dil ve edebiyat âlimi.

Klasik kaynaklardan Muʿcemü'l-üdebâ, el-Vâfî ve el-Fihrist'in bir neşrinde (Kahire 1348) adının Berzah (برزخ), Rızâ Teceddüd neşrinde ise Nezerrah (نزرّح) şeklinde tesbit edildiği görülmektedir. Sezgin de Berzah'ı tercih etmiştir (GAS, VIII, 119). İbn Hacer ise adının Büzürc olduğunu söylemektedir. Büzürc, Farsça büzürg (büyük) kelimesinin Arapça'laşmış şeklidir.

Büzürc'ün hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmadığı gibi doğum ve ölüm tarihleri de belli değildir. Benî Becîle'nin veya Benî Kinde'nin himayesinde bulunduğu kaydedilmektedir. Güçlü bir hâfızaya sahip olmakla beraber aynı bilgileri farklı zamanlarda farklı kaynaklara isnat ederek değişik şahıslara nakletmesi sebebiyle onun rivayetlerine olan güven sarsılmıştır. Ayrıca bilinmeyen ve tanınmayan topluluklardan rivayetlerde bulunması yalancı olarak nitelendirilmesine yol açmış ve bu yüzden son günlerini yalnızlık içinde geçirmiştir. Tâbiîn âlimlerinden Yûnus b. Ubeyd (ö. 139/756) onun için, “Ya en mükemmel veya en yalancı râvidir” diyerek şahsiyeti hakkındaki belirsizliği dile getirmiştir.

Daha çok aruz üzerinde çalışan Büzürc, Halîl b. Ahmed'in aruz konusunda ortaya koyduğu kuralları tenkit etmiş ve onun kurduğu dâire*leri, koyduğu terimleri reddetmiştir. Büzürc'ün günümüze kadar geldiği bilinmeyen el-Arûzü'l-kebîr, el-Arûzü's-sagır, Meâni'l-arûz (alfabetik olduğu söylenmektedir), en-Nakz ale'l-Halîl ve taglîtuhû fî Kitâbi'l-Arûz, Kitâbü'l-Evsat fi'l-arûz, Tefsîrü'l-garîb ve İbnü'n-Nedîm'in derilere yazılmış bir nüshasını gördüğünü söylediği Binâü'l-kelâm gibi çalışmaları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 107; a.e. (Teceddüd), s. 78-79; a.e. (Şüveymî), s. 324-325; Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâ, VII, 71-75; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 276-278; Safedî, el-Vâfî, X, 112-113; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 11; Sezgin, GAS, VIII, 119.

Rahmi Er

BÜZÜRG

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Türk mûsikisinde en az sekiz asırdır kullanıldığı bilinen en eski makamlardandır. “Büzürk” olarak da söylenir. Bazı nazariyat kitaplarında “büzrük” şekline de rastlanmaktadır. Farsça bir kelime olan büzürg “büyük, ulu” mânasına gelmektedir. Dizisi, hüseynî perdesine göçürülmüş bir hüseynî beşlisine, yerinde bir bûselik beşlisi ile rast perdesine göçürülmüş bir çârgâh beşlisinin ilâvesinden meydana gelmiştir. Donanımına herhangi bir ârıza işareti yazılmaz. Makamın güçlüleri birinci derecede hüseynî, ikinci derecede nevâ, üçüncü derecede dügâh perdesi, durağı ise rast perdesidir. Bütün birleşik makamlar gibi inici seyreder.

Türk mûsiki repertuvarında tesbit edilebilen büzürg makamındaki eser sayısı yirmi beş civarındadır. Bu makama örnek olarak III. Selim’in çember, Kantemiroğlu’nun darbeyn usulündeki peşrevleri, Sâdık Ağa’nın, “Hûban seninle leyl ü nehâr istînâs eder” mısraı ile başlayan berefşan usulündeki 1. bestesi verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, İlmü’l-mûsikî, I, 102-103; Ezgi, Türk Musikisi, I, 179; IV, 254-255; Arel, Türk Musikisi, s. 85-86; Öztuna, BTMA, I, 168-169.

Alâeddin Yavaşça

BÜZÜRG b. ŞEHRİYÂR

بزرگ بن شهريار

Büzürg b. Şehriyâr er-Râmhürmüzî (ö. IV/X. yüzyıl [?])

Kitâbü Acâibi'l-Hind adlı eseriyle tanınan İranlı bir denizci.

Hayatı, şahsiyeti ve eğitimiyle ilgili olarak gerek klasik gerekse modern kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur; sadece Râmhürmüzî nisbesinden Hûzistan'ın Râmhürmüz şehrinde doğduğu veya orada yetiştiği anlaşılmaktadır.

Seyahat hâtıralarını anlattığı Kitâbü Acâibi'l-Hind adlı eserinden öğrenildiğine göre 288-342 (901-954) yılları arasında Güneydoğu Asya'yı gezmiş ve kitabını da muhtemelen dönüş tarihinden hemen sonra yazmaya başlamıştır. Irak sahillerinden gemisiyle yola çıkan Büzürg, hâtırat şeklinde kaleme aldığı 134 küçük hikâyeden oluşan eserinde Güney Hindistan, Gucerât, Hint takımadaları, Çin ve Japonya'da gördüklerini anlatmış, ayrıca tanıştığı gemici, tüccar ve seyyahların bu bölgelerle Doğu Afrika üzerine naklettikleri hâtıralarına da yer vermiştir. Eser anlattığı ülkelerdeki insanların yaşayışlarını, örf ve âdetlerini yansıtması bakımından son derece önemlidir; bu arada o dönemdeki bir Hint mihracesinin Kur'ân-ı Kerîm'i kendi diline tercüme ettirmiş olduğunu da haber vermektedir.

Bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 3306) bulunan eserin metnini P. A. van der Lith neşre hazırlamış ve L. Marcel Devic'in Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Leiden 1883-1886). Bu tercüme 1926'da Routledge Yayınevi (Londra) tarafından İngilizce'ye çevrilerek Arapça metnin tıpkıbasımıyla birlikte yeniden basılmıştır. İki yıl sonra P. Quennel'in orijinalinden İngilizce'ye yaptığı bir tercüme (London 1928), daha sonra da J. Sauvaget'nin yeniden yaptığı Fransızca tercüme, onun ölümünden sonra adına çıkarılan bir armağanın içinde (Memorial, Damascus 1954, I, 188-300) neşredilmiştir. Bunlardan başka eser R. I.

Ehrlich tarafından Rusça'ya da tercüme edilmiştir (Moscow 1959).

BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL Suppl., I, 409-410; I. U. Krachkovski, Târîhu'l-edebi'l-cogrâfiyyi'l-Arabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, s. 143; Sarton, Introduction, I, 674; Muhammad Zaki, Arab Accounts of India, Delhi 1981, s. 12; "Buzurg Ibn Shâhryâr", IC, XI/4 (1937), s. 493; DMF, I, 426; J. W. Fück, "Buzurg b. S̱ẖahriyar", EI² (İng.), I, 1358.

Mustafa L. Bilge

BÜZÜRGÂN

(bk. NAKŞİBENDİYYE).

BÜZÜRGÜMMÎD, Kiyâ

كيا بزرگاميد

(ö. 532/1138)

Nizârî İsmâilîler'in Hasan Sabbâh'tan sonraki Alamut hâkimi.

Aslen Deylemli olup Rûdbâr'da doğdu. Sıhriyet itibariyle Mâzenderan'ın ileri gelen aileleriyle ilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Nizârî İsmâiliyye'ye intisap ettikten sonra Hasan Sabbâh tarafından üç arkadaşıyla birlikte, Alamut Kalesi'nin batısında Şahrûd vadisinde bulunan ve idarecileri Hasan Sabbâh'a itaat ettikten sonra isyan eden Lammasar (Lemser) Kalesi'ni zaptetmekle görevlendirildi. 5 Eylül 1102 gecesi kaleyi ele geçiren Büzürgümmîd, isyan eden iki idareciyi bizzat öldürdü ve Hasan Sabbâh'ın ölümüne kadar burada yirmi yılı aşan bir süre İsmâilî valisi olarak görev yaptı. Valiliği sırasında kaleyi tamir ettirdi, su getirtti ve çevreyi bahçelerle süsledi. 1109-1118 yılları arasında Selçuklular'ın saldırılarına karşı mukavemet eden Büzürgümmîd özellikle 1117 Haziranında Selçuklu kumandanı Atabeg Nûştegin Şîrgîr kumandasındaki Muhammed Tapar'ın birliklerinin şiddetli hücumlarına karşı kaleyi savundu. Büzürgümmîd önde gelen bir İsmâilî dâî*si olarak Selçuklu sultanı tarafından gönderilen Sünnî âlimlerle kelâmî konularda muhtelif münakaşa ve müzakerelere de iştirak etti.

1124 Mayısında Hasan Sabbâh ölüm döşeğinde iken Büzürgümmîd'i kendisine halef seçti ve gizli imam ortaya çıkıncaya kadar onu başdâî olarak görevlendirdi. Büzürgümmîd'in Alamut hâkimi olduğu ilk dönemde İsmâilî nüfuzu özellikle Aşkavar ve Tâlekan'da yayıldı, Sultan Sencer'in Rûdbâr ve Tâlekan üzerine gönderdiği ordu püskürtüldü. İsmâilîler yeni hücumlara karşı varlıklarını koruyabildiler. Bu arada başta Meymûndiz Kalesi (1126) olmak üzere birçok kale inşa ettiler. Büzürgümmîd devrinin en büyük olaylarından biri Emîr Sâlâr Cûy'un İsmâiliyye'ye geçmesi ve 1129'da kendisi için yaptırılan Saâdetkûh Kalesi'nden Deylem'e hâkimiyetinin sağlanması, diğeri de muhaliflerinden biri olan ve Deylem'in İsmâilî

olmayan bölgelerini ele geçirmek isteyen, nüfuzu Horasan'a kadar yayılmış Zeydî imam Ebû Hâşim'in 1131'de öldürülmesidir.

Büzürgümmîd ölünce Hasan Sabbâh'ın ziyaretgâh olan türbesinin yanıbaşına gömüldü. Yerine oğlu Muhammed Alamut hâkimi oldu. Büzürgümmîd'in nesli, Hülâgû'nun istilâsına kadar (1256) Alamut'ta daima hâkim unsur olmuştur. Büzürgümmîd'e nisbet edilen "Duâ der Hengâm-ı Hâb" adlı bir metin Londra İsmâilî Araştırmaları Enstitüsü'nde bulunmaktadır (EIr., IV, 429).

BİBLİYOGRAFYA

Reşîdüddin, Câmiu't-tevârîẖ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II, 74-75; M. G. S. Hodgson, "The Ismaılı State", CHIr., V, 445-451; a.mlf., "Buzurg-ummıd", EI² (İng.), I, 1359; a.mlf., "Büzürgümmîd", UDMİ, IV, 495; M. Şerefüddin, "Fâtımîler ve Hasan Sabbâh", DİFM, sy. 4 (1926), s. 35; "Büzürgümmîd", İA, II, 846; "Hasan", a.e., V/1, s. 311, 312; "Haşşâşîn", a.e., V/1, s. 356; Wilferd Madelung, "Bozorg-Omid Kīā", EIr., IV, 429; Abdülkerim Özaydın, "Alamut", DİA, II, 336.

Mustafa Öz

BYZANTINISCHE ZEITSCHRIFT

Almanya'da yayımlanan Bizans araştırmaları dergisi.

İlmî Bizantoloji'nin kurucusu olarak kabul edilen Münih Üniversitesi öğretim üyelerinden Karl Krumbacher, Bizans'la ilgili konulara yer veren bu derginin ilk sayısını 1892'de yayımlamıştır. Leipzig'de B. G. Teubner Yayınevi tarafından çıkarılan dergi, yılda iki sayı halinde hiç aksamadan 1943'e kadar (XLII. cilt) devam etmiştir. Ancak II. Dünya Savaşı içinde bu son cildinin basımevinde tamamen yanması ve az sonra Almanya'nın yenilerek dağılması üzerine yayımı durmuşsa da harpten sonra yeniden yayımlanmaya başlamıştır.

Kurucusu Krumbacher'in 1909'da ölümü üzerine derginin idaresi Paul Marc, August Heisenberg, Franz Dölger, H. G. Beck tarafından sürdürülmüş, bu sonuncunun 1977'de ölümü üzerine de yönetimi Armin Hohlweg almıştır. Derginin basımı II. Dünya Savaşı'ndan sonra Münih'te C. H. Beck Yayınevi tarafından üstlenilmiş ve Deutsche Forschungsgemeinschaft da basılmasına yardımcı olmuştur. Byzantinische Zeitschrift dergisinin çıkışının 100. yıldönümü olan 1991'de LXXXIV. cildi yayımlanmış bulunmaktadır. Derginin daha ilk sayısında başlayan çok ilgi çekici düzeni bugüne kadar aksamadan sürdürülmüştür. Üç bölümden meydana gelen her sayının birinci kısmında ilmî araştırma makalelerine, ikincisinde yeni çıkan kitaplara dair çok etraflı, hatta bazan bir makale hacminde tanıtma, tahlil ve tenkit yazılarına yer verilmiştir. Üçüncü bölüm ise o yarı yıl içinde dünyanın her tarafında çıkmış Bizans'la ilgili çeşitli yayınların sistematik bibliyografyasıdır. Bu bibliyografyada tanıtılan yayınlar (kitap veya makale) bazan sadece adı verilerek, bazan da hakkında tahlil ve tenkit yapılarak yer alır. Derginin her sayısının yarıdan fazlasını dolduran bu bibliyografya sayesinde Bizans'la ilgili irili ufaklı bütün yayınları takip mümkün olmaktadır.

Byzantinische Zeitschrift bütün dünyadaki Bizans araştırmalarının merkez organı durumunda olduğundan her fasikülün sonunda çeşitli haberler, tayinler ve Bizantoloji sahasında çalışanlardan son altı ay içinde ölenlerin

adları verilmektedir. Dergi Bizans tarihi, edebiyatı, filoloji ve teolojisi, arkeoloji ve sanat tarihi hakkında makaleler yayımlamakla beraber Bizans'la ilişkili oldukları ölçüde Türk ve İslâm tarihi hakkında da makaleler yayımlamıştır. Fakat bunlar Byzantion'daki kadar çok sayıda değildir. Ancak A. M. Schneider'in pek az bir kısmı Bizans döneminde çıkan İstanbul yangınları hakkındaki etraflı araştırması (c. XLI), Osmanlı dönemi Türk mimarisinin bazı selâtin camileriyle Ayasofya'yı mukayese

eden makalesi (c. XLIV), F. Babinger ile F. Dölger'in Bizans İmparatoru VIII. Ioannes'in Saruca Paşa'ya yolladığı mektubu (c. XXV), B. Hemmerdinger'in Me'mûn'un bazı ilmî ve felsefî kitaplar istemek üzere Bizans'a gönderdiği ilim heyeti (c. LV), Dennis'in Selânik'in Türkler tarafından ikinci fethi (c. LVII) gibi Türk tarihiyle bağlantılı yazılara da rastlanır. Derginin ilk on iki cildinin etraflı bir indeksi ayrıca basılmıştır (Münih 1908).

Semavi Eyice

BYZANTION

Belçika'da yayımlanan Bizans araştırmaları dergisi.

Dergi esasında Bizans tarih, edebiyat, sanat, arkeoloji, teoloji ve filolojisi konularındaki çalışmaları yayımlamakla beraber Türk ve İslâm tarih ve medeniyetiyle ilgili araştırmalara da yer vermektedir. Başlığında Byzantion adından başka Revue Internationale des Etudes Byzantines alt başlığı bulunan bu periyodik, Belçikalı iki tarihçi Paul Graindor ve Henri Grégoire tarafından kurularak ilk sayısı Brüksel'de 1924'te çıkarılmıştır. Geçen yüzyılın sonlarında Bizans araştırmaları konusunda yayımlanan iki dergiden Byzantinische Zeitschrift Almanca, Vizantisjkij Vremennik ise Rusça idi. 1923'te Fondation Universitaire'in öncülüğü, Yunan Başbakanı Venizelos'un teşvikiyle Yunan hükümeti ve İtalyan elçiliğinin maddî katkılarıyla Byzantion bu iki derginin paralelinde, ancak Fransızca olarak yayımına başladı. Çıkacak ilk cildin, sekseninci doğum yılı için Rus sanat tarihçisi Kondakov'a (ö. 1925) bir armağan olması düşünülmüştü. Yaklaşık 650 sayfalık ciltler teşkil etmekle beraber bazı yıllar 1000 sayfaya yakın hacme ulaşan Byzantion her yıl genellikle iki fasikül halinde yayımlanmaktadır. Bu sayılarda Bizans tarih, teoloji, filoloji, epigrafya, arkeoloji, nümismatik vb. konulardaki araştırma makaleleri, kitap tanıtma ve tenkitleri, ilmî haberler yer almaktadır.

1924'ten bugüne kadar kesintisiz çıkan Byzantion'un 1990 yılında LX. cildi basılmıştır. II. Dünya Savaşı sırasında Belçika işgal edildiğinde dergi Amerika Birleşik Devletleri'nde yayımına devam ederek 1941-1945 yılları arasında Byzantine Institute Incorporation ve The Medieval Academy of America tarafından burada üç cildi basılmıştır. Byzantion'un ilk otuz cildinin (1924-1960) tam bir indeksi B. Lagarde tarafından düzenlenerek yayımlanmıştır (Index des tomes I K XXX [1924-1960] de Byzantion, Bruxelles 1961).

Byzantion'un genellikle ünlü Bizantinistler'e armağan olarak çıkan ciltlerinde daha ilk sayıdan itibaren İslâm ve Türk medeniyetine dair yazılara da yer verilmiştir. İlk ciltte N. Kondakov'un "Bizans Sarayında

Doğu Kıyafetleri" başlıklı makalesiyle başlayan bu gelenek bugüne kadar sürmüştür. Dergide, Roma çağı tıp yazarı Galenus'un Arapça el yazmaları (M. Meyerhof, c. III), Kosova Savaşı'na dair Bizans kaynakları (N. Radojcaica ve H. Grégoire, c. VI), İslâm sanatında resim yasağı (G. Marçais, c. VII), Seyyid Battal Gazi ve Digenis destanı ilişkileri (R. Goossens ve H. Grégoire, c. VII), İmparator Alexandros'un sarayında bir Arap esiri, Hârun b. Yahyâ (Grégoire, c. VII) gibi makalelere rastlanır. İstanbul'un fethi hakkında bir kaynak (A. A. Vasiliev, c. X), Konya'da Komnenos sülâlesinden birinin mezar kitâbesi (P. Wittek, c. X), İmparator Mikhael Palaiologos ile Sultan Kalavun arasında 1281 antlaşması (M. Canard, c. X) vb. Byzantion'da yer alan makalelerden bazılarıdır. Kurtuba ile Bizans arasında IX. yüzyılda elçi teatisi (E. Lévi-Provençal, c. XII), Manuel ile Hacı Bayram arasındaki münazara (P. Charanis, c. XVI) gibi Bizans-İslâm münasebetleri hakkındaki araştırmaların yanında Osmanlı tuğralarına dair P. Wittek'in (c. XVIII, XX) uzun araştırması gibi tamamen Türk tarihiyle ilgili yazılar da yer almaktadır. Yine Wittek'in Anadolu Selçuklu tarihine dair etraflı bir çalışması da burada basılmıştır (c. XI).

Bizans arkeolojisiyle ilgili yazılar arasında, İstanbul'da Divanyolu caddesi kenarında Merzifonlu Mustafa Paşa Külliyesi altında bulunan eski bir Bizans su sarnıcı (E. Mamboury, c. XI) ve Fâtih Vakfı olarak Silivri'de camiye çevrilen eski kilise kalıntısı hakkındaki makaleler de (S. Eyice ve O. Feld, c. XXXIV, XLVIII) Türk kültür tarihiyle iç içe olan konulardaki araştırmalara örnektir.

Byzantion dergisinin bütün eski ciltleri, 1964'ten itibaren Liechtenstein'in başşehri Vaduz'da bir yayınevi tarafından tıpkıbasım olarak yeniden basılarak satışa çıkarılmıştır.

Byzantion dergisinin sonunda yer alan kitap tanıtma, tahlil ve tenkitleri bölümünde de Türk ve genellikle İslâm tarihiyle ilgili yayınlara dair bazan çok etraflı yazılar bulunur. Adı ve gayesi Bizans medeniyetini araştırmak ve tanıtmak olan Byzantion, Türk ve İslâm tarihi konularında da ihmal edilmemesi gereken bir yayın organı hüviyetindedir.

Semavi Eyice

CABA

(bk. BENNÂK).

CÂBELKA-CÂBELSÂ

جابلقا – جابلسا

Tasavvufta çeşitli anlamların sembolü olarak kullanılan efsanevî iki şehir.

Câbelka ve Câbelsâ etrafı surlarla çevrili, son derece büyük efsanevî iki şehrin adıdır. Kaynaklarda Câbelk-Câbels, Câberka-Câbersâ ve Câberkıyâ-Câbersiyâ gibi adlarla da anılırlar. Her birinin 1000 veya 10.000 kapısı, her kapıyı bekleyen bir o kadar da bekçisi vardır. Bir defa nöbet tutana ikinci defa nöbet sırası gelmeyecek kadar kalabalık olan halkı Hz. Âdem'in ve insanoğlunun varlığından haberdar değildir. Câbelka ve Câbelsâ tam anlamıyla birer harikalar ülkesidir. Hz. Hasan'ın halifeliği Muâviye'ye devrederken yaptığı konuşmada atıfta bulunduğu bu iki şehirden birinin Âd, diğerinin Semûd kavmine ait olduğu da rivayet edilir.

Tasavvufta sâlikin hakikate ulaşmak için her türlü alâka ve kayıttan koparak katetmesi gereken menzillerin ilkine Câbelsâ, sonuncusuna Câbelka denir. Sühreverdî el-Maktûl Câbelka, Câbelsâ ve Horkalya şehirlerinin sekizinci iklimde olduğunu, ilk ikisinin misal unsurları, sonuncusunun misal felekleri âlemine ait bulunduğunu söyler. Muhammed b. Yahyâ el-Lâhîcî'ye göre ruhların bu dünyaya gelmeden önce bulundukları âlem Câbelka, ölümden sonra gidecekleri âlem Câbelsâ'dır. Bu şehirlerin birinin Meşrık'ta, diğerinin Mağrib'de bulunması ruhların doğuş ve batış yerleri oldukları mânasına gelir. Ancak Câbelka Câbelsâ'dan daha latif, daha saf ve daha aydınlıktır. Zira ruhlar dünyaya gelmeden önce daha temiz idiler.

Söz konusu iki şehir, iki âlem arasındaki geçiş ve ara âlemler olarak da görülmüştür. Buna göre Câbelka gayb* ve şehâdet* âlemleri arasında bulunan bir berzah olup dünyadaki her şeyin orada bir sûreti vardır. Ruhların öldükten sonra döndükleri yer olan Câbelsâ'da dünyada iken kazanılan bütün amellerin birer sûreti bulunur. "İyilerin gideceği yer Câbelka, kötülerin gideceği yer Câbelsâ'dır" diyenler bu kavramları cennet ve cehennem gibi anlamışlardır.

Câbelka bazılarına göre vücûb* ve imkân* dairelerini içine alan ulûhiyyet mertebesidir. Eşyanın esas sûretleri burada mevcuttur. Bütün varlıkların doğuş yeri (meşrık) orasıdır. Câbelsâ ise gerek ilâhî isimler gerekse maddeyle ilgili bütün hakikatlerin zuhur yeri olan insanın varlığıdır. Zât-ı ilâhî meşrıkından doğan her şey insanın varlığının mağribinde batar ve kaybolur. Bundan dolayı Cabelka'nın doğuda Câbelsâ'nın batıda olduğuna inanılmıştır.

Mutasavvıf şairler, "İster Câbelka'da ara ister Câbelsâ'da, Allah her yerde vardır"; "Allah ile olunca Câbelka'da da Câbelsâ'da da olsan farketmez" gibi sözlerle ilâhî varlığın sınırsızlığını ve O'nun gayelerin ötesinde olduğunu anlatmak istemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-Arab, "câbels", "câbelk" md.leri; Kamus Tercümesi, "câbels", "câbelk" md.leri; Bekrî, Muʿcem, I, 354; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, II, 90; Hakîm et-Tirmizî, Hatmü'l-evliyâ, s. 262; Şehâbeddin es-Sühreverdî, Musannefât-ı Şeyhu'l-işrâḳ (nşr. H. Corbin), Tahran 1977, II, 234, 254; Nişancızâde, Mir'ât-ı Kâinât, İstanbul, ts., s. 38, 39; Ma'sûm Ali Şah, Tarâik, III, 351-352.

Süleyman Uludağ

CA‘BER KALESİ

Yakınındaki “Türk mezarı” ile ünlü Ortaçağ kalesi.

Kuzey Suriye’de Fırat nehrinin orta mecrasının sol sahilinde ve Rakka’nın 50 km. batısında volkanik bir tepe üzerinde yer alır; bugün 1974 yılında yapılan Tabya Barajı’nın doğusunda ve göl sularına sokulmuş durumdadır. İslâmiyet’ten önce Musul-Halep yolu üzerinde Devser (Bizans kaynaklarında Dawsarôn) adıyla ünlü bir müstahkem mevki olup efsaneye göre bu adı, kurucusu Hîre Hükümdarı Nu‘mân b. Münzir el-Lahmî’nin adamlarından Devser’den almıştır. 19 (640) yılında İyâz b. Ganm kumandasındaki İslâm ordusu tarafından fethedilen kale, X. yüzyılın ikinci yarısına kadar Cezîre valilerince yönetilmiştir. Daha sonra uzun süre Benî Nümeyr kabilesinin elinde kalan kalenin 1040 yılına doğru Fâtımîler’in Suriye bölgesi kumandanı Anuş Tegin ed-Dizberî’nin hâkimiyeti altına girdiği görülmektedir. Dizberî’nin ölümünden sonra kale Nümeyrîler’den Utayr ailesinin eline geçti.

Selçuklular döneminde kaleyi Ca‘ber b. Sâbık el-Kuşeyrî ele geçirdi ve kale daha sonra onun adıyla anıldı. Bir harâmi olan Ca‘ber ve ondan sonra yerine geçen oğlu Sâlûk kaleyi daha da tahkim ederek kervanları vuran bir eşkıya yuvası haline getirdiler. Selçuklu Sultanı Melikşah Halep seferi münasebetiyle bölgeye gelişinde kaleyi zaptetti (1086) ve Kuşeyroğulları’nı bölgeden uzaklaştırdı. Daha sonra da burayı Halep üzerindeki

haklarından vazgeçmesi karşılığında Sâlim b. Mâlik b. Bedrân el-Ukaylî’ye verdi. Sâlim b. Mâlik hayatı boyunca kalede kaldı ve yerine geçen oğulları yaklaşık bir asır boyunca burada hüküm sürdüler. Urfa Kontu Baudouin du Bourg ile Tel Bâşir Kontu Joscelin de Courtenay Harran Savaşı’nda (1104) Emîr Sökmen b. Artuk ile Çökürmüş tarafından esir alındıktan sonra bir müddet Ca‘ber Kalesi’nde hapsedildiler. 1146 yılında Musul Atabegi İmâdüddin Zengî kaleyi kuşattı; fakat köleleri tarafından öldürülmesi üzerine ordusu dağıldı. 1169’da ise Ukaylîler’in sonuncusu olan Şehâbeddin Mâlik b. Ali, Serûc ve Bâbü Büzâd bölgeleriyle 20.000 dinar karşılığında kaleyi İmâdüddin Zengî’nin oğlu Halep Atabegi Nûreddin

Mahmud Zengî'ye teslim etti; böylece seksen üç yıl süren Ukaylî hâkimiyeti sona erdi. Nûreddin Zengî zamanında çeşitli imar faaliyetlerine sahne olan Ca'ber Kalesi çok gelişti; bugün dahi uzaklardan görülebilen minare o dönemden kalmadır. Beş yıl sonra kale Nûreddin Zengî'nin ölümüyle (1174) bölgeye yerleşen Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin eline geçti; onun ölümünden sonra da 1193'te kaleye kardeşi I. el-Melikü'l-Âdil ve arkasından oğlu el-Melikü'l-Hâfız hâkim oldular. Ca'ber yöresi 1202 yılında Hârizmşahlar tarafından yağmalandı. 1240'ta Hârizmşahlar'ın saldırılarının sıklaşması üzerine el-Melikü'l-Hâfız kaleyi yeğeni Halep Hükümdarı Selâhaddin Yûsuf'a, Azâz Kalesi ve muayyen bir tahsisat karşılığında devretti. 1260 yılında ise İlhanlı Hükümdarı Hülâgû'nun eline geçen kale tahrip edilerek halkı etrafa dağıtıldı. Zamanla çeşitli Arap ve Türk kabilelerine yaylak ve kışlak vazifesi gören kale, 1336'da Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun tarafından tamir ettirildiyse de bir daha önemli bir yerleşime sahne olmadı. Memlükler zamanında Halep nâibliğine bağlı olarak bölgede ikamet eden Döğerler'e mensup çeşitli oymaklar Osmanlılar devrinde de bölgedeki hâkimiyetlerini sürdürmüşlerdir. Osmanlı Devleti'nin son döneminde Ca'ber Rakka kazasına bağlı bir nâhiye merkeziydi. 1918'de İngilizler tarafından işgal edildi, ardından Suriye'ye bağlanarak Fransız mandasına bırakıldı.

Ca'ber Kalesi'nin kuzeybatı eteklerinde "Türk mezarı" diye anılan türbe kare şeklinde bir avlunun içinde idi. Süleyman Şah'a izafe edilen kitâbesiz mezar, mihrabın karşısında ve ortada bulunuyordu. Zamanla harabe haline gelince II. Abdülhamid'in emriyle Halep Valisi Cemil Hüseyin Paşa (ö. 1889) tarafından 12x7 ebadında dikdörtgen şeklinde yeniden yaptırılmış ve üzeri tonozla örtülmüştür. Türbenin bakımı için maaşlı bir türbedar tayin edilmiş ve bunun ikameti için avluya bir ilâve bina yaptırılmıştır. Ancak I. Dünya Savaşı sonunda Ca'ber Kalesi ile birlikte Suriye'nin sınırları içinde kalan ve Fransa'nın mandasına verilen türbe, Anadolu Türkleri için büyük bir mânevî değer taşıdığı için 20 Ekim 1921 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetiyle Fransa hükümeti arasında imzalanan Ankara İtilâfnâmesi'nin 9. maddesi gereğince Türkiye'ye bırakılmıştır. Çevresindeki 8797 m²'lik Türkiye Cumhuriyeti toprağında Türk bayrağını dalgalandırma görevini yürüten bir jandarma karakolu bulunuyordu. 1974 yılında Tabya Barajı'nın suları altında kalacağı anlaşılan mezar, Suriye hükümetiyle varılan anlaşma uyarınca biraz daha kuzeydeki Karakozak

mevkiine nakledilerek üzerine modern İslâm mimarisinde kesme taştan bir türbe ve onun yanına da aynı malzemeden bir karakol binası yapılmıştır.

Bugün türbenin üzerinde, mezarın Süleyman Şah'a ait olduğunu belirten bir levha bulunmakla birlikte bu zatın kimliği tartışmalıdır. Kutalmışoğlu Süleyman Şah, Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu sıfatıyla Anadolu Türkleri arasında gazilik pâyesini kazanmış ve efsanevî bir hüviyet almıştır. Bazı Osmanlı tarih yazarları tarafından Osmanlılar'ın ceddi sayılan Ertuğrul Gazi'nin babası Süleyman Şah ise Urfa tarafında bulunduktan sonra Fırat'ı geçerken boğulmuş ve Ca'ber Kalesi önüne gömülmüştür (Âşıkpaşazâde, s. 3). Enverî bu Süleyman Şah'ı Kutalmış'ın oğlu sayarak Selçuklu sultanının ne şekilde Osmanlı şeceresine intikal ettiğini gösterir (Düstûrnâme, s. 6, 78). Halbuki kaynaklar Anadolu Selçuklu Sultanı Süleyman Şah'ın Suriye Selçuklu Sultanı Tutuş ile savaşırken öldüğünü (1086) ve Halep Kapısı'nda defnedildiğini zikrederler. Bazı Osmanlı tarihlerinde görülen bu karışıklık muhtemelen Süleyman Şah'ın, Fırat'ın kolu Habur ırmağında 1107 yılında boğulan I. Kılıcarslan ile karıştırılmış olmasından ileri gelmiştir. Ancak eski Osmanlı tarihçilerinden itibaren asırlar boyunca Süleyman Şah'a izâfe edilip kutsî bir hâtıra olarak yaşatılan ve folklorik bir değer taşıyan Türk mezarı rivayetini de tamamıyla reddetmek mümkün değildir. Hiç

şüphesiz bütün bu vak'alar, Anadolu Türkleri arasında acı hâtıralar ve akisler bırakarak Osmanlılar'a intikal etmiştir. Dolayısıyla Osmanlılar'ın Selçuklu Süleyman Şah'ı kendi cedleri arasında göstermelerine, Anadolu Türkleri'nin ve özellikle Osmanlılar'ın mensup olduğu Kayılar'ın arasında yüzyıllarca yaşayan rivayetlerin yeni nesillere bu şekilde intikali nazarıyla bakmak mümkündür. Ayrıca bu rivayetlerin, çevrede çok mücadeleli bir hayat geçirdikleri bilinen Kutalmışoğulları'ndan veya Kayı boyundan bir başka şahsın burada medfun bulunması ile ilgili olması ihtimali de mevcuttur.

Bugün Ca'ber arkeologlar için mühim bir çalışma alanıdır. Kale ve civarında yapılan kazılardan elde edilen buluntuların önemli bir bölümü Zengîler ve Eyyûbîler devrine aittir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik, s. 74; Taberî, Târîẖ (de Goeje), III, 220; İbnü’l-Kalânisî, Târîhu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 168, 271, 323, 329, 444, 449, 484, 490, 543; Herevî, Kitâbü’l-İşârât (nşr. D. Sourdel), Damas 1953, s. 63; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, s. 141-142; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 149, 369, 460-463, 465, 531, 566, 605, 610, 630, 650; XI, 109-110, 334, 359, 363, 407, 548; XII, 119, 352; Bündârî, Senâ el-Berkı’ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, I, 75; İbnü’l-Adîm, Bugyetü’t-taleb, s. 202, 203, 267; a.mlf., Zübdetü’l-haleb, bk. İndeks; İbn Şeddâd, el-Alâku’l-hatîre fî zikri ümerâi’ş-Şâm ve’l-Cezîre (nşr. Yahyâ Abbâra), Dımaşk 1978, III/1, s. 110-119; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Tarîf, Kahire 1312, s. 176, 180; Yûsufî, Nüzhetü’n-nâzır fî sîreti’l-Meliki’n-Nâsır (nşr. Ahmed Hatît), Beyrut 1406/ 1986, s. 268; Kalkaşendî, Subhu’l-aşâ, IV, 138; Makrîzî, el-Hıtat, II, 200; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 3; Enverî, Düstûrnâme, s. 6, 78; Necip Âsım – Mehmed Ârif, Osmanlı Tarihi, İstanbul 1335, s. 557-558; M. Gaudefroy-Demambynes, La Syrie à l’époque des Mamelouks, Paris 1923, s. 103; Gertrude Lowthian Bell, Amurath to Amurath, London 1924, s. 49-52; CI. Cahen, La Syrie du Nord à l’époque des Croisades et la Principauté Franque d’Antioche, Paris 1940, s. 372, 408; N. Elisséeff, Nur ad-Din un Grand Prince Musulman de Syrie au temos des Croisades (511-568/1118-1174), Damascus 1967, I, 151; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 81, 82; a.mlf., “Süleyman-Şah I”, İA, XI, 218; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1098’den 1118’e Kadar, İstanbul 1974, s. 110-111; Bayındırlık İşleri Dergisi (Yönetsel Kısım), sy. 8, Ankara 1936, s. 55; sy. 11 (1938), s. 55-59; M. Hartmann – Mükrimin Halil Yınanç, “Câber”, İA, III, 1-2; D. Sourdel, “Djabar”, EI² (İng.), II, 354.

Aydın Taneri

CA‘BERÎ

الجعبري

Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl el-Ca‘berî (ö. 732/1332)

Kıraat âlimi, muhaddis ve fakih.

640 (1242) yılı başlarında Ca‘ber Kalesi’nde (Suriye) doğdu. Takıyyüddin, İbnü’s-Sirâc, İbnü’l-Müezzin, Şeyhu’l-Halîl gibi lakap ve künyelerle de anılmıştır. Ancak daha çok Burhâneddin lakabıyla ve doğduğu yere nisbetle Ca‘berî diye meşhur olmuştur.

Köklü bir aileye mensuptur. Ca‘ber’in ileri gelen şahsiyetlerinden ve Ca‘ber müezzini olarak tanınan babası Ömer b. İbrâhim, oğulları İbrâhim’le ondan iki yaş küçük olan Muhammed’in iyi yetişmeleri için büyük gayret sarfetti. Devam ettiği ilim meclislerine ve ders halkalarına onları da götürdü. Ca‘berî henüz sekiz yaşlarında iken Halep’e giden ve burada tanınmış muhaddis Ebü’l-Haccâc Yûsuf b. Halîl’den Cüzü İbn Arefe’yi okuyan babasına bu derslerde de refakat etti. Buradan Musul’a geçerek Tâceddin Abdürrahim b. Yûnus’tan, Şâfiî fıkhına dair et-Tacîz fî muhtasari’l-Vecîz adlı eserini okudu. Dokuz yaşında Kur’ân-ı Kerîm’i hıfzetti. Ezberlediği metinler arasında kıraat dalında Ebû Amr ed-Dânî’nin et-Teysîr’i, fıkıhta Şücâ‘ el-İsfahânî’nin Gayetü’l-ihtisâr’ı gibi eserler de vardı.

1262 yılından sonra tahsilini ilerletmek için Bağdat’a giden ve akaidde Selefiyye’yi, fıkıhta Şâfiî mezhebini benimseyen Ca‘berî burada Nizâmiye Medresesi’ne girdi. Ayrıca Müstansıriyye Medresesi’ndeki hocaların derslerine de devam etti. Şâfiî fakihi Ebü’l-İz Muhammed b. Abdullah el-Basrî’den fıkıh dersleri aldı. Çocukken Musul’da okuduğu et-Tacîz fî muhtasari’l-Vecîz adlı eseri burada müellifinden ikinci defa okuma fırsatı buldu. Kırâât-i seb‘a*yı Ebü’l-Hasan Ali b. Osman el-Vücûhî’den, aşere*yi Ebû Ali Hüseyn b. Hasan et-Tikrîtî’den okudu. Kıraat ilminde İbnü’l-Hayr İbrâhim b. Mahmûd el-Ezcî’den de icâzet aldı. Bu sırada yazdığı Nüzhetü’l-

berere fî kırââti'l-eimmeti'l-aşere ve Ukudü'l-cümân fî tecvîdi'l-Kurân adlı eserleriyle dikkati çekti ve Bağdat âlimleri arasında yerini aldı. Siyasî istikrarın bozulması ve şehirde ulemâ sınıfının azalması üzerine Bağdat'tan ayrılıp Şam'a gitti. Burada dönemin muhaddisleri İbnü'l-Buhârî Ali b. Muhammed ve İbnü'l-Ba'lebekkî Muhammed b. Abdurrahman'dan hadis dersleri aldı. Daha sonra Beledülhalîl'e (Filistin) geçen Ca'berî 1289 yılında hac için Mekke'ye gitti. Bu sırada Medine'de Hulâsatü'l-ebhâs fî şerhi Nehci'l-kırââti's-selâs adlı eserini yazdı. Bir ara Mısır'a da seyahat

eden Ca'berî, hayatının bundan sonraki kırk yılı aşkın dönemini Beledülhalîl'de ders okutarak ve eser yazarak geçirdi. Alemüddin el-Birzâlî, Şemseddin ez-Zehebî, Şemseddin İbnü'l-Lebbân, Takıyyüddin es-Sübkî, Takıyyüddin Muhammed b. Râfi' es-Selâm gibi tanınmış âlimler ondan faydalanan pek çok talebe arasında yer aldı.

Kaynakların üstün ahlâk ve engin bilgi sahibi, güzel ve güler yüzlü bir zat olarak tanıttığı Ca'berî, 15 Ramazan 732'de (10 Haziran 1332) Beledülhalîl'de vefat etti.

Eserleri. Ca'berî el-Hibâtü'l-heniyyât fi'l-musannefâti'l-Caberiyyât adlı risâlesinde (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecâmî', nr. 50), 725 (1325) yılına kadar muhtelif ilim dallarında telif ettiği 150 kadar eseri bir arada zikretmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır:

A) Kur'an İlimleri. 1. Kenzü'l-meânî fî şerhi Hırzi'l-emânî. Ca'berî'nin en önemli eseri olup Ebü'l-Kasım eş-Şâtıbî'nin kırâat-i seb'a konusunda manzum olarak yazdığı 1173 beyitten meydana gelen Hırzü'l-emânî adlı eserinin şerhidir. İki ciltten meydana gelen eserin muhtelif kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 47, 215 varak, Denizli, nr. 10, 154 varak, İbrâhim Efendi, nr. 24, 316 varak, Lâleli, nr. 52, 416 varak, Şehid Ali Paşa, nr. 18, 401 varak; Nuruosmaniye Ktp., nr. 45; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 521). 2. Cemîletü erbâbi'l-merâsıd fî şerhi Akıleti etrâbi'l-kasâid. el-Ebhâsü'l-cemîle şerhu'l-Akıle adıyla da bilinen eser, Ebü'l-Kasım eş-Şâtibî'nin resm-i hat (mushaf yazısı) konusunda telif ettiği el-Kasîdetü'r-râiyye'si üzerine yazılmış bir şerh olup muhtelif yazma nüshaları mevcuttur (bk. Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed Efendi, nr. 7, 181 varak, Reşid

Efendi, nr. 1255, 200 varak). 3. Hulâsatü'l-ebhâs fî şerhi Nehci'l-kırââti's-selâs. Mütevâtir yedi kıraatin imamlarına ilâve olarak üç imamın kıraati hakkında müellifin daha önce kaleme aldığı Nehcü'd-dimâse fî kırââti'l-eimmeti's-selâse adlı manzum eserine yine manzum olarak yaptığı şerhtir (bk. Ca'berî, s. 60; Brockelmann, GAL Suppl., II, 135). 4. elMeded fî marifeti'l-aded. Sûrelerin Kur'ân-ı Kerîm'deki sırasıyla, Mekkî mi Medenî mi olduğuna, âyet, kelime ve harf sayısı ile fâsıla*larına dair bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 13/3, vr. 101b-147[a]). Zerkeşî bu eseri el-Müfred fî marifeti'l-aded adıyla zikretmektedir (el-Burhân, I, 266). 5. Hüsnü'l-Meded fî marifeti fenni'l-aded. Mukaddimesinde Kur'ân-ı Kerîm'in sûre, âyet, kelime ve harf sayısı ile fâsılalarına dair umumi bilgilerin verildiği bu eser, yukarıda zikredilen elMeded fî marifeti'l-aded adlı risâlenin genişletilmiş şeklidir (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 362/2, vr. 17b-52[a]; Hamidiye, nr. 18/1, vr. 1b-76[a]). 6. Nüzhetü'l-berere fî kırââti'l-eimmeti'l-(fî mezâhibi'l-kurrâi'l-)âşere. Meşhur on kıraat imamının usul ve kaidelerinin ele alındığı bir manzume olup müellifin Bağdat'ta bulunduğu sırada telif ettiği bu eserini, hocalarından Ebû Ali Hüseyn b. Hasan et-Tikrîtî de kendisinden dinlemiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 36, 39 varak; Bankipûr Hudâbahş Ktp., nr. 1426, 39 varak). 7. Ukudü'l-cümân fî tecvîdi'l-Kurân. Tecvid ilmi konusunda 802 beyitlik bir manzume olup muhtelif yazma nüshaları mevcuttur (bk. Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1029, vr. 85b-106[a]). 8. Hadîkatü'z-zeher fî addi âyi's-süver. İkdü'd-dürer fî addi âyi's-süver adıyla da bilinen eser, sûrelerdeki âyet sayıları hakkında elli sekiz beyitlik bir manzumedir (MÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., Üsküdarlı, nr. 36, vr. 169[a]-170b; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 59/ 10, vr. 67b-68[a], Kılıç ali Paşa, nr. 1029, vr. 209b-210[a]). 9. Esbâbü'n-nüzûl. Ebü'l-Hasan el-Vâhidî'nin (ö. 468/1976) aynı adı taşıyan eserinin (Kahire 1316) senedleri terkedilerek yapılan bir muhtasarıdır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 654, vr. 32b-133[a]). 10. el-Hillü'n-nâsıh fî halli'l-müşkili'l-vâzıh (Süleymaniye Ktp., Yahya Tevfik, nr. 13/2/2). 11. Ahkâmü'l-hemze li-Hişâm ve Hamza (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1029, vr. 203b-206[a]; Ayasofya, nr. 59/8). 12. Nefîsü'l-iczâ fî marifeti'l-eczâ. Kitâbü'l-İczâ fî marifeti'l-eczâ ʾadıyla da bilinen eserde Kur'ân-ı Kerîm'in cüz, hizip gibi bölümlere ayrılmasıyla ilgili rivayetler incelenmektedir (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 14, vr. 46b-57[a]). 13. el-Vâzıha fî tecvîdi'l-Fâtiha. el-Kuyûdü'l-vâzıha fî tecvîdi'l-Fâtiha adıyla da anılan ve muhtelif kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser

yirmi iki beyitlik bir manzume olup Abdülhâdî el-Fadlî'nin tahkikiyle neşredilmiştir (Beyrut, ts.).

B) Hadis. 1. Rüsûhu'l-ahbâr fî mensûhi'l-ahbâr. Nâsih ve mensuh hadislerin konularına göre tertip edildiği bir eser olup Hasan Muhammed Makbûlî el-Ehdel tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Beyrut 1409/1988). 2. Rüsûmü't-tahdîs fî ulûmi'l-hadîs. Rüsûmü'l-hadîs adıyla da anılan eser, müellifin mukaddimede belirttiği üzere, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) Ulûmü'l-hadîs adlı eserinin hülâsası niteliğinde olup sonuna fıkıh ve usule dair bazı konular ilâve edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1637, vr. 54b-90[a]; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecâmî', nr. 50). 3. Kitâbü'l-Erbaîn fi'l-ahkâm li-nefi'l-enâm. Kitâbü'l-Erbaîn fi'l-hadîs diye de bilinen eserde ibâdât ve muâmelâta dair kırk hadis bir araya getirilmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 506/2, 8 varak).

C) Fıkıh. 1. el-İfhâm fî ilmi'l-ahkâm. Şâfiî fıkhına dairdir. 2. Tahrîrü'l-ebhâs fî takrîri vukuagi't-talâkı's-selâs. Bu da Şâfiî fıkhına dairdir. 3. Tetimmetü't-tatrîz fî şerhi't-Tacîz. Ca'berî'nin, hocası Tâceddin Abdürrahim b. Yûnus'un Şâfiî fıkhına dair et-Tacîz fî muhtasari'l-Vecîz adlı eserine yazdığı bir şerh olduğu anlaşılmaktadır (Ca'berî, s. 57). 4. Nazmü'l-leâlî; Nazmü'l-ferâ˒iż olarak da anılan manzum bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4827/3, 18 varak).

D) Dil, Edebiyat, Siyer ve Tarih. 1. Dîvânü'l-Caberî (Kahire 1324). 2. Tedmîsü't-tezkîr fi't-tenîs ve't-tezkîr. Nûnî bir kasidedir (Strazburg 1910). 3. Mevâidü'l-kirâm fî mevlidi'n-nebî aleyhi's-selâm. Hz. Peygamber'in mûcizelerini ve nübüvvetini konu almaktadır (Zâhiriyye Ktp., nr. 771, 23 varak; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûr, nr. 769). 4. İlâmü'z-zurefâ fî eyyâmi'l-hulefâ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 39; Ca'berî'nin diğer eserleri için bk. Ca'berî, s. 53-69; Brockelmann, Suppl., II, 134-135).

BİBLİYOGRAFYA

Ca‘berî, Rüsûhu’l-ahbâr fî mensûhi’l-ahbâr (nşr. Hasan Muhammed Makbûlî), Beyrut 1409/ 1988, Giriş, s. 23-69; Zehebî, Marifetü’l-kurrâ˒ (Beşşâr), II, 743; a.e., Millet Ktp., nr. 2500, vr. 273b-274ª; Zerkeşî, el-Burhân, I, 266; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, I, 39-41; Safedî, el-Vâfî, VI, 73-76; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 160; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye, I, 21; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, I, 50-51; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü’s-sâfî (nşr. M. Muhammed Emîn – Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1984, I, 131-135; Süyûtî, Bugyetü’l-vuât, I, 420-421; İbnü’l-Kadî, Dürretü’l-hicâl (nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebünnûr), Kahire 1390/1970, I, 184-186; Keşfü’z-zunûn, I, 464-465, 646; II, 1154, 1966; İbnü’l-İmâd, Şezerât, VI, 97-98; Serkîs, Muʿcem, I, 699; Brockelmann, GAL, I, 521; Suppl., II, 134-135; Hediyyetü’l-ârifîn, I, 1415; Ziriklî, el-Alâm, I, 49; Kehhâle, Muʿcemü’l-müellifîn, I, 69; Ali Şevâh İshak, Muʿcemü musannefâti’l-Kurâni’l-Kerîm, Riyad 1403-1404/1983-84, I, 47, 222, 248, 250, 254; IV, 67, 69, 88, 95, 99, 145, 172, 174.

M. Kemal Atik

CÂBÎ

جابی

Osmanlılar'da vakıflara ait kira ve gelirleri toplayan görevli.

“Mal ve haraç toplamak” anlamına gelen Arapça cebee kökünden türetilmiştir. Osmanlı öncesi İslâm ve Türk devletlerinde haraç ve vergi toplayan görevlileri ifade etmekte iken Osmanlılar'da erken dönemlerden itibaren daha çok vakıf gelirlerini toplayanlar için kullanılmıştır.

Osmanlılar'da küçük vakıfların, özellikle aile (zürrî) vakıflarının bütün idaresi mütevelliler tarafından yürütüldüğü halde büyük vakıfların idaresinde nâzır, mütevelli, câbî veya kâtip gibi birçok görevli hizmet yapardı. Statüleri, özellikleri ve ücretleri vakfiyelerdeki hükümlerle belirlenen câbîlerin tayin, azil, teftiş gibi her türlü idarî ve hukukî işleri vakfın bulunduğu yerin kadısı aracılığı ile yürütülür, değişikliklerle ilgili olarak ayrıca merkezî idareden berat verilirdi. Câbîlerin yaptığı işe cibâyet denilirdi. Orta büyüklükteki vakıfların gelirlerini toplamak için bazan bir câbî tayin edildiği gibi bazan da birbirine yakın iki veya daha çok vakfın gelirlerini yine bir câbî toplar, bu iş için her iki vakıftan cüzi ücretler tahsis edilirdi.

Padişahlara, vâlide sultanlara ve sadrazamlara ait büyük vakıflarda ise sayıları yirmi yirmi beşe varan câbîler bulunurdu. Meselâ Fâtih Külliyesi'ne ait muhasebe defterinde, vakıf hamamların icarları ile Çorlu, Silivri, Rodos gibi birbirinden uzak yerlerdeki vakıf arazilerin gelirlerini toplayan ve her biri günde 34 akçe alan on beş kadar câbînin adı geçmektedir (Barkan, İFM, XXIII/1-2, s. 323-324). 1489-1491 yıllarına ait muhasebe defterlerine göre, Fâtih Sultan Mehmed evkafından olan Ayasofya Camii ve Eyüp Sultan Türbesi'ne ait vakıf bezzâzistan, bozahâne ve İstanbul'daki mukataa*larla Galata, Sultanpazarı, Tahtakale ve Dikilitaş'ta bulunan vakıf dükkân ve evlerin kiralarını toplamak üzere her biri günde 4 akçe alan on bir câbî bulunuyordu. Aynı şekilde Süleymaniye Külliyesi'ne ait vakıf arazi ve dükkânların gelirlerini toplayan ve her biri günde 5-6 akçe alan yirmi beş

câbî görev yapmaktaydı (Barkan, VD, IX, 137-139). Ayrıca Vezîriâzam Atik Ali Paşa'nın ülkenin çeşitli bölgelerinde dağınık vaziyette bulunan vakıf arazileriyle iş yeri ve evlerinin gelirlerini toplamak üzere birçok câbînin bulunduğu ve her birine günde 5 akçe ücret ödendiği bilinmektedir.

Uzak yerlerdeki vakıf arazi gelirlerini toplayan veya câbîlerin topladığı vakıf gelirlerini vakıf merkezine getiren görevlilere atlı olmaları dolayısıyla câbî-i süvârî deniliyordu. Nitekim Atik Ali Paşa vakıflarında günde 6 akçe alan bir, Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa vakıflarında ise iki câbî-i süvârî görev yapmaktaydı. Öte yandan yine genellikle büyük vakıflarda sadece dükkân, han, hamam, ev gibi vakıf binaların gelirlerini toplamakla görevli câbîlere câbî-i müsakkafât adı veriliyordu. Meselâ Şam Kadısı Mehmed'in Dîvân-ı Hümâyun'a gönderdiği 1124 (1712) tarihli bir arzında, Şam Emeviyye Camii müsakkafât câbîsi ile Tavîl Ahmed vakfı câbîsi olan Mûsâ ve Mehmed'in kendi rızâları ile câbîlikten ayrılmaları üzerine bu görevin Şeyh Ahmed b. Ömer'e verilmesi istenmekteydi.

Câbîler vakfın büyüklüğüne, iş hacmine ve malî imkânlarına göre 1 ile 10 akçe arasında yevmiye alırlardı. İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde pek çok örneğine rastlandığı gibi bu ücret vakfiyelerde çok defa günlük (yevmî), bazan da aylık veya yıllık olarak belirtilirdi. Ayrıca yevmî ücrete ilâve olarak aynî ödeme de yapılabilirdi. Nitekim 997 (1589) tarihli berat ile Bursa Îsâ Bey evkafı câbîliğine tayin edilen Mehmed Halîfe'ye yevmî 3 akçe ücretin yanı sıra yılda 3 müd buğday ve 3 müd arpa tahsis edilmişti (Ongan, Ankara'nın 2 Numaralı Şeriyye Sicili, s. 58). Yine Konya'da Şeyh Sâdeddin Camii evkafı câbîsinin ücreti günde 2 akçe, yılda bir hisse buğday ve arpa idi (Konya Şer'iyye Sicilleri, B. 24/ 184-3). Câbîler kendilerine ayrılan bu belirli ücretler yanında boşalan vakıf gayri menkullerin kiraya verilmesi, el değiştirmesi gibi işlemlerden elde edilen gelirlerin (mahlûlât muaccelesi) yarısından mütevelli ve kâtiplerle birlikte bir pay alırlardı.

Câbîler vakıf gelirlerinin toplanması sırasında birçok problemle karşı karşıya

kalıyorlardı. Bilhassa zamanında tahsil edilemeyen gelirlerin daha sonra toplanması kolay olmuyordu. Bilhassa Selâtin ve Haremeyn evkafı gibi büyük vakıflarda bu gibi paraların tahsili, mütevelliye teslimi, özellikle

görev devri sırasında birçok sıkıntıya yol açıyordu. İstanbul Haremeyn Evkafı Müfettişliği Mahkemesi sicillerinde bu meselelere dair pek çok örnek bulunmaktadır: 1619'da Haremeyn evkafı mütevellisi dergâh-ı âlî kapıcılarından Hasan Bey ile aynı evkafın câbîsi dergâh-ı âlî kapıcılarından Eyüp Bey arasındaki bir davada, câbî Eyüp'ün önceki mütevelli Hamza Bey zamanında topladığı 838.693 akçeyi vakfa teslim ettikten sonra eski mütevelli döneminden kiracıların zimmetinde kalan 241.320 akçeyi toplayıp yeni mütevelli Hasan'a verdiği, fakat eski mütevelli ile yeni mütevelli zamanlarına ait kiracılar üzerinde 237.383 akçe göründüğü, bunun üzerine câbî Eyüp ile mütevelli Hasan'ın birlikte kiracıları tek tek dolaşıp hepsine borçlarını kabul ettirdikleri, sonra da câbî Eyüp'ün vakıfla ilgisinin kalmadığı, mahkemede düzenlenen ibrâ hüccetiyle şahitler huzurunda tescil edilmişti.

Öte yandan para işleriyle uğraşmaları, vakıfların idaresinde sık sık görülen suistimallerde câbîleri ön plana çıkarmıştır. Vakıfların çoğaldığı XVIII ve XIX. yüzyıllarda icâreteyn* uygulaması dolayısıyla muameleler çok karmaşık şekiller almış, mütevelli ve câbîlerin isimleri birçok yolsuzluğa karışmıştır. Hatta bu yüzden sık sık azledilmişler veya adlî takibata uğramışlardır. Mütevelli ile câbînin kendi aralarında anlaşmaları halinde kolaylıkla yapılabilen bu tür suistimal ve yolsuzlukların ortaya çıkması halinde davalara doğrudan doğruya mahallî kadılar tarafından bakılırdı. Şer'iyye sicillerinde vakıf suistimalleriyle ilgili pek çok dava kaydına rastlanır. Ayrıca çeşitli sıkıntı ve huzursuzluk dönemlerinde geniş kitlelere gönderilen adâletnâmelerde de zaman zaman câbîlerin uygunsuz davranışlarına temas edilmiştir. Özellikle vakıf reâyâsının bir timar arazisi içerisinde bulunması, câbîlerle sipahiler arasında gelirlerin tahsili bakımından birçok probleme yol açmıştır (Uluçay, XVIII. ve XIX. Asırlarda Saruhan, s. 191-195).

Câbîlerle ilgili çeşitli konular ve özellikle vakfiye şartları ile uygulamadaki farktan doğan ihtilâflar da pek çok fetvaya konu olmuştur. Fetvalarda vakfiye şartlarına riayet esas alınmıştır. Sun'ullah Efendi bir fetvasında, vakfiyede kitâbet ve cibâyet ayrı ayrı kişilere şart edildiği halde bunu bir şahsın uhdesinde toplamanın mümkün olup olmayacağı sorusuna olumsuz cevap vermiştir. Ancak vakfiyede "nâ-meşrû" şartların bulunması ve böylece vakfın zarar görmesi söz konusu ise o zaman alınan fetva ile

değişiklik yapılabilirdi. Nitekim Ebüssuûd Efendi bir vakfiyede yer alan böyle bir şartın dikkate alınmayacağına dair fetva vermişti.

1826’da Evkaf-ı Hümâyun Nezâreti’nin kurulmasıyla câbîlikler kısıtlanmış, Tanzimat’tan sonra da câbîlik kaldırılarak bu işler için tahsildarlar görevlendirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Konya Şer‘iyye Sicilleri, B. 24/184-3; BA, CevdetEvkaf, nr. 184, 229, 257; İstanbul Şer‘iyye Sicilleri Evkaf-ı Hümâyun Müfettişliği Mahkemesi, nr. 1, s. 49-50; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), tür.yer.; Halit Ongan, Ankara’nın 1 Numaralı Şer‘iyye Sicili, Ankara 1958, bk. İndeks; a.mlf., Ankara’nın 2 Numaralı Şer‘iyye Sicili, Ankara 1974, bk. İndeks; Uluçay, XVII. Asırda Saruhan, s. 123; a.mlf., XVIII. ve XIX. Asırlarda Saruhan, s. 191-195; Mehmet İpşirli, İstanbul Şer‘iyye Sicilleri Arşivi 1 nolu Evkaf-ı Hümâyun Defteri (lisans tezi, 1970), İÜ Ed.Fak., s. 55; a.mlf., “Şeyhülislâm Sun‘ullah Efendi”, TED, XIII (1987), s. 240; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları, İstanbul 1983, s. 81; Ömer Lûtfi Barkan, “Fatih Camii ve İmareti Tesislerinin 1489-1490 Yıllarına Ait Muhasebe Bilançoları”, İFM, XXIII/1-2 (1963), s. 323-324; a.mlf., “Ayasofya Camii ve Eyüp Türbesinin 1489-1491 Yıllarına Ait Muhasebe Bilançoları”, a.e., XXIII/1-2 (1963), s. 354; a.mlf., “Süleymaniye Camii ve İmareti Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu 993/994 (1585/ 1586)”, VD, IX (1971), s. 137-139.

Mehmet İpşirli

CÂBİR b. ABDULLAH

جابر بن عبد الله

Ebû Abdillâh Câbir b. Abdillâh b. Amr b. Harâm el-Ensârî (ö. 78/697)

En çok hadis rivayet eden sahâbîlerden biri.

Hicretten on altı yıl önce (607'de) Medine'de dünyaya geldi. Hazrecoğulları'nın Benî Seleme kabilesinden olup Ebû Abdurrahman ve Ebû Muhammed künyeleriyle de anılır. Babası Uhud Gazvesi'nde ilk şehid düşen sahâbî Abdullah b. Amr b. Harâm, annesi Resûlullah'a biat eden kadın sahâbîlerden Enîse (Üneyse) bint Aneme'dir. Nübüvvetin on üçüncü yılında (622) yapılan İkinci Akabe Biatı'na babası ile birlikte katılan Câbir yetmiş kişilik heyetin en küçük üyesi idi. Söylediğine göre o zaman henüz taş bile atamayacak kadar küçük bir çocuktu. Onun Bedir Gazvesi'nde bulunduğu ve suların azlığı sebebiyle kuyuya girerek kovaları doldurduğu kendisinden rivayet edilmekte ise de (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 141), sahih rivayetlerden anlaşıldığına göre (Müslim, "Cihâd", 145) bu gazvede bulunmamıştır. Çünkü yedi (veya dokuz) kız kardeşine bakacak kendisinden başka kimseleri bulunmadığı için savaşlarda babası onu kardeşlerini kollamakla görevlendirmiş, Uhud Gazvesi'nde babası şehid düşünceye kadar hiçbir gazveye katılmamıştı. Bundan sonra hiçbir gazveyi kaçırmayan Câbir'in iştirak ettiği ilk gazve, Uhud Gazvesi'nin hemen ardından düşmanları kovalamak üzere yapılan Hamrâülesed Gazvesi idi. Bu gazveye sadece bir gün önce Uhud'da çarpışmış olanlara katılma izni verildiğini öğrenince Hz. Peygamber'in huzuruna çıkarak kızkardeşlerine bakma mecburiyeti dolayısıyla savaşa iştirak edemediğini söyledi ve ondan özel izin aldı. Daha sonra ise Resûl-i Ekrem'le birlikte on dokuz gazveye katılmıştır. Hudeybiye'de Bey'atürrıdvân'da bulunmuş ve Hz. Peygamber'in orada bulunan 1400 kişiye hitaben, "Bugün sizler yeryüzünün en hayırlı insanlarısınız" (Buhârî, "Megazî", 35) dediğini rivayet etmiştir. Hayatının son yıllarında bu olaydan söz ederken, eğer gözlerini kaybetmemiş olsaydı altında biat ettikleri ağacı gösterebileceğini söylemiştir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Câbir'in muhtelif savaşlara katıldığı ve özellikle

Şam'ın fethinde bulunduğu bilinmektedir. Hz. Ömer tarafından kavmini temsil etmekle görevlendirilmiştir. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın kumandanlarından Büsr b. Ebû Ertât, halkı halifeye biat ettirmek üzere Medine'ye geldiğinde (40/ 660), Câbir b. Abdullah biat etmeden kimsenin biatını kabul etmeyeceğini ilân etti. Bunun üzerine Câbir müminlerin annesi Ümmü Seleme ile istişare ettikten sonra istemeyerek de olsa biat etmek zorunda kaldı. Yine Muâviye b. Ebû Süfyân 670 yılında, Medineliler'in Hz. Osman'ı katlettiklerini söyleyerek Hz. Peygamber'in minberiyle asâsını alıp Şam'a götürmek istediği zaman, rivayete göre, onu bu düşüncesinden Ebû Hüreyre ile Câbir b. Abdullah vazgeçirdiler. 692'de Haccâc Mekke ve Medine valisi sıfatıyla Medine'ye gelince Hz. Osman'ı şehid ettikleri ithamıyla şehir halkına hakaret ettikten başka bazı sahâbîlerle birlikte Câbir b. Abdullah'ın da ellerini kurşunla damgalattı.

Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybeden Câbir, 78 (697) yılında Medine'de vefat etti. 68, 73 ve 77'de vefat ettiği de söylenmektedir. Doksan dört yıl yaşadığı, bu sebeple muammerûn*dan olduğu söylenmekte ve cenaze namazını Haccâc'ın kıldırmamasını vasiyet ettiği, öldüğünde de namazını Hz. Osman'ın Medine Valisi olan oğlu Ebân b. Osman'ın kıldırdığı rivayet edilmektedir. Câbir'in cenaze namazını Haccâc'ın kıldırdığına dair bir rivayetten söz edilmekte ise de Zehebî bu rivayetin garîb*, hatta münker* olduğunu ileri sürmüştür (Aʿlâmü'n-nübelâ, III, 193). Akabe Biatı'nda bulunanlardan en son vefat eden odur. Etekleri topuğuna değmeyen bir izâr giydiği, başına beyaz bir sarık sardığı ve sarığın ucunu arka taraftan dışarı sarkıttığı, bembeyaz saçını ve sakalını zaman zaman sarıya (bazı rivayetlerde kırmızıya) boyadığı bildirilmektedir.

Câbir b. Abdullah Resûl-i Ekrem'in özel iltifat ve ilgisine mazhar olan sahâbîlerden biridir. Hz. Peygamber bir defasında onu devesinin arkasına bindirmiş, hastalandığı zaman ziyaretine gitmiş, babasının şehadeti dolayısıyla üzüldüğünü görünce, onun Allah Teâlâ'nın iltifatına nâil olduğunu haber vererek kendisini teselli etmiştir. Câbir'in Peygamber'e olan yakınlığını gösteren bazı rivayetler hadis kitaplarında önemli bir yer

tutar. Bunların en önemlileri şunlardır: Câbir babasının vefatı dolayısıyla sadece yetim kardeşlerine bakmaya değil aynı zamanda babasından kalan borçları da ödemeye mecbur olduğu için maddî bakımdan çok zor durumda kaldı. Çoğu yahudi olan alacaklılar hurmaların toplanma zamanı gelince Câbir'den alacaklarını istediler. O da hurma bahçesinden başka gelirleri olmadığını ve o yılki mahsulün borcunu karşılamaya yetmeyeceğini Hz. Peygamber'e arzetti. Resûl-i Ekrem toplanan hurmaları birkaç öbek halinde yığdırdı. Sonra da bunlardan en büyük öbeğin yanına oturarak ölçeği eline aldı ve herkese alacağı nisbetinde hurma vermeye başladı. Hz. Peygamber'in bir mûcizesi olarak Câbir'in bütün borçları ödendikten sonra da hurmaların eksilmediği görüldü (Buhârî, "Vesâyâ", 36, "Megazî", 18). Daha sonra evlenen Câbir Zâtürrika' Gazvesi'ne gidildiğini duyunca Hz. Peygamber'le birlikte savaşa katıldı. Bu gazveden dönerken onun zayıf ve bakımsız devesinin en geride kaldığını gören Resûl-i Ekrem Câbir'e devesini çöktürmesini söyledi; sonra da eline aldığı bir sopa ile deveye vurunca dermansız hayvan birçok deveyi geride bırakacak kadar canlanıp süratlendi. Bu sırada Câbir'le sohbet eden Hz. Peygamber onun evlendiğini öğrenince bir kızla mı, yoksa dul bir hanımla mı evlendiğini sordu. Evlendiği kadının dul olduğunu öğrenen Resûlullah'ın, bir kızla evlenmenin daha mutlu sonuçlar doğurabileceğini hatırlatması üzerine Câbir, çocukları başına toplayıp onlarla meşgul olabilecek bir kadını özellikle tercih ettiğini, kardeşlerinin arasına onların yaşında birini getirmeyi doğru bulmadığını söyleyerek Hz. Peygamber'in duasını aldı. Yine bu yolculukta Hz. Peygamber, maddî sıkıntı içinde bulunduğunu bildiği Câbir'den devesini kendisine satmasını istedi. Uzun bir pazarlıktan sonra ve Medine'ye varınca teslim etmek şartıyla deveyi satın aldı. Gazve dönüşü Câbir deveyi teslim etmek üzere götürünce, Resûlullah ona olan borcunu ödedi ve deveyi de kendisine hediye etti. Bu olay "Leyletü'l-ba'îr" (deve gecesi) diye anılır. Câbir o gece Resûl-i Ekrem'in kendisi için yirmi beş defa istiğfar ettiğini söyler.

Câbir b. Abdullah Hz. Peygamber'den, Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ali, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Muâz b. Cebel, Zübeyr b. Avvâm ve diğer sahâbîlerden pek çok hadis rivayet etmiştir. Binden fazla hadis nakleden altı sahâbîden (müksirûn*) biri olarak 1540 rivayeti hadis külliyatında yer almıştır. Rivayet ettiği hadislerden elli sekizi Buhârî ve Müslim'de, ayrıca yirmi altısı yalnız Sahîh-i Buhârî'de, 126'sı da Sahîh-i Müslim'de yer almaktadır.

Rivayetleri toplu olarak da Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde bulunmaktadır (III, 292-400). Câbir'in hacca dair rivayetlerini ihtiva eden Kitâbü'l-Mensek adlı bir sahîfe*sinden bahsedilmektedir. Medine'de fetva veren sahâbîler arasında bulunan Câbir'in verdiği fetvalar bir küçük cüz tutacak hacimdedir. Ayrıca talebelerinden Süleyman b. Kays el-Yeşkürî'nin kendisinden bir sahîfe yazıp rivayet ettiği kaydedilmektedir (İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, IV, 215). Abdullah b. Üneys'in, Câbir'in Hz. Peygamber'den duyduğu, üzerinde mazlum hakkı bulunan kimsenin cennete giremeyeceğine dair bir hadisi (Buhârî, "Tevhîd", 32) bizzat onun ağzından öğrenmek maksadıyla deve sırtında Şam'a kadar bir ay süren uzun bir yolculuk yaptığı bilinmektedir (Müsned, III, 495; Buhârî, "İlim", 19). Mescidi Nebevî'de bir ilim meclisi oluşturan Câbir'den faydalanan tâbiîler arasında oğulları Abdurrahman, Akıl ve Muhammed ile Saîd b. Müseyyeb, Atâ b. Ebû Rebâh, Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Münkedir, Bilâl b. Sa'd, Mücâhid, Şa'bî, Tâvûs b. Keysân ve Muhammed el-Bâkır gibi âlimler vardır.

Şiîler'e ait eserlerde Câbir b. Abdullah'a nisbet edilen birçok rivayet bulunmaktadır. Şiî akîdesinin temel esaslarını meydana getiren Hz. Ali'nin vesâyeti, müminler üzerindeki otoritesi, "sırât-ı müstakîm"in o olduğu, on iki imamın dindeki yeri gibi konularda Câbir'in rivayetlerine bu eserlerde yer verilmiştir. Yine Şiî kaynaklı rivayetlere göre Hz. Peygamber'in İmam Bâkır'a gönderdiği selâmı Câbir onu bularak bizzat tebliğ etmiştir (Tabersî, s. 262-263). Allah Teâlâ'nın doğrudan Hz. Fâtıma'ya gönderdiği, imamların adları ile onların hilâfet sırasını belirleyen yazılı belgeyi (levha) Hz. Fâtıma'dan izin alarak yine o istinsah etmiştir. İmam Bâkır Câbir'le görüştüğü zaman bu belge hakkında ona birtakım sorular sormuş, sonra kendi elindeki belgelerle onun istinsah ettiği nüshayı karşılaştırmış ve ikisi arasında fark bulunmadığını tesbit etmiştir. Bu gibi iddiaların hiçbiri Sünnî kaynaklarda yer almamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 292-400, 495; Buhârî, “Tevhîd”, 32, “İlim”, 19, “Büyû”, 34, 51, “İstikrâz”, 18, “Sulh”, 13, “Vesâyâ”, 36, “Cihâd”, 113, “Megazî”, 18, “Nafakat”, 12, “Eṭʿime”, 41; a.mlf., et-Târîhu’l-kebîr, II, 207; a.mlf., Halku efâli’l-ibâd, Beyrut 1404/1984, s. 18, 92; Müslim, “Cihâd”, 145; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 141; Hâkim, el-Müstedrek, III, 565-566; Vâkıdî, el-Megazî, bk. İndeks; İbn Kuteybe, el-Maârif (Ukkâşe), s. 307; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 139, 239; VI, 195; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 11; Tabersî, İlâmü’l-verâ bi-alâmi’l-hüdâ ͗ (nşr. Ali Ekber el-Gıfârî), Beyrut 1399/1979, s. 253, 262-263, 399; İbnü’l-Esîr, Câmiu’l-usûl (nşr. Abdülkadir el-Arnaût), Beyrut 1403/1983, IX, 86-88; a.mlf., el-Kâmil, III, 383, 464; IV, 359, 447; Nevevî, Tehzîb, I, 142-143; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, V, 357-363; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ, III, 189-194; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, I, 43-44; Safedî, Nektü’l-himyân fî nüketi’l-umyân (nşr. Ahmed Zeki), Kahire 1329, s. 132-133; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), I, 434-435; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, II, 42-43; IV, 152-215; İbnü’l-İmâd, Şezerât, I, 84; Sezgin, GAS, I, 85; M. J. Kister, “Djabir b. Abdallah”, EI^2 Suppl. (Fr.), s. 230-232.

M. Yaşar Kandemir

CÂBİR CAMİİ

(bk. ATİK MUSTAFA PAŞA CAMİİ).

CÂBİR el-CU‘FÎ

جابر الجعفي

Ebû Abdillâh Câbir b. Yezîd el-Hâris el-Cu‘fî (ö. 128/746)

Şiî muhaddis.

Ebû Muhammed ve Ebû Yezîd künyeleriyle de anılan ve tâbiîn neslinden olan Câbir'in hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Başlangıçta Kûfeli muhaddisler arasında yaygın olan mutedil Şiî görüşlere sahipken daha sonraları Muhammed el-Bâkır ile oğlu Ca‘fer es-Sâdık'ın imâmetini savunan Şiî anlayışı paylaşmıştır. Hatta Eş‘arî ve Abdülkahir el-Bağdâdî'ye göre Câbir, Kûfe Valisi Hâlid el-Kasrî tarafından 119'da (737) öldürülen aşırı Şiî fırkası Mugıriyye'nin reisi Mugıre b. Saîd el-İclî'nin yerine geçmiştir. İmâmiyye kaynakları Ca‘fer es-Sâdık'ın bir rivayetine dayanarak onun imamlar hakkında doğru görüşler ileri sürdüğünü, Mugıre b. Saîd'in ise yalan beyanlarda bulunduğunu söyler ve Câbir'in Mugıriyye'ye mensup olmasına ihtimal vermezler. Zira Şiîler'in en güvenilir hadis kaynaklarından biri olan Küleynî'nin el-Kâfî'sinde Câbir'e dayanan sayısız rivayet bulunmaktadır.

Bu arada Câbir'den rivayetlerde bulunan Amr b. Şemir el-Cu‘fî, Mufaddal b. Sâlih es-Sekûnî, Munahhal b. Cemîl el-Esedî gibi İmâmiyye muhaddisleri de aşırılıkla suçlanmış ve son derece zayıf râviler olarak görülmüşlerdir. Mutedil İmâmiyye anlayışına göre Câbir el-Cu‘fî güvenilir olmakla beraber ondan bilhassa adı geçen üç râvi tarafından nakledilen rivayetlerin çoğu zayıftır.

Rivayetlerinde Câbir'in hocaları olarak Şa‘bî, İkrime, Atâ b. Ebû Rebâh ve Tâvûs b. Keysân görünmektedir. Kendisinden de Süfyân es-Sevrî ve Şu‘be b. Haccâc rivayette bulunmuş ve onun Şiî görüşleri benimsemekle beraber hadiste güvenilir bir kimse olduğunu belirtmişlerdir. Hatta ondan elli hadis rivayet eden Süfyân es-Sevrî Şu‘be'ye, “Eğer Câbir el-Cu‘fî'yi tenkide kalkışacak olursan ben de seni tenkit ederim” demiştir. Ebû Dâvûd ondan

sadece bir hadis rivayet ettiğini özellikle belirtmiş, böylece onun zayıf bir râvi olduğuna işaret etmek istemiştir (“Salât”, 195). Tirmizî ve İbn Mâce de râvileri arasında onun da bulunduğu bazı hadisleri eserlerine almışlardır. Buhârî ve Müslim ise eserlerinde Câbir’in rivayetlerine yer vermemişler ve hakkındaki menfi kanaatleri belirtmişlerdir. Diğer taraftan Ebû Hanîfe ve İbn Kuteybe başta olmak üzere Sünnî âlimler Câbir’in zayıf*, kezzâb* ve metrûk* olduğunu, Ali b. Ebû Tâlib’in kıyametten önce tekrar dünyaya geleceğine (bk. REC‘AT) inandığını söylemişler ve onun henüz kimseye rivayet etmediği 30.000 veya 50.000 hadis bildiğine dair bir yalan ortaya attığını haber vermişlerdir. Büyük bir âlim olmakla beraber Ehl-i sünnet’e ters düşen birtakım inançları sebebiyle tenkide uğrayan Câbir 128’de (746) ölmüştür; ancak 127, 129 ve 132’de öldüğü de söylenmiştir.

İmâmiyye âlimlerinden Ahmed b. Ali en-Necâşî Câbir’in Kitâbü’t-Tefsîr, Kitâbü’l-Fezâil, Kitâbü Sıffîn, Kitâbü’n-Nehrevân, Kitâbü Makteli’l-Hüseyn, Kitâbü’n-Nevâdir, Kitâbü’l-Cemel, Kitâbü Makteli Emîri’l-müminîn Alî adlı kitaplarının bulunduğunu söylemiş (er-Ricâl, s. 93-94), bunların ilk beşi Îzâhu’l-meknûn’da da zikredilmiştir. Taberî Tefsîr’i ile Târîḫ’inde, Nasr b. Müzâhim de Vak‚gatü Sıffîn’inde özellikle Hz. Ali’nin hilâfeti, Cemel, Sıffîn ve Hz. Hüseyin’in şehâdeti olaylarında Câbir’in rivayetlerine yer vermişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, “Salât”, 195; Süfyân es-Sevrî, Tefsîr, Beyrut 1403/1983, s. 413-414; Nasr b. Müzâhim, Vak‚g atü Sıffîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1401/1981, s. 569, ayrıca bk. İndeks; İbn Sa‘d, et-Tabakat, VI, 345; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, I, 210-211; İbn Kuteybe, el-Maârif (Ukkâşe), s. 480, 624; Nevbahtî, Fıraku’ş-Şîa, s. 31; Taberî, Târîḫ (de Goeje), s. 92, ayrıca bk. İndeks; Eş‘arî, Makalât (Ritter), s. 8; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 37, 148; a.e., Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. E. Ruhi Fığlalı), İstanbul 1979, s. 55, 221; Necâşî, er-Ricâl, Kum 1398, s. 93-94; Neşvân b. Saîd, el-Hûrü’l-în, Kahire 1948, s. 168; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 393; V, 352; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, IV, 465-472; Zehebî, Mîzânü’l-itidâl, I, 379-384;

İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, II, 46-51; Îzâhu'l-meknûn, I, 304; II, 309, 319, 348, 540; Ziriklî, el-Alâm, II, 93, 126; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, III, 106-107; Sezgin, GAS, I, 307; Ayânü'ş-Şîa, IV, 51-55; el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 548-549; Heinz Halm, "Das Buch der Schatten", Isl., sy. 58 (1981), s. 17, 29-36; W. Madelung, "Djabir al-Djufi", EI² Suppl. (Fr.), s. 232-233.

Ethem Ruhi Fığlalı

CÂBİR b. EFLAH

جابر بن أفلح

Ebû Muhammed Câbir b. Eflah el-İşbîlî (ö. XII. yüzyıl)

Batı'da Geber adıyla bilinen Endülüslü astronom.

İşbîliye'de (Sevilla) doğdu. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. XII. yüzyılın ortalarında vefat etmiş olabileceği, oğlunun İbn Meymûn'u (ö. 1204) şahsen tanımış olmasından çıkarılmaktadır. Ortaçağ'da İslâm dünyasından çok Batı'da Batlamyus'u eleştiren bir astronom olarak tanınmış, çok defa da kimyacı Câbir b. Hayyân, matematikçi-astronom Ca'fer b. Eflak ve ünlü astronom Muhammed b. Câbir el-Bettânî ile karıştırılmıştır.

Câbir'i büyük bir üne kavuşturan, Batlamyus'un tanınmış eseri el-Mecistî'deki yanlışları düzeltmek üzere kaleme aldığı Kitâbü'l-Heye fî ıslâhi'l-Mecistî adlı kitabıdır. Bazı kaynaklarda Kitâbü'l-İstikmâl şeklinde geçen (bk. İbnü'l-Kıftî, s. 210) eserin adı Escurial nüshasında Kitâbü'l-Heye, Berlin nüshasında Islâhu'l-Mecistî olarak kayıtlıdır. Câbir'in gerek metodunun gerekse üslûbunun biraz karmaşık olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple Endülüslü bir astronom olan Yûsuf b. Yahyâ es-Sebtî Mısır'a giderek Sebte'den (Ceuta) tanıdığı yahudi filozofu İbn Meymûn ile buluşmuş ve Câbir'in Kitâbü'l-Heye'si üzerinde birlikte çalışarak gerekli düzeltmelerde

bulunmuşlardır (bk. İbnü'l-Kıftî, s. 257). Kitâbü'l-Heye, Cremonalı Gherardo tarafından Latince'ye çevrilmiş ve Peter Apian tarafından da 1534 yılında Nürnberg'de Gebri filii Affla Hispalensis de astronomia libri, IX in quibus Ptolemaeum, alioqui doctissimum, emendavit adıyla yayımlanmıştır. Kitabı önce 1274'te Moses b. Tibbon ve ondan sonra Jakob b. Mâhir İbrânîce'ye çevirmişler, bu çeviriyi de 1335'te Samuel b. Judah gözden geçirerek düzeltmiştir.

Câbir'in eserin giriş kısmına koyduğu küresel trigonometri bilgileri özellikle önem taşımaktadır; meselâ C açısı dik bir küresel üçgen için "Cos A=Cos a. Sin B" bağıntısına eş değer bir formül vermiştir ki bu o döneme göre büyük bir başarıdır. Düzlem trigonometride ise Batlamyus yöntemine göre hareket etmiş ve kosinüs yerine kirişleri kullanarak problemlerin çözümünü başarmıştır. Câbir eserinde Batlamyus'un bazı görüşlerini eleştirmiş ve bu arada iç gezegen Merkür (Utârid) ve Venüs'ün (Zühre) görülebilir paralaksları (uzaklık açısı) olmadığını iddia eden ve güneşe 3 dakikalık bir paralaks atfeden tezini de haklı olarak reddetmiştir.

Câbir kitabın beşinci makalesinde Batlamyus'un "zâtü'ş-şu'beteyn" adlı aletini tanıttıktan sonra kendi icadı olan başka bir aleti açıklarken şöyle demektedir: "Anlatacağım gibi bir halka, diğer bir halkanın dörtte biri ve hedefeleri bulunan bir cetvelden müteşekkil bir tek alet, bu kitapta sözü edilen diğer bütün aletleri gereksiz kılar". Eserin Arapça metninde anlaşılması nisbeten zor olan bu aletin mahiyeti Latince çevirisinde iyice içinden çıkılmaz bir durum almıştır. Delambre eserinde, bazı bölümleri iyi çözümlenememekle beraber Câbir'in aletindeki halkanın çeşitli düzlemlere yani ekvator, ekliptik ve ufuk düzlemlerine intibak ettirilebildiğini, dolayısıyla bununla muhtelif düzlemlere göre rasat yapılabilmekte olduğunu söyler. Öte yandan Repsold bütün astronomi tarihi kitaplarında "Câbir'in teodoliti" diye söz edilen bu aletin yapısını ortaya koymuştur. Câbir'in aletinin başka bir kimse tarafından kullanıldığı görülmemekle birlikte Avrupa'da bu aletten ilham alınarak muhtelif düzlemleri referans düzlemi alan bir gözlem aleti yapılmıştır ve bu alet "turquetum" adıyla tanınmaktadır. Bu aletten ilk defa Regiomontanus bahsettiği için uzun süre onun bu aletin mucidi olduğu zannedilmiştir. Halbuki Regiomontanus eserinin başında, "Machina collectitia Gebri Hispalensis" cümlesiyle aletin kendine değil Endülüslü Câbir'e ait olduğunu bizzat vurgulamıştır. Esasen bu konuda yapılan araştırmalar Regiomontanus'tan çok önce bu aletin kullanıldığını ortaya koymaktadır.

İslâm ülkelerinde Câbir'in adını koymadığı aletinden ilham alınarak meydana getirilmiş herhangi bir alete rastlanmamıştır. Her ne kadar bazı yazarlar "zâtü's-semt ve'l-irtifâ'" adlı alete "turquetum" diyerek bunun İslâm âleminde çok kullanılan bir alet olduğunu ileri sürerlerse de bu görüş isabetli değildir. Zinner, "turquetum" adının anlamını "Türk (rasat) aleti"

şeklinde vermekte (türkengerat) ve bu konu ile ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: “İsminden de anlaşılacağı üzere bu aletin ortaya çıkarılmasında bir Türk veya Arap aleti model olarak alınmıştır. Bu muhtemelen 1100 senesi civarında Câbir tarafından icat edilip isim verilmeyen, fakat aşağıdaki kısımları ile tefrik edilen alettir” (Islâhu’l-Mecistî’nin beşinci makalesinin bu aletle ilgili bölümünün Arapça metni ve Türkçe tercümesi için bk. Tekeli, s. 386-393).

Câbir genellikle Batlamyus’u eleştiren astronom olarak tanınmaktadır. Halbuki onun ilme yaptığı en önemli katkı Batı trigonometrisi üzerinde olmuş ve özellikle etkisi, 1460’tan önce yazılarak 1533’te yayımlanan Regiomontanus’un De Triangulis (üçgenler hakkında) adlı eserinde hissedilmiştir. Batı literatüründe bu konu ile ilgili bilgilerin çoğunun Câbir’den alındığı anlaşılmaktadır. Islâhu’l-Mecistî’den alındığına dair herhangi bir kayda rastlanmamakla beraber Copernicus’in (Kopernik) küresel trigonometrisi de genel olarak aynıdır. Copernicus, eserinde Câbir’den Batlamyus’un en büyük iftiracısı diye söz eder.

Kitâbü’l-Heye fî ıslâhi’l-Mecistî’nin çeşitli nüshaları günümüze ulaşmıştır (Sezgin, VI, 93). Câbir b. Eflah ve eseriyle ilgili olarak Batı’da yapılan çeşitli araştırmalar yanında R. P. Lorch da küresel trigonometriyle ilgili tesirleri konusunda Jâbir Ibn Aflah and His Influence in the West (Manchester 1970) adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kıftî, İhbârü’l-ulemâ, s. 210, 257; M. Steinschneider, Zur Pseudepigraphischen Litteratur, Berlin 1862, s. 14 vd., 70 vd.; von Braunmühl, Vorlesungen über Geschichte der Trigonometrie, Leipzig 1900, I, 81-83; Suter, Die Mathematiker, s. 119-120; a.mlf., “Nachträge und Berichtigungen zu «Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke»”, Abhandlungen zur Geschichte der Mathematischen Wissenschaften, X (1900), s. 119; XIV (1902), s. 176; a.mlf., “Câbir”, İA, III, 2; a.mlf., “Djabir b. Aflah”, EI² (İng.), II, 357; Sâlih Zeki, Âsâr-ı

Bâkıye, İstanbul 1326, I; J. A. Repsold, “Zur Geschichte der Astronomischen Messwrkzengen von Purbach bis Reinbach 1450 bis 1830”, Astronomische Nachrichten, Leipzig 1908, s. 9-10; N. Hartmann, Die Astronomischen Instrumente des Kardinals Nicolaus Cusanus, Berlin 1919, s. 1; R. T. Gunther, Early Science in Oxford, Oxford 1923, II, 35; Sezgin, GAS, VI, 93; Sarton, Introduction, II/1, s. 206; II/2, s. 1005; Ömer Ferrûh, Târîhu’l-ulûminde’l-Arab, Beyrut 1984, s. 129-176; Philip Hitti, Târîhu’l-Arab, Beyrut 1986, s. 655-656; Sevim Tekeli, “Nasirüddin, Takiyüddin ve Tycho Barahe’nin Rasat Aletlerinin Mukayesesi”, DTCFD, XVI/3-4 (1958), s. 336-342, 386-393; R. P. Lorch, “Jabir Ibn Aflah”, DSB, VIII, 37-39.

Muammer Dizer

CÂBİR b. HAYYÂN

جابر بن حيّان

Ebû Mûsâ Câbir b. Hayyân b. Abdillâh el-Kûfî (ö. 200/815)

İslâm kimyacılarının en ünlüsü, tabiat filozofu ve çok yönlü âlim.

Hayatı hakkında pek az şey bilinmektedir. Onunla ilgili ilk kaynaklarda yer alan bilgiler tam bir belirsizlik içindedir, aynı zamanda bunlar hayat hikâyesine

efsanevî birtakım unsurların da karışmış olduğunu gösterir. İbnü'n-Nedîm Câbir'in künyesini Ebû Abdullah olarak bildirir; fakat daha sonra Ebû Bekir er-Râzî'nin bir cümlesinde, "Hocamız Ebû Mûsâ Câbir b. Hayyân der ki" ifadesine yer vermesinden, künyenin Ebû Abdullah değil Ebû Mûsâ olması gerektiği anlaşılmaktadır. Bizzat kendisi de eserlerinde Ebû Mûsâ künyesini kullanmaktadır (Muhtâru Resâʾili Câbir b. Hayyân, s. 307). İbnü'n-Nedîm, Câbir'in aynı zamanda sûfî olarak tanındığını da söyler (el-Fihrist, s. 498-500). Kadî Sâid bu ifadeye biraz daha açıklık kazandırarak, "O bâtın ilmi diye bilinen bir ilme intisap etmişti; bu Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve benzeri mutasavvıfların yoludur" (Tabakatü'l-ümem, s. 70) derse de gerçekte Câbir'in klasik anlamdaki tasavvufla herhangi bir ilişkisinin bulunduğunu söylemek güçtür. Bu durum, simya gibi kimyanın da bir bakıma bâtınî-sırrî bir ilim kabul edilmesinden veya bulduğu formüllerin başkalarının eline geçmemesi için çalışmalarını gizlilik içinde sürdürmesinden, yahut da hocası Ca'fer es-Sâdık'a benzer biçimde zâhidâne bir hayat yaşamasından kaynaklanmış olabilir. Bazı müellifler Câbir b. Hayyân'ı öldüğü yer olan Horasan'ın Tûs şehrine nisbetle Tûsî şeklinde anarlar. Bazıları ise Sinân b. Sâbit b. Kurre'nin soyundan gelen Harranlı bir Sâbiî olduğunu iddia ederler; fakat bu görüşü destekleyecek herhangi bir delil mevcut değildir. Bu arada İsmâil Paşa'nın onu Tarsûsî nisbesiyle zikretmesini (Hediyyetü'l-ârifîn, I, 249) bir yazım hatası saymak gerekir. Öte yandan İbnü'n-Nedîm, X. yüzyılda bazı âlim ve tanınmış biyografi yazarlarının Câbir'in hiçbir zaman yaşamadığını ve tamamen

efsanevî bir şahsiyet olduğunu iddia ettiklerini haber vermekte ve bu iddianın tutarlılık derecesini tartışmaktadır (el-Fihrist, s. 499).

Hakkında toplanabilen dağınık ve yer yer çelişkili bilgilerden, Câbir'in babası Hayyân'ın aslen Yemen'in Ezd kabilesinden olup Kûfe'de attarlık yaptığı, VIII. yüzyılda Emevî hânedanının yıkılmasıyla sonuçlanan olaylarda Abbâsîler'i desteklediği, hatta dâî* sıfatıyla Horasan'a gönderildiği ve daha sonra orada Emevî valisi tarafından 107 (725) yılında idam ettirildiği öğrenilmektedir. Buna göre Câbir'in VIII. yüzyılın ilk çeyreğinde doğduğunu söylemek mümkündür (Sezgin, IV, 133). Doğum yerinin Kûfe mi Tûs mu olduğu meselesi de ayrı bir tartışma konusudur. Kesin bir sonuca varılamamakla birlikte babasının Horasan bölgesinde bulunduğu sıralarda Tûs'ta doğduğu kabul edilebilir.

Hayatının önemli bir kısmını Kûfe'de geçiren Câbir, burada Ca'fer es-Sâdık'tan faydalanma imkânı bulmuş, ayrıca şehrin havası kimya araştırmalarına elverişli olduğu için bu şehirde oturmayı tercih etmiştir. İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgiye göre Irak Büveyhî Hükümdarı Bahtiyâr zamanında (967-978) Kûfe'de tonozlu bir yapı ortaya çıkarılmış ve içinde 200 batman altın bulunan bir havanla bir potaya rastlanarak Câbir'in evinin de burada olduğu tesbit edilmiştir (el-Fihrist, s. 499). Çalışmalarını bir süre Bağdat'ta Bermekîler'in himayesinde sürdüren Câbir, bu ailenin devlet yönetiminden uzaklaştırılmasından sonra tekrar Kûfe'ye dönmüş ve burada Me'mûn dönemine kadar araştırmalarına gizlilik içinde devam etmiştir. Cildekî onun doksan yıldan fazla yaşadığını ve öldüğü zaman yastığının altında bulunan Kitâbü'r-Rahme nüshasına düşülmüş bir kayıttan 200 (815) yılında Tûs'ta öldüğünün anlaşıldığını söyler (Sezgin, IV, 134).

Başlangıçtan beri Câbir'in şahsiyeti hakkında çeşitli iddialar ortaya atılmıştır. Şiîler onun altıncı imam Ca'fer es-Sâdık'ın talebesi ve bab*lardan biri olduğunu, eserlerinde kullandığı, "Efendim Ca'fer bana dedi ki" ifadesiyle Ca'fer es-Sâdık'ı kastettiğini ileri sürerken karşıt görüşlüler de burada kastedilen şahsın Bermekî ailesinden Vezir Ca'fer b. Yahyâ olduğunu savunurlar (İbnü'n-Nedîm, s. 499). Oysa her iki görüşün de doğruluğunu gösteren belgeler vardır. Çünkü eserlerinde her vesile ile Ca'fer es-Sâdık'ın talebesi olduğunu vurgularken bir zamanlar hizmetinde bulunduğu Ca'fer b. Yahyâ ile olan yakın ilişkilerinden de söz eder

(Muhtâru Resâʾili Câbir b. Hayyân, s. 306).

Câbir sahip olduğu bütün bilgileri "hikmetin kaynağı" diye nitelendirdiği İmam Caʿfer es-Sâdık'tan aldığını söyler. Ayrıca hocaları arasında uzun bir ömür sürdüğü rivayet edilen Harbî el-Himyerî'yi anar ve birçok ilmin yanı sıra Himyerî dilini de ondan öğrendiğini açıklar. Hocalarından bir diğeri ise Muâviye'nin torunu Hâlid b. Yezîd'in üstadı Marianus'un talebesi olan bir rahiptir. Bunlardan başka lakabı "Üzünü'l-himâr el-Mantıkı" olan bir hocasından da söz eder (Musannefât fî ilmi'l-kîmiyâ, s. 100). Kaynaklar onun yönetimin baskısından korktuğu için uzun süre bir yerde ikamet edemediğini ve sürekli seyahat etmek zorunda kaldığını yazar; kendisi de Irak ve Suriye'de bulunduğunu, Mısır ve Hindistan'a seyahatler yaptığını anlatır.

Her ne kadar Câbir'in çalışmaları tıp, astronomi, matematik, felsefe ve dönemin diğer ilim alanlarına yayılmışsa da o birinci derecede bir kimyacı olarak kabul edilir. Onun kimya tarihindeki seçkin yerini ilk tesbit eden ve kimyayı sistemli bir deneysel bilim haline getirdiğini ilk gören E. J. Holmyard'dır. Bu araştırmacı, ilimler tarihinde Câbir'in yalnız kimyacı değil ayrıca tabip, filozof ve astronomi bilgini sıfatlarıyla da özel bir yere sahip olduğu görüşündedir. E. O. Lippmann ise Câbir'in kimya tarihindeki yerinin Boyle, Priestley ve Lavoisier gibi modern kimyanın kurucuları ile denk olduğunu söylemektedir (Sezgin, GAS, IV, 244). Gerçekten de Câbir tabiat bilimlerinde deneysel metodun önemini tam olarak kavramış ve bu metodu bütün çalışmalarında uygulamıştır. Onun, "Bu kitapta duyduklarımızı, bize söylenenleri yahut okuduklarımızı değil ancak tecrübe ettikten sonra gözlediğimiz şeylerin özelliklerini zikrettik" şeklindeki ifadesi (Muhtâru Resâʾili Câbir b. Hayyân, s. 232), deneysel metoda verdiği önemi göstermektedir. Bu sebeple bütün Ortaçağ kimyacıları büyük ölçüde Câbir'in tesirinde kalmışlar, Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sînâ gibi filozof ve bilginler onu üstat olarak tanımışlardır; hatta Roger Bacon bile ondan "üstatların üstadı" diye söz etmiştir (Saraç, 6).

Câbir'in tabiat felsefesi, geleneksel küçük âlem (insan) -büyük âlem (kâinat) anlayışına ve semavî güçlerin yeryüzündeki hadiselere tesiri fikrine dayanır. Ayrıca kâinatın nicelik boyutu üzerinde ısrarla durması ve ilim anlayışında ölçme ve deneye büyük önem vermesi de kâinattaki temel

faktörün sayı olduğu şeklindeki Pisagorcu teorinin onun tabiat felsefesindeki bir yansımasıdır.

Kâinatta maden, bitki ve hayvan şeklinde sıralanan varlık mertebeleri içinde madenler seviyesinin Câbir'in eserlerinde özel bir yeri vardır. Madenlerin yalnızca oluşumları açısından değil dönüşümleri açısından da ele alınmış olması Câbir'in kimya çalışmalarının hareket noktasını teşkil eder. Câbir'in kimyasına

göre bütün madenler kükürt ve civanın farklı oranlar ve özel semavî etkiler altında birleşmesinin (izdivaç) sonucunda oluşurlar. Madenler asılları itibariyle gezegenlerin yeryüzündeki nişanlarıdır ve bu yönleriyle yalnızca yeryüzüne ait olmayan birer cevherdirler. Ancak madenlerin oluşma ve dönüşme süreçlerinde esas olan civa ve kükürdün bilinen kimya elementleri olarak değil erkek ve dişi prensipleri gibi birer oluş prensibi şeklinde anlaşılması gerekmektedir. Madenler arasındaki farklılıklar, ihtiva ettikleri civa-kükürt oranı ile, oluşumu gerçekleştiren semavî etkilerdeki farklılıktan doğmaktadır. Binlerce yıl toprak altında çeşitli etkilerle evrimleşen madenlerin en mükemmeli altındır. Simyacının yaptığı iş ise asırlar alan bu oluşma sürecini çabuklaştırmaktan ibarettir. Dolayısıyla kimyacı değersiz madenleri altına dönüştürürken söz konusu semavî etkileri kontrol edebilir olmalıdır. Bu yaklaşımın tabii bir neticesi olarak madenlerin zâhirî ve fizikî özelliklerinin yanı sıra ruhî özelliklerinin de bulunduğu sonucuna varan Câbir, iksir kavramıyla bu görüşünü temellendirmiştir. Madenlerin dönüştürülmesi işleminde mutlaka uygulanması gereken iksir yalnızca madenî bir cevher özelliği taşımaz, nebatî ve hayvanî özellikler de taşır. Bu sebeple fizikî bir varlığı dönüştürme işleminde, semavî etkiler ve kimyacının mânevî yoğunlaşmasının yanı sıra madende var sayılan canlılık boyutu da sürece katılmış olmakta ve böylece kimyevî dönüşüm basit anlamda fizikî bir süreç olmaktan çıkmaktadır (Plessner, VIII, 39-43; ayrıca bk. Nasr, İslâm ve İlim, s. 194-197).

Câbir teorisinin bir diğer ayırıcı özelliği, maddenin sahip olduğu kuruluk, yaşlık, sıcaklık ve soğukluk şeklindeki dört tabiatın, 1, 3, 5, 8 sayılarının her elementte değişen oranları ile bunların değişmez toplamı olan 17 sayısıyla irtibatlı olmasıdır. Böylece madenlerin oluşumunda belli oranlarda katkısı olan bu nitelikler her elemente belirli sayısal değerler kazandırır.

Câbir, madde ve kâinatın teşekkülünde 17 sayısının anahtar rolünün yanı sıra her elementte var olan 7 güç ve her gücün sahip olduğu 4 yoğunluk derecesinin çarpımından elde edilen 28 sayısını da mükemmel bir sayı kabul eder. 28 sayısı sadece 1, 2, 4, 7, 14 şeklindeki bölümlerinin toplamı değil aynı zamanda Arap alfabesindeki harflerin de sayısıdır. Bunun yanı sıra 17 ve 28 sayıları 3+5+1+8=17 ve 4+9+2+ 7+6=28 dizilerinin toplam olacak şekilde ve gnomonik tarzda bölümlenmiş bir "sihirli kare" oluşturur; bu karede sayıların sağdan sola ve yukarıdan aşağıya toplamı daima 15 sonucunu verir. Sayılar, harfler, nitelikler ve tabii nesneler arasında kurulan bu ilişkilerde ideal hedef bütün tabii nesnelerin bir katalogunu çıkarmaktır. Bu katalogda her cevhere ait temel ve özel nitelikler yer alır ve bu nitelikler ölçme ve deneyin de konusu olacak şekilde nicelikleri açısından tesbit edilmiş olur. Câbir tarafından kullanılan sayı dizilerinin Pisagorcu telakkilerle, eski Bâbil ve hatta Çin kültürüyle ilgili olduğu anlaşılmıştır (H. E. Stapleton, s. 44-59; ayrıca bk. Nasr, İslâm'da Bilim ve Medeniyet, s. 260-270). Câbir, kozmolojisinde önemli bir rolü olan dört unsur ve iddia edilenin aksine her birinin birer cevher olduğunu savunduğu dört tabiat yanında "hebâ" adını verdiği beşinci bir tabiat daha kabul etmiştir. Aslında Aristo felsefesinde "felek cismi" veya "beşinci tabiat" da denilen "esîr"den tamamen farklı olmak kaydıyla kendisi de buna "cirmü'l-felek" yahut "aydınlatıcı büyük felek cisminin nefsi" adını verir (Muhtâru Resâ͗ili Câbir b. Hayyân, s. 428, 429). Bu tabiat veya cevher, dünyadaki dört unsurun aksine, Yeni Eflâtunculuk'taki uknûmlardan (asıl) biri sayılır ve maddî unsurların da aslını teşkil eder. "O her şeyin aslıdır; o her şeydir ve her şey ondadır. Her şey ona döner. Yüce Allah'ın yapıp yarattığı şekilde her şey ondan gelir ve ona döner" (a.g.e., s. 428).

Câbir'in kozmolojisindeki bu "beyaz hebâ" veya cevher, Maniheizm'deki "nûr"un karşılığı gibi görünmektedir; ancak yine de Câbir'i düalist saymak doğru değildir. Ona göre bu cevher evrende, önce içinde bulunduğumuz âlemi kuşatan, aydınlatıcı ve en büyük felekte gayri maddî olarak ortaya çıkar, daha sonra belirli bir form ve renk alarak maddeye dönüşür. Böylece bu aslî varlık gayri maddî mertebede basit bir cevher, maddî mertebede ise birleşik, hareketli, zaman ve mekânla ilişkili halde bulunur. İlk mertebede iken fiilî olarak nefis, kuvve halinde ise cisimdir; böylece cisim bu duyulur olmayan ve akılla kavranabilen mânevî özün duyulur olana dönüşmüş şeklidir. Bu suretle Câbir'in kozmolojisi monizme ulaşır. Bu felsefeye göre

Aristo geleneğindeki düşüncenin aksine, en değerli varlık ne yalnız ruh ne de yalnız ceset olup ruhla cesedin birlikte meydana getirdiği varlıktır. Buradan insanın bütünüyle ruhanî varlıklardan daha üstün tutulduğu anlaşılmaktadır ki, bu da Kur'ân-ı Kerîm'in insana bakış esprisiyle tam bir uyum arzetmektedir.

Câbir'e göre duyulur olmayanda duyulura, yani nefiste cisim olmaya doğru bir arzu (şevk) vardır. Câbir kimyasının temeli olan "mîzan ilmi"ni, nefsin farklı tabiat ve kemiyetteki cisme yahut unsurlara dönme arzusuna dayandırmıştır. Tabii niteliklerin nicelik diliyle ifadesi anlamına gelen mîzan, her cismin klasik fizikte kabul edilen dört unsurunun oranını tesbit ederek bu cismin terkibini yenilemeyi amaçlayan bir teoridir. Bu teoriyle kimyager (es-san'avî) cisimde hâsıl olan bütün değişmeleri yönlendirebilir ve bu şekilde eski kimyacıların peşine düştüğü iksirleri elde edebilir. Buna göre kimyagerin madenleri, bitkileri, hatta hayvanları oluşturan unsurlara ve onların keyfiyetleri arasındaki ilişkilere müdahale ederek meselâ güçlüyü zayıflatması, zayıfı güçlendirmesi, bozuğu düzeltmesi, düzgünü bozması mümkündür. Bu üç varlık âlemindeki unsurları etkileme gücüne sahip olan kişi bütün ilimlere ulaşmış, mahlûkatın bilgisini, tabiattaki işleyişi kavramış olur (a.g.e., s. 481).

Câbir'in mîzan teorisi ve bu teoriye dayanan kimya sistemi onu "ilmü'l-havâs" denilen başka bir sisteme götürdü ve bu sistemle Câbir maden, bitki ve hayvanların özelliklerini (havas), aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ve bunların pratik ve tıbbî bakımdan taşıdıkları önemi araştırdı. Kitâbü'l-Havâs, adlı risâlesinde havas kavramıyla illet kavramı arasında ilişki kurarak havassın varlığını reddeden din âlimleriyle havassın illetlerini kavramayı beşerî idrakin üstünde gören filozofları eleştirmiştir (Sezgin, IV, 140). Câbir, havassın ve onların illetlerinin doğru olarak bilinmesi halinde tabiatın taklit edilebileceğini ileri sürüyordu. P. Kraus bu iddianın temelinde sanatı "tabiatı taklit", felsefeyi de "Tanrı'nın işine benzer işler yaparak O'na yaklaşma" şeklinde açıklayan Platonist felsefenin bulunduğunu söyler. Ancak Câbir tabiatı iyileştirmenin, hatta tabiatta bulunmayan canlılar türetmenin mümkün olduğundan söz ederek Eflâtun'dan daha ileri gitmiştir.

Câbir maddî âlemde matematiğe dayanan bir düzen bulunduğunu savunur. Buna göre bütün tabii olaylar nicelik ve sayı kanunlarına irca edilebilir.

Eşyanın özellikleri de ölçülmeye elverişlidir; bu özellikler sayısal nisbetlere dayanır ve rakamlarla ifade edilebilir. Aynı şekilde gramerle fizik arasında da bir uyum vardır. Çünkü gerek dil gerekse tabiat benzer kanunlarla ortaya çıkmıştır; dolayısıyla bunlar benzer metotlarla incelenebilirler. Dört unsurun farklı nitelikleri olan tabiatlar (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık) fizikî âlemin oluşumunu sağladığı gibi harflerin birleşimi de dili meydana getirir (Muhtâru Resâʾili Câbir b. Hayyân, s. 393). Câbir'e göre diller tesadüfen veya insanların düşünüp tasarlamaları sonucu ortaya çıkmamıştır; aksine bazı araştırmacıların "mânevî enerji" diye açıkladıkları (Corbin, s. 136) "tabii nefs"in arzu ve isteğiyle doğmuşlardır. Şu halde dil araz olmayıp nefsin bütün arzuları gibi bir cevherdir. Dil ve fizikî dünya arasındaki paralellik fikri Câbir'i, tabiatta bulunmayan yeni cisimleri oluşturmak mümkün olduğu gibi yeni dillerin de oluşturulabileceği sonucuna götürmüştür. Şu var ki böyle bir yeni dili ancak son derece üstün bir insan ortaya çıkarabilir (Muhtâru Resâʾili Câbir b. Hayyân, s. 132).

Öte yandan Câbir Aristo'nun kategorilerini bâtınî bir üslûpla yorumlamaktadır. Buna göre cevheri "boşlukların (halel) kendisiyle dolduğu, her çeşit sûrete girebilen, her şey kendisinde olan, her şeyin kendisinden teşekkül ettiği ve kendisine ayrıştığı varlık" diye tarif eder. Zamanı da kısaca "hareketin sayısı" (a.g.e., s. 551) veya "olayların bir halden başka hale dönüşerek içinde vuku bulduğu hakikat" şeklinde yorumlar. Şu halde oluş ve bozuluş dünyasında zaman, varlıklardaki nicelik ve nitelik değişikliklerinin içinde olup bittiği kategoridir. Ancak varlık değişse de zaman birdir, değişmez; aksi halde her şeyin kendine göre başka şeylerden farklı bir zamanı olması gerekirdi (a.g.e., s. 435-436).

Câbir Kitâbü'l-İstimâl'de (a.g.e., s. 548-555), Eflâtun'un tenâsüh nazariyesinin önde gelen düşünürlerin bir kesimince yanlış anlaşıldığını ve bu yanlışlığın sonraki dönemlerde de sürdüğünü iddia ederek söz konusu nazariyeyi bâtınî felsefedeki devir sistemiyle açıklamaya çalışmıştır. Buna göre oluş (kevn) zorunlu olduğu gibi devir yani oluşun tekrarı da zorunludur. Yıldızlar kevn ve fesat âleminin üstünde oldukları için hareketleri ve bu hareketin zamanı, dolayısıyla da devri sabittir. Buna karşılık oluş ve bozuluş dünyasındaki her kişinin devri, kendi özel durumuna göre bir diğerininkinden farklıdır. Câbir'e göre bazı düşünürler Eflâtun'un devir (tenâsüh) görüşünü, bir kişinin başka bir kişi veya bir

hayvanın sûretine girmesi şeklinde açıklamışlarsa da hakikat ehli devri, “kişinin tenâsüh ve düşüşü (rüsûb) sırasında meydana gelen gerileyişinden önceki ilk sûretine dönmesi” olarak anlamışlardır. Öyle görünüyor ki Câbir, bu son ifadede geçen “tenâsüh” kelimesini Eflâtun felsefesindeki “ruhun bu dünyaya inerek beden kalıbı içine girmesi” anlamıyla sınırlamıştır. Ruh için bir düşüş ve gerileme olan bu durum onun “mizac”ına aykırı olduğundan kendisine elem verir ve ruh bu elemden kurtulmanın sağlayacağı hazzı arar. Nitekim yüksek mertebedeki varlıklarda böyle bir durum söz konusu olmadığından onlar tenâsüh ve yeniden oluşu da yaşamazlar. Düşüşü yaşayan varlık ise yeniden eski durumuna, “ilkler”in âlemine yükselerek devrini tamamlar.

Câbir Latin dünyasında Geber adıyla tanınmıştır. Batı’da XIII ve XIV. yüzyıllarda ortaya çıkan Geber külliyatının, kimya ilminin sonraki altı asırlık gelişmesinde çok önemli roller oynadığı anlaşılmaktadır. Summa Perfectionis magisterii, Liber de investigatione perfectionis, Liber de inventione veritatis, Liber fornacum ve Testamentum Geberi adlı eserlerden oluşan bu külliyatın Câbir külliyatı ile bağlantısı eskiden beri tartışılmıştır. Bu konudaki en önemli çalışma 1893 yılında M. Berthelot tarafından yapılmış, Câbir’in eserleriyle Latin Geber külliyatı arasında önemli farklar olduğu, Arapça ve Latince külliyatların farklı yazarların kaleminden çıktığı ileri sürülmüştür. Bu karşılaştırmanın sonuçları arasında, Latin Geber’in modern kimyanın doğmasında Câbir’den daha önemli bir role sahip olduğu iddiası da yer alır. Ancak Arap kimya geleneğinin de Latin dünyasında tanındığının bir işareti olarak hiç olmazsa Câbir’in Kitâbü’s-Sebîn adlı eserinin Latince’ye tercüme edildiği kabul edilmektedir. Ayrıca Latin Geber’e ait eserlerin Câbir’e nisbet edilen eserler arasında yer almayışı da Geber külliyatının başka bir çerçevede değerlendirilmesi gerektiği kanaatini destekler mahiyettedir. Ancak Corbin’in de işaret ettiği gibi Berthelot ve onun peşinden gidenlerin vardıkları sonuçları nihaî sonuçlar olarak görmek yanıltıcı olabilir (Debus, s. 3-5; Plessner, DSB, VIII, 40; Sezgin, Kitâbü’s-Sebîn neşri için Editor’s Introduction, Corbin, s. 134).

Eserleri. Câbir’in kaleminden çıkan veya ona nisbet edilen eserler çok geniş bir külliyat meydana getirmiştir. Bu eserlerin en eski listesine el-Fihrist’te rastlanmaktadır. İbnü’n-Nedîm, bizzat gördüğü eserlere ve güvendiği

kimselerin verdiği bilgilere dayanarak bu konuda biri büyük, diğeri küçük iki liste bulunduğunu, büyük olanın Câbir'in bütün eserlerini,

küçük listenin ise sadece kimyayı ilgilendirenleri ihtiva ettiğini söyler. Daha sonra Câbir'den naklen onun 300 felsefe, 300 mekanik ve 500 tıp kitabı ile sanatlar ve savaş araçları üzerine 1300 risâle kaleme aldığını anlatır (el-Fihrist, s. 500-503). Bu külliyat içinden genellikle birbirleriyle pek fazla irtibatı olmayan 112 kitap simya alanına aittir ve bunlarda Antikçağ Helenistik dönem simyacılarına sıkça göndermelerde bulunulur. Ayrıca külliyattan yetmiş kitap, Câbir'in kimya alanındaki deneye dayanan çalışmalarının ve sistematiğinin bir ürünü olarak bilinir. Onun tabiat felsefesi hakkındaki düşünceleri, kimya ve esrarlı ilimlerle ilgili görüşleri Kütübü'l-Mevâzîn adıyla anılan 144 kitapta yer almaktadır.

Câbir'e nisbet edilen eserlerin ona ait olmadığı ve hatta bir kişiye ait olamayacağı, daha sonraki dönemlerde bir ekol tarafından kaleme alındığı şeklindeki J. Ruska ve P. Kraus'a ait iddialar Fuat Sezgin tarafından eleştirilmiştir. Özellikle Kraus'a göre Câbir külliyatının muhtevasında bu eserlerin II. (VIII.) yüzyıla ait olamayacağını gösteren birçok delil yer almaktadır. Bu deliller ışığında külliyatın yazılış tarihini III. (IX.) yüzyıldan geriye götürmek imkânsızdır ve hatta bazı ipuçları külliyatı IV. (X.) yüzyıla kadar götürmemizi mümkün kılmaktadır (bk. İA, III, 3-5). Câbir'in gerek tarihî şahsiyetini gerekse eserlerini bir uydurmadan ibaret sayan bu yaklaşıma Fuat Sezgin ciddi gerekçelerle karşı çıkmıştır. Sezgin'e göre, Câbir külliyatında yer alan ilmî-felsefî malzeme ve iktibasların III. (IX.) yüzyıldan geriye gitmediği şeklindeki ön yargılı hipotezi terkettiğimiz takdirde, Câbir'in eserleri II. (VIII.) ve hatta I. (VII.) yüzyıldaki ilmî ve felsefî literatür hakkında paha biçilmez bir kaynak olacaktır. Câbir'in kullandığı kaynaklar, tercüme faaliyeti Huneyn b. İshak ve kurduğu okulla zirvesine çıkmadan çok önce Arapça'ya tercüme edilmiş Helenistik sahte eserler literatürü idi ve Câbir'in Helenistik kültüre dayalı bilgi ve aktarmaları bu erken tercümelere dayanmaktadır. Esasen Câbir'in ilmî ve felsefî başarısının önemi de her şeyden önce eserlerinin II. (VIII.) yüzyılda kaleme alınmış olmasındadır (Sezgin, IV, 152-175).

Eski ve yeni birçok bibliyografik kaynakta Câbir'e isnat edilen eserlerin çeşitli listeleri yer almakta ve yeni listeler içinde P. Kraus'un hazırladığının

en genişi olduğu görülmektedir (Jabir ibn Hayyan, Contrubution à l’Histoire des Idées Scientifiques dans l’Islam, I, Le Corpus des Écrits Jabiriens, Kahire 1943). Fuat Sezgin, büyük ölçüde Kraus’un çalışmalarını esas alarak Câbir’in günümüze kadar ulaşan eserlerinin isimlerini, çeşitli yazmaların bulunduğu yerleri, isim ve nüsha farklarını, neşirleri içeren geniş bir bibliyografya vermiş ve buna Kraus’un listesinde bulunmayan bazı eserleri de katmıştır (GAS, IV, 231-269). Sezgin’in eserinde ayrıca Câbir b. Hayyân üzerine yapılmış modern çalışmaların da bir listesi yer almaktadır (s. 229-231). Câbir’e ait eserlerin on bir tanesi Holmyard tarafından neşredilmiştir (Musannefât fî ilmi’l-kîmiyâ˒ li’l-hakîm Câbir b. Hayyân es-Sûfî, Paris 1928). P. Kraus da Muhtâru Resâ˒ili Câbir b. Hayyân içinde beş risâlesinin tam metni ile on üç eserinden bazı seçme metinleri yayımlamıştır (Kahire 1354; Paris 1935). Ayrıca Ebû Rîde Câbir’e ait beş felsefî risâleyi Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften’de neşretmiştir (Frankfurt 1984, I, 50-68; 1985, II, 75-84).

BİBLİYOGRAFYA

Câbir b. Hayyân, Musannefât fî ilmi’l-kîmiyâ li’l-hakîm Câbir b. Hayyân es-Sûfî (nşr. E. J. Holmyard), Paris 1928; a.mlf., Muhtâru Resâ˒ili Câbir b. Hayyân (nşr. P. Kraus), Kahire 1354; a.mlf., Kitabü’s-Sebın [The Book of Seventy] (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, “Editor’s Introduction”; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 498-503; Kadî Sâid, Tabakatü’l-ümem, Kahire, ts., s. 70; İbnü’l-Kıftî, İhbârü’l-ulemâ, s. 111; Hediyyetü’l-ârifîn, I, 249; Sarton, Introduction, I, 532-533; Colin Ronan, The Cambridge World’s Science, Cambridge 1984, s. 238-239; Sezgin, GAS, IV, 133-270; H. Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Hüseyin Hatemî), İstanbul 1986, s. 134-138; S. H. Nasr, İslâm ve İlim: İslam Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 194-197; a.mlf., İslâm’da Bilim ve Medeniyet (trc. Nabi Avcı v.dğr.), İstanbul 1991, s. 260-270; H. E. Stapleton, “Probable Sources of the Numbers on which Jabirian Alchemy was based”, Archives Internationales d’Histoire des Sciences, XXXII/22, Paris 1953, s. 44-59; Allen G. Debus, “The «Geber» Tradition in Western Alchemy and Chemistry”, MTUA, VIII (1984), s. 3-15; M. Plessner, “Gabir

Ibn Hayyan und die Zeit der Enstehung der arabischen Gabir-Schriften”, ZDMG, CXV (1965), s. 23-35; a.mlf., “Jabir Ibn Hayyan”, DSB, VIII, 3943; Fâzıl et-Tâî, “Nebze an Câbir b. Hayyân”, MMİIr., XIV (1967), s. 35-54; J. Ruska, “Vorschriften zur Herstellung von scharfen Wässern bei Gabir und Razı”, Isl., XXV (1939), s. 1-34; P. Kraus, Jabir ibn Hayyan, Contrubution à l’Histoire des Idées Scientifiques dans L’Islam, I, Le Corpus des Écrits Jabiriens, Kahire 1943; a.mlf., “Câbir”, İA, III, 3-5; a.mlf. – [M. Plessner], “Djabir b. Hayyan”, EI² (İng.), II, 357-359; Celal Saraç, “Câbir İbni Hayyan Üzerine”, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi, I, İstanbul 1963, s. 4-15.

Mahmut Kaya

CÂBİR b. YEZÎD

(bk. CÂBİR el-CU‘FÎ).

CÂBİR b. ZEYD

جابر بن زيد

Ebü'ş-Şa'sâ Câbir b. Zeyd el-Ezdî (ö. 93/711-12)

İbâzıyye'den olduğu söylenen muhaddis ve fakih.

21 (642) yılında Uman'ın Nezvâ bölgesinde doğdu. Yaşadığı bölge ve yerleşim merkezlerine göre el-Basrî el-Umânî, el-Yahmedî, el-Cevfî (el-Havfî) nisbeleriyle

de anılır. Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer ve Muâviye b. Ebû Süfyân gibi sahâbîlerden hadis rivayet etti. Ondan da Eyyûb es-Sahtiyânî, Amr b. Dînâr, Katâde b. Diâme gibi muhaddisler rivayette bulundular. Hocası Abdullah b. Abbas onun bilgisini takdir etmiş, aralarında Câbir varken Basralılar'ın kendine fetva sormalarını anlamsız bulmuştur. Nitekim Câbir Hasan-ı Basrî'nin Basra'da bulunmadığı zamanlarda halka fetva verirdi. Bir hac mevsiminde tavaf sırasında ona rastlayan Abdullah b. Ömer, Basra fakihi olması sebebiyle kendisine nasihatte bulunmuş, Kur'an ve Sünnet'e dayanmayan bir fetva vermemesini söylemiş, aksi halde hem kendini hem de başkalarını helâk edeceğini hatırlatmıştır.

Câbir, Hâricîler'in bir kolu olan İbâzıyye fırkasının en önemli simalarından biri sayılır. Bazı İbâzî kaynaklar onu "umdetü'l-İbâzıyye", "aslü'l-mezheb" gibi sıfatlarla anmaktadır. Hatta onun takip ettiği uzlaşmacı siyaset sonucu İbâzîler'i diğer Hâricîler'in uğradığı sıkıntılardan kurtardığı ve Ehl-i sünnet'e yaklaştırdığı kabul edilmektedir. Ancak biyografik kaynaklarda müştereken yer verilen bir rivayete göre Câbir İbâzîler'le ilgisi bulunmadığını, böyle bir mensubiyetten Allah'a sığındığını söylemiştir. Nitekim tanınmış kumandan Mühelleb b. Ebû Sufre'nin kızı Hind Câbir'in evlerine sık sık geldiğini, kendisine nasihatte bulunduğunu, fakat hiçbir zaman kendisini İbâzîliğe davet etmediğini kesin bir dille ifade etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'i en iyi bilenlerden biri olan Câbir devrin müfessirleri arasında sayılmaktadır. Ayrıca İbâzî olduğu yolundaki iddialara rağmen güvenilir bir râvi ve zâhid bir kimse olarak kabul edilmekte, rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır. Fakirlere yardım etmenin nâfile hacdan üstün olduğunu belirtmiş ve Kureyş kabilesinden olmayanların da halife seçilebileceğini söylemiştir.

Bir gözü görmeyen Câbir sakalını sarıya boyardı. Öldüğü zaman kendisini hanımının yıkamasını vasiyet etmişti, vefat edeceği sırada bir şey arzu edip etmediği sorulduğunda Hasan-ı Basrî'yi görmek istediğini söylemişti. Öldüğü zaman talebesi Katâde, "Bugün Iraklılar'ın en âlimi öldü" demiştir.

93'te (711-12) vefat eden Câbir'in ölüm yılını 103 (721) ve 104 (722) olarak zikredenler de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakat, VII, 179-182; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, II, 204; el-Cerh ve't-tadîl, II, 494-495; Ebû Nuaym, Hilye, III, 85-91; Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ, IV, 481-483; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, I, 67; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, IV, 434-436; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 93-95; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, II, 38-39; Şemmâhî, Kitâbü's-Siyer, Kahire 1301, s. 70-77; İbnü'l-İmâd, Şezerât, I, 101; Sezgin, GAS, I, 586; Nüveyhiz, Mu'cemü'l-müfessirîn, I, 123; E. Ruhi Fığlalı, İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 83-88, 95, 137; R. Rubinacci, "Djabir b. Zayd" EI² (İng.), II, 359-360.

İsmail L. Çakan

CÂBİYE

الجابية

Suriye’de Hz. Ömer’in ziyaretiyle meşhur olan ordugâh şehri.

Dımaşk’ın 80 km. kadar güneybatısında Havran bölgesindeki Cevlân’da, bugünkü Nevâ’ya çok yakın bir yerde kurulmuş bir şehirdi. Câbiyetülcevlân veya Câhiliye döneminde Gassânîler’in idarî merkezlerinden biri olduğu için Câbiyetülmülûk diye de meşhurdur. Dımaşk’ın güneybatı tarafındaki kapısına bugün de Bâbülcâbiye denilmektedir.

Câbiye, Hz. Ebû Bekir devrinde Suriye’de ilk fethedilen yerler arasında zikredilir. İslâm fetihleriyle birlikte önemi artan Câbiye Dımaşk askerî bölgesinin (cünd) merkezi oldu ve burada bir cami ile minber yapıldı. Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik’in (715-717) bu merkezi Halep’in kuzeyindeki Dâbık’a nakletmesine kadar Câbiye bu durumunu muhafaza etmiştir. Yermük Savaşı sırasında Bizanslılar’la burada küçük bir çarpışma olmuş ve savaşta alınan ganimetler burada toplanmıştır.

Muâviye zamanından itibaren Dımaşk’ı bile gölgede bırakan ve İslâm tarihinde Câbiye’ye unutulmaz bir ün kazandıran husus, Hz. Ömer’in halife olarak burayı ziyaret etmesidir. Hz. Ömer hıristiyanların Kudüs’ü bizzat halifeye teslim etmek istedikleri için Câbiye’ye geldiği ve oradan Kudüs’e geçtiği ya da Hıms’ı muhasara etmekte olan Ebû Ubeyde’ye yardım etmek için geldiğine dair rivayetler olmakla beraber Hz. Ömer’in fetihlerden sonra ele geçen toprakların durumunu tanzim ve gayri müslim halkın statülerini tayin etmek, başkumandan Ebû Ubeyde ve diğer kumandanlarla istişarelerde bulunmak ve onları teftiş etmek üzere Câbiye’ye gelmiş olduğuna dair olan rivayet daha doğru kabul edilmektedir. Seyahatin tarihi hakkında 15 ile 18 (636-639) yılları arasında değişen çeşitli rivayetler vardır. Vâkıdî halifenin 16 yılı Safer ayında (Mart 637) Câbiye’ye geldiğini ve orada yirmi gün kalarak ganimetleri taksim ettiğini söyler. Hz. Ömer’in Câbiye’de ashâb-ı kirâmın ileri gelenlerinin ve Suriye’deki bütün emîrlerin katılmasıyla yaptığı bu önemli toplantı “yevmü’l-Câbiye”, orada okuduğu

hutbe de “hutbetü’l-Câbiye” adıyla meşhur olmuştur. Hz. Ömer bu hutbesinde Kur’an’dan bir şey sormak isteyenlere Übey b. Kâ‘b’ı, fıkıh için Muâz b. Cebel’i, ferâiz* için de Zeyd b. Sâbit’i tavsiye etmiş, fey* gelirlerini taksim ederken göz önüne alacağı esasları sıralamış, savaşla ele geçen toprakları ganimet gibi dağıtmayacağını beyan etmiş, bu arada müslümanlara bazı nasihatlarda bulunmuş ve gayri müslimlerle münasebetlerinde dikkat edecekleri hususlara işaret etmiştir.

Hz. Ömer’in Medine’de yerine Hz. Ali’yi vekil bırakarak ileri gelen birçok sahâbenin iştirakiyle gerçekleştirdiği bu seyahati ve Câbiye’deki hutbesi İslâm kaynaklarında önemli bir yer işgal eder. Lammens’e göre divan teşkilâtının temeli Câbiye’deki toplantı sırasında atılmıştır (İA, III, 5).

Emevî hilâfetinde iktidarın Süfyânîler’den Mervânîler’e geçişi de Câbiye’de gerçekleşmiştir. Emevîler II. Muâviye’nin ölümünden sonra kime biat edileceği hususunda karar vermek üzere burada toplanmışlar ve 3 Zilkade 64 (22 Haziran 684) tarihinde Mervân b. Hakem’e biat etmişlerdir. Abbâsîler zamanında hemen hiçbir önemi kalmayan Câbiye Dımaşk’a bağlı küçük bir yerleşim merkezi haline geldi.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 18, 26, 38, 51; III, 125; İbn Mâce, “Ahkâm”, 27; Tirmizî, “Fiten”, 7, “Sıfatü’l-cenne”, 23; İbn Sa‘d, et-Tabakat, II, 348, 359; III, 283; V, 25, 41, 226; İbn Zencûye, el-Emvâl (nşr. Şâkir Zib Feyyâz), Riyad 1406/1986, I, 195, 271, 385-386, 389, 428, 430; II, 499, 574-575; Fesevî, el-Marife ve’t-târîh, I, 463-464; III, 292, 305; Belâzürî, Fütûḥ (Fayda), s. 162, 174, 176, 185, 198, 216; a.mlf., Ensâb, Süleymaniye Ktp., Reîsü’l-küttâb, nr. 597-598, II, vr. 297b; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik, s. 77; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 2108, 2360, 2401-2412, 2500-2503, 2522-2523; II, 473, 474, 477; Bekrî, Muᶜcem, I, 355; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk, I, 553-559; a.e., Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 879, VIII, vr. 66b-68[a]; Yâkut, Muᶜcemü’l-büldân, II, 91-92, 416-417; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 55-60, 75-79; el-Kamûsü’l-İslâmî, I, 550; Cevâd Ali, el-

Mufassal, III, 422, 440; H. Lammens, “Câbiye”, İA, III, 5-6; a.mlf. – [J. Sourdel-Thomine], “al-Djabiya”, EI² (Fr.), II, 369-370.

Mustafa Fayda

CÂBİZÂDE ALİ FEHMİ

(bk. ALİ FEHMİ CÂBİÇ).

CACA BEY MEDRESESİ

Kırşehir’de XIII. yüzyılda İlhanlılar döneminde yapılan medrese.

Orta Anadolu’da Kırşehir’in yerleşim merkezinde inşa edilmiştir. Cümle kapısı üstündeki Selçuklu sülüsü ile iki satır halinde yazılmış kitâbesine göre Kılıcarslan’ın oğlu III. Keyhusrev zamanında 671 (1272/73) yılında Nûreddin Cebrâil (Cibrîl) b. Caca tarafından yaptırılmıştır. Anadolu’da İlhanlı (Moğol) istilâsı sırasında Kırşehir emîri olan Cacaoğlu Nûreddin’in Kırşehir’den başka Kayseri ve Eskişehir’de de hayratı vardır.

Caca Bey Medresesi ile diğer hayratın 10 Şevval 670’te (10 Mayıs 1272) düzenlenmiş Arapça ve Moğolca vakfiyesi günümüze kadar gelmiştir. Cevat Hakkı Tarım bunların dört adet olduğunu bildirerek birinin 1948’de mütevellisinde, diğerlerinin sûretlerinin Ankara’da Vakıflar Genel Müdürlüğü’nde bulunduğunu haber vererek vakfiyelerin içindekilerini de özetlemiştir (Tarihte Kırşehri-Gülşehri, s. 47 vd.). Fakat bu konuda daha etraflı araştırma yapmış olan Ahmet Temir, “İskilip el yazması” olarak adlandırdığı 10 Şevval 670 (10 Mayıs 1272) tarihli bir Arapça vakfiyeyi (İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 2198) ana kaynak olarak kullanmıştır. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi’ndeki iki metin (Defter, nr. 607, s. 300-306, sıra nr. 429; Defter, nr. 618/1, s. 20-28, sıra nr. 6; ayrıca Defter, nr. 607, s. 300’deki sûret), İskilip el yazmasının çok yakın tarihlerde yapılmış tercümeleridir. Bunun dışında Temir’in göremediği Kırşehir’deki mütevelli elinde bulunan nüsha ile nisbeten geç bir dönemde istinsah edildiği anlaşılan ve bundan çıkarılmış özet mahiyetinde bir metin daha vardır (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 2199). Bu metnin de Ankara’da Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi’nde bir kopyası bulunmaktadır (Defter, nr. 608/23, s. 17-20, sıra nr. 6). Bu vakfiyelerin asılları Arapça olmakla beraber Uygur harfleriyle yazılmış Moğolca özetleri de vardır. Anlaşıldığına göre Hakkı Tarım’ın iddia ettiği gibi ortada dört vakfiye yoktur. Tarım’dan sonra Ahmet Temir Arapça ve Moğolca 670 (1271/72) tarihli vakfiyenin tam metnini ve tercümesini yayımlamıştır. Bu belgelerden öğrenildiğine göre Cacaoğlu Nûreddin Kırşehir’deki medresesi için İç Anadolu’nun pek çok yerinde mezraalar, tarlalar, değirmenler, bağlar,

bahçeler, hamamlar, kar kuyuları, dükkânlar, evler, hanlar vb. vakfetmiştir. Bu vakfiyelerde, gelirlerin Kırşehir'de "içinde cuma namazı kılınan" medresesinin, hankahın, menzilhânenin, zâviyenin ve mektebin masraflarına harcanması için vakfedildiği bildirildikten başka Kayseri-Kırşehir yolu üstündeki dârüssulehâ ile Kayseri'nin Talimekini köyündeki medresesine de gelirlerden pay ayrıldığı ifade edilmiştir. Sayısı hayli yüksek olan bu hayır kurumlarında yaşayanlara da gelirlerden ayrıca pay ayrılmıştır. Medresede ders gören öğrencilerin uymaları gereken kurallar da vakfiyede ayrıntılı bir biçimde belirtilmiştir (Temir, s. 133, 270-280). Böylece bu binanın bir zâviye veya hankah değil bir medrese olduğu ve eyvanının cuma camii olarak da kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Taçkapının en üstünde yer alan kitâbeden başka giriş kemeri üstünde bulunan tek satırlık kitâbede besmele ve Nahl sûresinin 90. âyetinin baş kısmı yer alır. Bunun altında bulunan ve uçları iki yana dönen diğer kitâbede Âl-i İmrân sûresinin 18 ve 19. âyetleri yazılıdır. Bu yazı şeridiyle kapı kemeri arasına iki satır halinde yerleştirilen, ayrıca sağ köşesine de bir metin eklenen kitâbe ise bazı vergilerin kaldırıldığını bildiren bir emirnâmedir. W. Hinz'e göre bu kitâbe 1330 yılında yazılmış olmalıdır. Osmanlı döneminde Zilkade 1219'da (Şubat 1805) verilen bir berat ise "Nûreddin Şehid" hayratının gelirlerine daha başka vakıflarla birlikte el koymak isteyen Alâeddin Camii mütevellisinin müdahalesinin önlenmesine dairdir.

XIX. yüzyıl içinde medresenin harap halde olduğu tahmin edilmektedir. Nitekim 1858 yılında Kırşehir'den geçen A. D. Mordtmann yapının mühimmat ambarı (Waffendepot) olarak kullanıldığını yazar. Daha sonra da harap durumda bulunan medresenin bir kısmının cami yapıldığı 1325 (1907) tarihli Ankara Vilâyeti Salnâmesi'nde belirtilir. Daha sonraları Vakıflar İdaresi tarafından büyük ölçüde restorasyon gören medrese cami olarak yeniden ibadete açılmıştır, bugün de cami olarak kullanılmaktadır.

Bir halk söylentisinden destek alarak Ankara Vilâyeti Salnâmesi'nde de tekrarlanan ve bugün belli başlı yayınlarda

yer alan, bu medresenin aslında astronomi ilmiyle uğraşılan bir yer olduğu ve içinden rasat yapıldığı yolundaki iddia ise aydınlatılması gereken bir

husustur. Ankara Üniversitesi'nden W. Ruben ile Aydın Sayılı tarafından 1947 yılı Temmuz ayında ortadaki kubbeli büyük mekânın zemininde bu maksatla bir kazı yapılmış ve burada sadece 6 m. kadar derine inen, iç yüzeyleri kısmen kaplanmamış, 1,80 m. çapında bir kuyu bulunmuştur. Alt kısmında çapı 2,60 m. ölçüsünü bulan bu çukurun bir rasat kuyusu olabileceği ileri sürülmüştür. Yine bir halk söylentisi, medresenin ön tarafındaki minarenin de bir rasat kulesi olduğu yolundadır. Ancak ne vakfiyede ne de kitâbede buna dair en ufak bir işaret vardır. Ayrıca bir rasat kuyusu için lüzumlu olan ve iç duvara bağlı olması gereken basamaklar bulunmadığı gibi 1,60 m. ölçüsündeki çap bir rasat kuyusu için çok dardır. Dolayısıyla buranın esasında bir rasat merkezi olabileceği inandırıcı görünmemektedir. Kubbeli kısmın ortasında bulunan çukur herhalde, kapalı avlulu medreselerde kubbenin altında olması gereken şadırvanın yerini tutmak üzere açılmış bir su kuyusundan başka bir şey değildir.

Caca Bey Medresesi, Anadolu'da pek çok benzerleri olan, orta avlusu kubbe ile örtülü, "kapalı medrese" tipinde bir yapıdır. Bu kapalı mekânın esasında bir avlu olduğunu hatırlatmak üzere üstündeki kubbenin ortasına bir aydınlık feneri ve bunun altına da şadırvanın yapılması usuldendi. Bu çeşit kubbeli yapı örneklerini Niksar'da Yağıbasan, Tokat'ta Çukur, Konya'da Karatay ve İnce Minareli, Çay'da Taş, Erzurum'da Yâkutiye, Kütahya'da Yâkub Çelebi ile Vâcidiye, Ermenek'te Mûsâ Paşa ve Karaman'da İbrâhim Bey medreseleri teşkil ederler.

Medrese, kesme taş kapılı cephelere sahip enlemesine hafifçe dikdörtgen biçiminde bir yapıdır. Esas cephesindeki taçkapının etrafındaki kaplama şeritler halinde iki ayrı renkteki taşlardan yapılmıştır. Bina, Orta Asya'dan beri Türk mimarisinin her çeşit yapısında karşılaşılan bir avluya açılan dört eyvan şemasına uygundur. Eyvanların üstleri beşik tonozlarla örtülüdür. Ortadaki kapalı avlunun üzerini ise bir kubbe örter. Evvelce üzerinde sadece bir aydınlık feneri olması gereken bu kubbenin ortası, buranın bir rasat merkezi olduğu hipotezini desteklemek gayesiyle günümüzde camekânla kapatılmıştır. Bu kadar geniş çaplı bir açıklığın, medrese harap olduğu dönemlerde aydınlık fenerinin etrafının yıkılması sonunda meydana gelmesi ihtimal dahilindedir. Eyvanların etrafında küçük hücreler vardır. Esas büyük eyvanın iki yanında ise bir çift dikdörtgen planlı büyük hücre yer alır. Girişin karşısındaki üstü beşik tonozla örtülü ana eyvan, bütün bu tür

yapılarda olduğu gibi namaz kılınan yerdir. Buranın kıble duvarında basit bir namazgâhı aşan zenginlikte bir mihrap bulunur. Giriş eyvanının sağındaki hücrenin içinden taş bir merdiven, sadece ön cephenin arkasında bulunan üst kat hücrelerine çıkışı sağlar. Bunlar biri mihraplı olmak üzere iki tanedir. Kırık sivri bir kemerin çerçevelediği taçkapı mukarnaslı bir kavsaraya sahiptir. Taçkapının iki köşesinde demet halinde sütunçeler vardır. Ayrıca kapının cephe duvarının iki dış köşesine değişik biçimde kaideleri olan bir çift burma gövdeli sütunçe işlenmiştir. Bunların kaidelerinin askı kandilleri hatırlatır biçimde işlenmiş olduğu dikkati çeker.

Mescid eyvanının iki köşesindeki sütunçelerin şimdiye kadar üzerinde çok durulmuştur. Bunların gövdeleri, dışarıdakilerin kaidelerinde görülen üst üste bindirilmiş askı lambaları biçiminde boğumlardan meydana gelmiştir. W. Ruben bu sütunçelerle Hindistan sanatındaki sütun gövdeleri arasında bir yakınlık görmek istemiştir. E. Diez ise Caca Bey Medresesi sütunçelerinde Kafkasya’daki Gürcü mimarisinin bazı sütunları ile benzerlikler bulmuştur. Fakat W. Ruben, aynı tipte ahşaptan yontulmuş direklere Bolu’nun Düzce ilçesinde rastladığına işaret ettiğine göre bu değişik sütun gövdeleri Anadolu’nun ahşap mimarisinde vardır ve oradan taşa geçirilmiş olmalıdır. Eski fotoğraflarda (bk. Ülgen, II, 254-256, resim nr. 7, 8), kubbenin ortasında ahşap bir çatı ile örtülü, pencereli ve kasnaklı bir aydınlık feneri görülür. Diğer kısımların üstleri ise düz dam şeklindedir. Sonraki tamirlerde bu fener kaldırılmış, duvarların saçakları da kale duvarı gibi dendanlı olarak yapılmıştır. Uzun yıllar petek ve külâh kısımları olmayan minarenin bu unsurları son tamirlerde tamamlanmıştır.

Medresenin giriş cephesinin sol tarafındaki kubbeli kare mekân, yapının bânisi Caca Bey’in türbesidir. Türbeye soldaki eyvandan altı basamaklı bir merdivenle çıkılır. Kabartma bir süsleme ile çerçevelenmiş bir kapı, ortasında Caca Bey’in sandukasının bulunduğu türbenin içine geçit verir. Müstakil bir yapı gibi kümbet görünümünde tasarlanan bu mezar binasının kubbesi, piramit biçiminde taştan sivri bir külâh ile örtülmüştür. Kare plan, köşelerde üçgen biçiminde pahlarla sekizgen kasnağa dönüşür, bunun da üstüne külâh oturur. Türbenin caddeye açılan penceresi mihrap biçiminde bir kavsara altındadır. Etrafını ise mukarnaslı bir çerçeve çevirir. Mukarnaslı kavsaranın altında ve hâcet penceresinin üstünde bulunan iki satır halindeki kitâbede, “dünyanın bir durak

yeri ve her şeyin fâni olduğu” ifade edilmektedir. Pencere nişinin iki yanında korint üslûbunu andıran başlığıyla bir çift sütunçe yer alır. Fakat türbenin en ilgi çekici süslemesi, iç duvarlardaki çini yazı kaplamasıdır. Burada lâcivert çinilerden kesilmiş harfler beyaz alçı zemine mozaik tekniğinde yerleştirilerek Âyetü'l-kürsî işlenmiştir.

Medresenin kıble duvarı dışında, bina bedeninden ayrı olarak A. Saim Ülgen'in ölçüsüne göre 22 cm. açıkta ve 21 m. yükseklikteki minarenin gövdesi de kahverengi ve fîrûze renginde çinilerle bezenmiştir. Minarenin kürsü kısmı kare biçiminde ve taştandır. Yuvarlak gövdede tuğlalar altta daire şeklinde sıralanırken belirli bir yükseklikten sonra zikzak motif dizileri meydana getirirler. Bu minarenin aslında medreseye bitişik ayrı bir cami binasına ait olabileceği ileri sürülmüştür. Mordtmann'ın ifadesinden de burada bir cami olduğu anlaşılabilir. Ancak böyle bir camiden bugün en ufak iz bulunmadığı için bu iddianın doğruluk derecesi tesbit edilememekle birlikte medresenin bu tarafında yapılacak bir kazı bu konuya ışık tutabilir. Minarenin kaidesinde bulunan ve ancak eksik olarak okunan bir beyit, benzerine Âlî'nin Münşeât'ında (AÜ, DTCF Ktp., nr. 38.718, vr. 64[a]) rastlanarak tamamlanmıştır. Burada, “yapının kurucusuna rabbin inâyeti istenmekte ve sesi daha göğe erişmeden bu dileğin iyi kabul göreceğine inanıldığı” bildirilmektedir.

Kırşehir'de Caca Bey Medresesi, Anadolu'da Türk mimari tarihinin başta gelen eserlerinden biridir. Hakkında bugüne kadar pek çok yayın yapılmış olmasına rağmen Anadolu'nun çok bunalımlı bir döneminde inşa edilmiş olan bu eser mimarisi, süs unsurları ve kitâbeleriyle daha etraflı ve dikkatli bir araştırmayı beklemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Temir, Kırşehir Emiri Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi, Ankara 1959; Ankara Vilâyeti Salnâmesi, Ankara 1325; A. D. Mordtmann, Anatolien, Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien (1850-1859) (nşr. F. Babinger), Hannover 1925, s. 511; Cevat Hakkı Tarım,

Kırşehir Tarihi Üzerinde Araştırmalar, Kırşehir 1938, s. 58-74; a.mlf., Tarih'te Kırşehri-Gülşehri ve Babailer-Ahiler-Bektaşiler, İstanbul 1948, s. 42-55; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 253-254; a.mlf., "Bir Cacabey Medresesi Kitabesi", TTK Belleten, XXIX/113 (1965), s. 71 ve lv. 1 (minaredeki yazı hak.); Semra Ögel, Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara 1966, s. 71, rs. 114, ayrıca tür.yer.; a.mlf., Der Kuppelraum in der türkischen Architektur, İstanbul 1972, s. 36, rs. 34; Enver Behnan Şapolyo, Kırşehir Büyükleri, Ankara 1967, s. 5-12; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I, 55-57, şekil 25-26, rs. 113-121; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1972, s. 15-20, 279-282 (resimler); Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972, s. 94; M. Meinecke, Fayencedekorationen seldschukischer Sakralbauten in Kleinasien, Tübingen 1976, I, bk. İndeks; II, 196-200, lv. 21; İlyas Sürmeli, Kırşehir Tarihi, Kırşehir 1977, s. 41-42, 53, 55; Rahmi Hüseyin Ünal, Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar, İzmir 1982, tür.yer.; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri: I Selçuklu Dönemi, Ankara 1986, s. 175-178; Hasan Fehmi Turgal, "Kırşehir'de Bir İlhanî Kitabesi", Kırşehir, sy. 473, 1 Ocak 1937; A. Saim Ülgen, "Kırşehir'de Türk Eserleri", VD, II (1942), s. 254-256, rs. 1-13; Halim Baki Kunter, "Kitabelerimiz", a.e., s. 432-434, rs. 3-8; W. Ruben, "Kırşehir'in Dikkatimizi Çeken Sanat Abideleri", TTK Belleten, XI/44 (1947), s. 603-613; a.mlf. – Aydın Sayılı, "Türk Tarih Kurumu Adına Kırşehir'de Cacabey Medresesinde Yapılan Araştırmanın İlk Kısa Raporu", a.e., s. 673-681, lv. CXXXV-CXLIV; E. Diez, "Endosmos'lar", Felsefe Arkivi, II, İstanbul 1947, s. 221-229; W. Hinz, "Ortaçağ Yakın Şarkına ait Vergi Kitabeleri", TTK Belleten, XII/52 (1949), s. 778-780.

Semavi Eyice

CACAOĞLU NÛREDDİN

(ö. 676/1277'den sonra)

Anadolu Selçukluları devri Kırşehir emîri.

Babasının adı Bahâeddin Caca'dır. Cacaoğlu Nûreddin Cebrâil'in Kırşehir emîri olmadan önceki hayatı hakkında bilgi yoktur. Caca (cece, çaça, çeçe) kelimesinin Türkçe veya Moğolca olduğu hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. İbn Bîbî'de geçen "cem'iyyet-i püser-i Câcâ" ve Osmanlılar devrinde Kırşehir civarındaki "Ceceli" aşireti, muhtemelen Nûreddin'in emîr olarak zikredilen babasından itibaren onların etrafında oluşan topluluk ve bakiyeleri idi.

Kaynaklarda adına ilk olarak IV. Kılıcarslan'ın tek başına sultan olmasından (659/1261) sonra rastlanmaktadır. İbn Bîbî'ye göre Nûreddin bir deveci iken Muînüddin Süleyman Pervâne'nin dikkatini çekmiş ve onun himayesinde Kırşehir emirliğine kadar yükselmiştir. Nitekim Emîrâhur Esed'in isyanı, bu sırada Kırşehir emîri olan Nûreddin tarafından bastırıldı, Aksaray ve civarında beş ay süren karışıklıklar önlendi. Sultan IV. Kılıcarslan'ın 664'te (1266) öldürülmesiyle sonuçlanan olaylarda ise Nûreddin Kırşehir vilâyetindeki askerleriyle birlikte Muînüddin Süleyman Pervâne-Hatîroğlu Şerefeddin ittifakı içinde yer aldı. 675'te (1276-77) Anadolu'daki Moğol hâkimiyetine başkaldıran Hatîroğlu Şerefeddin ve kardeşi Ziyâeddin'e mukavemet edemeyerek onlara katılmak zorunda kalan devlet ricâli arasında Nûreddin de vardı. İsyan bastırılınca bunlar Moğol kumandanları ve Muînüddin Pervâne tarafından sorguya çekildilerse de bağışlandılar. Memlük Sultanı Baybars, Selçuklu beylerinin teşvikleriyle giriştiği Anadolu seferinde İlhanlılar'ı Elbistan ovasında yenince (Nisan 1277), Moğol ordusu saflarında yer alan esirler arasında Nûreddin ve kardeşi Sirâceddin İsmâil de vardı. Baybars bunları Suriye'ye götürdüyse de ölümünden önce hepsini serbest bıraktı (676/1277). Hatta yerine geçen oğlu el-Melikü's-Saîd tarafından kendilerine bazı yerler iktâ* edildi. Nûreddin'in bundan sonraki hayatı hakkında bir kayda rastlanmamaktadır. Türbesi Kırşehir'de bulunduğuna göre, Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî'de

anlatıldığı gibi, belki de Kırşehir dışında (Suriye'de) ölüp cenazesi Kırşehir'e getirilmiştir. Türbenin kitâbesi bugüne ulaşmadığından ölüm tarihi de bilinmemektedir.

Eflâkî, Nûreddin'in önceden Hacı Bektâş-ı Velî'nin hizmetinde bulunduğunu,

daha sonra Mevlânâ'ya bağlanıp onun yakınları arasına girdiğini anlatır. Mevlânâ'nın, bir yakınının kusurunu bağışlaması ve ona yardım etmesi için Nûreddin'e hitaben yazılmış iki mektubu bulunmaktadır.

Nûreddin'den sonra da Cacaoğulları'ndan bazı isimlere rastlanmaktadır. Vakfiyesine göre erkek kardeşi İsmâil'den başka Devlet Hatun adlı bir kız kardeşi ile, Eflâkî'ye göre Gazan Han'ın yakınlarından olan ve Ârif Çelebi Merend şehrine gittiği zaman maiyetinde bulunan Polat Bey adlı bir oğlu vardır. Kaynaklarda 696 (1297) veya 717'de (1317) Halep emîrlerinden Cacaoğlu Alâeddin kumandasında bir ordunun Âmid'i zaptettiğinden ve yine Halep'te el-Melikü'z-Zâhir Hoşkadem tarafından yaptırılan bir Cacaoğlu zâviyesinden bahsedilir. Bunlar Baybars'ın, Nûreddin ve kardeşi İsmâil'i esir olarak Dımaşk'a götürdükten sonra Cacaoğulları'ndan bazılarının Suriye'de yerleştiğini göstermektedir. Hüseyin Hüsâmeddin ise kaynak belirtmeden İskilip kazasında Ceceliler aşiretinin emîri olarak Yahyâ Bey'in adını zikreder.

Cacaoğlu Nûreddin, daha çok 670 (1272) tarihli vakfiyesinin özelliği dolayısıyla tanınmıştır. Asıl Arapça metnin özeti olan Moğolca kısım, Anadolu'da Uygur harfleriyle yazılmış ilk eser olması dolayısıyla önem kazanmıştır. Ahmet Temir vakfiyenin metnini ve tercümesini 1959'da yayımlamıştır. Ancak devrinin sosyal ve iktisadî tarihi bakımından zengin bir kaynak durumunda olan bu vakfiye üzerinde henüz bir inceleme yapılmamıştır.

Nûreddin, vakfiyesine göre Kırşehir, Sultanüyüğü (Eskişehir), Kayseri ve İskilip'te toplam üç medrese, beş mescid, bir dârüssulehâ, bir han, bir hankah, bir zâviye, bir mektep, iki türbe vakfetmiş ve on yedi mescid ile bir zâviyeyi de tamir ettirmiştir. Bütün bunların masraflarını karşılamak için de arazi, köy, dükkân, ev, han, değirmen, fırın, hamam vb. gelirini vakfetmiştir.

Bu eserlerinden kitâbeleriyle birlikte ancak üçü, Eskişehir'deki minare (666/1267-68), Kırşehir'in 18 km. güneyindeki Kesikköprü Hanı (667/1268-69) ve Kırşehir'deki medrese (671/1273) günümüze ulaşabilmiştir. Şifahî rivayetlere ve medresede yapılan kazılara göre burasının vaktiyle rasathâne olduğu ve astronomi öğretimi yapıldığı ihtimalleri üzerinde durulmaktadır (bk. CACA BEY MEDRESESİ).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-alâiyye, s. 646-647; a.mlf., Muhtasar Selcukname (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, s. 301-302; Yazıcızâde Ali, Târîh-i Âl-i Selçûk, TSMK, Revan nr. 1391, vr. 3809; Mevlânâ, Mektuplar (trc. ve haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1963, s. 39-40, 42-43, 80-81; İbn Şeddâd, Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir (nşr. Ahmed Hatît), Beyrut 1403/ 1983, s. 163, 173, 337; a.e.: Baybars Târihi (trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1941, s. 80, 86, 157; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr, s. 74-75; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, I, 155, 345; II, 178-179, 196-197; Târîh-i Âl-i Selçûk (nşr. ve trc. F. N. Uzluk), Ankara 1952, s. 56-57 (trc. s. 37); Kalkaşendî, Subhu'l-aşâ, XIV, 149, 160; Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî: Vilâyet-nâme (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 28-30, 32, 113-114; İbrâhim b. Muhammed İbnü'ş-Şihne, ed-Dürrü'l-müntehab fî târîhi memleketi Haleb (nşr. Yûsuf b. Serkîs ed-Dımaşkı), Beyrut 1909, s. 235; Amasya Târihi, III, 10-11; Cevat Hakkı Tarım, Tarihte Kırşehri-Gülşehri ve Babailer – Ahiler – Bektaşiler, İstanbul 1948, s. 42-55; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 253-254; Nejat Kaymaz, Pervâne Muînüddîn Süleyman, Ankara 1970, bk. İndeks; Ahmet Temir, Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi, Ankara 1989; Mikâil Bayram, Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı'nın Kuruluşu, Konya 1991, bk. İndeks; T. Özgüç – M. Akok, "Üç Selçuklu Abidesi, Dolay Han, Kesik Köprü Kervansarayı ve Han Camii", TTK Belleten, XXII/86 (1958), s. 256; Mükrimin H. Yınanç, "Diyarbekir", İA, III, 618-619.

Sadi S. Kucur

CÂCERM

جاجرم

İran’ın kuzeydoğusunda bir şehir.

Horasan eyaletindedir; Nîşâbur, Cüveyn ve Cürcân arasında, Tahran-NîşâburMeşhed tren yolu üzerinde yer alır. İsmi “sıcak yer” anlamını taşıyan Farsça câgerm kelimesinden gelmektedir. X ve XI. yüzyıllarda otuz burçlu daire şeklinde surlarla ve üç zirâ genişliğinde bir hendekle çevrili önemli bir ticaret merkeziydi. Şehirde yedi mahalle, yedi cami ve çevresinde de bakımlı bahçeler bulunuyordu. Makdisî (ö. 381/991 [?]) cuma camiinin çok güzel olduğunu söylemektedir. Hudûdü’l-âlem’de (yazılış tarihi 372/982-83) şehir Cürcân, Kumis ve Nîşâbur’un ticarî merkezi olarak gösterilir. Câcerm’in Nîşâbur’dan batıya doğru Cüveyn’e, oradan da düz ovaya inerek Hazar kıyılarına uzanıp Dînâr Sarı geçidini takip eden eski bir kervan yolunun üzerinde olduğu bilinmektedir. Gazneli Mesud 1035 yılında Taberistan ve Cürcân’ın Ziyârî emîri Felek el-Meâlî Minûçihr b. Kabûs’a karşı yaptığı seferde bu yolu kullanmıştı. Bu yol Cengiz Han ve İlhanlılar dönemlerinde de önemini kısmen korumuştur. Ortaçağ coğrafyacılarından Hamdullah Müstevfî (ö. 750/1350) şehrin etrafında zehirli otlar bulunduğunu ve insanların sağlık endişesiyle burada oturmayı pek istemediklerini bildirir. Müellif ayrıca kale dibinde bulunan ve kabukları diş ağrısına ilâç olarak kullanılan iki çınar ağacından bahsetmektedir.

Safevî ve Kaçar sülâleleri dönemlerinde eski önemini kaybeden Câcerm, XIX. yüzyılın sonlarında 500 evli küçük bir yerleşme merkezi halini almıştır. Bugün Horasan eyaletinde Bucnurd vilâyetine bağlı küçük bir kasaba olan Câcerm’in başlıca gelir kaynağını bölgede yetiştirilen pamuk teşkil eder. 1986 sayımına göre nüfusu 7235 idi.

Câcerm’de birçok şair ve âlim yetişmiş olup bunların en meşhurları, şairlerden Bedreddin Câcermî (XIII. yüzyıl) ile oğlu Muhammed b. Bedr ve âlimlerden de Ebû Kasım Abdülazîz b. Ömer Câcermî (ö. 440/1048-49) ile

Ebû İshak İbrâhim Câcermî'dir (ö. 544/1149-50).

BİBLİYOGRAFYA

Dihhudâ, Lugatnâme, "Câcerm" md.; Makdisî, Ahsenü't-tekasîm (trc. Ali Nakı Münzevî), Tahran 1361 hş., II, 466; Hudûdü'l-âlem (Minorsky), s. 102; Sem'ânî, el-Ensâb, III, 152-153; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, II, 92; Müstevfî, Nüzhetü'l-kulûb (Strange), s. 150; Muhammed Takī Han Hekîm, Genc-i Dâniş (nşr. Muhammed Ali Sûtî – Cemşîd Keyâfer), Tahran 1366 hş., s. 466-467, 532-536; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1966, s. 392, 430; Muhammed Hasan Han, Matlau'ş-şems, Tahran 1362-63 hş., II, 114-118; C. E. Bosworth, "Djadjarm", EI² Suppl. (İng.), s. 235.

Rıza Kurtuluş

CA‘D b. DİRHEM

الجعد بن درهم

(ö. 124/742 [?])

Tâbiîn neslinden olup ilâhî sıfatlar, halku’l-Kur’ân ve insanların fiilleri gibi itikadî konuları ilk defa tartışmaya açan âlimlerden biri.

İbn Dirhem diye de tanınır. Hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi yoktur. Aslen Horasanlı veya Harranlı olduğu ileri sürülmüştür. Akaid konularını akılcı bir yaklaşımla ele aldığına göre eski felsefî kültürlerin merkezlerinden biri sayılan Harran’da doğmuş ve yetişmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Süveyd b. Gafele el-Kûfî veya Benî Mervân’ın mevâlî*sindendir.

Ashap devrinin son zamanlarında uzun süre Dımaşk’ta yaşadığı dikkate alınarak tâbiîn neslinden kabul edilmiştir.

Hicrî II. yüzyılın başlarında akaid konularında ortaya attığı Selef inancına aykırı görüşleriyle dikkati çekti. Dımaşk, Basra, Kûfe gibi merkezleri dolaşarak görüşlerini yaymaya çalıştı. Kûfe’de karşılaştığı Cehm b. Safvân ile ilmî sohbetlerde bulundu ve ilâhî sıfatlar konusunda onu etkiledi. Vehb b. Münebbih ile de çeşitli zamanlarda görüşüp ilâhî sıfatlar meselesini tartıştı. Rakka’ya giderek orada Cezîre, Azerbaycan ve Ermenistan Valisi Muhammed b. Mervân’ın himayesine girdi; onun oğlu ve müstakbel Emevî halifesi II. Mervân’ın eğitimini üstlendi. Görüşleri üzerinde etkili olduğu için Emevîler’in bu son halifesine Ca‘dî lakabı verilmiştir. Ca‘d halku’l-Kur’ân* konusunda Halife Hişâm b. Abdülmelik’e yakınlığı ile tanınan Meymûn b. Mihrân’la da münazaralarda bulundu. Kur’an’ın mahlûk olduğu görüşünü savunduğu için Meymûn tarafından Halife Hişâm’a şikâyet edildi. Bir süre Vali Muhammed b. Mervân’ın sarayında kaldı. Daha sonra Basra ve Kûfe taraflarına giderek saklanmaya çalıştıysa da halifenin, Irak Valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî’ye Ca‘d’ı yakalayıp idam etmesini emretmesi üzerine tutuklandı. Tutukluluk süresi uzayınca Ca‘d’ın taraftarları halifeye

başvurarak serbest bırakılmasını istediler; ancak bu vesile ile onun hâlâ öldürülmediğini öğrenen halife valiye derhal ölüm emrini infaz etmesini bildirdi. Bunun üzerine Ca‘d bir kurban bayramı günü Hâlid el-Kasrî tarafından Kûfe veya Vâsıt’ta muhtemelen 124 (742) yılında idam edildi. Ölüm yılı olarak 118 (736) ile 128 (745) arasında değişen tarihler de kaydedilir. Akaidle ilgili farklı görüşleri yüzünden veya saltanata dayanan Emevî idaresinin, Kur’an ve Sünnet’teki devlet idaresini düzenleyen ilkelere uymadığını ileri sürerek onlara karşı siyasî mücadeleye girişmesi sebebiyle öldürüldüğüne dair değişik rivayetler de vardır (Taberî, VI, 591).

Mu‘tezile, Cebriyye ve Mürcie’ye nisbet edilen Ca‘d b. Dirhem’in kelâmî görüşleri hakkında kaynaklarda bulunan bilgiler şu dört noktada toplanmaktadır: 1. Âlem cevherler ve arazlardan ibarettir. Bunlar hâdis olduğundan âlem de hâdistir. 2. Allah Teâlâ’nın zâtı dışında kadîm olan birtakım sıfatları yoktur. Eğer bu tür sıfatları bulunsaydı Allah’ın birliği (tevhid) ilkesi ortadan kalkardı. Allah’ın yaratıklara benzemesi düşünülemeyeceğine göre naslarda O’na izâfe edilen “yed”, “vech”, “ayn” gibi kavramların teşbih ve tecsîme götüren zâhirî anlamlarından farklı mânaları bulunmalıdır. Bu sebeple ilâhî sıfatları konu edinen naslar aklın ışığı altında yoruma tâbi tutulmalıdır. Allah’ın Hz. Mûsâ’ya hitap edişi de beşerî anlamda değildir. 3. Kur’ân-ı Kerîm kadîm değil hâdistir. 4. Kullar fiil işleme gücüne (istitâat) sahiptirler ve bu güçle fiillerini kendileri meydana getirirler. Zira bir fiilin meydana gelmesi kulun gücünü kullanmasına bağlıdır. Bu husus tecrübe ile bilinmektedir. Kulların, fiillerine ilişkin ayrıntılı bilgilerden yoksun oldukları ve istedikleri her fiili meydana getirmekten âciz kaldıkları noktalarında toplanan eleştiriler karşısında Ca‘d’ın bu görüşü terkederek fiillerin kullar tarafından değil Allah tarafından yaratıldığı, dolayısıyla insanların cebir altında bulundukları görüşünü benimsediği de nakledilir (Hüseyin Atvân, s. 84). Daha sonra Mu‘tezile’nin beş esasından kabul edilecek olan “emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker” prensibi de kaynaklarda Ca‘d’a nisbet edilen görüşler arasında yer alır.

Maniheizm, Sâbiîlik, Yahudilik gibi eski din ve kültürlerin tesirinde kalarak İslâm akaidinde yeni görüşler ortaya attığı söylenen Ca‘d b. Dirhem’in hayatı ve itikadî görüşleri hakkında yeterli bilgi bulunmadığından kendisine nisbet edilen görüşlerin ona ait olup olmadığını, ayrıca eski kültürlerden ne

ölçüde etkilendiğini belirlemek oldukça güçtür. Bununla birlikte onun itikadî konuları aklın ışığında açıklamaya ve İslâm düşüncesinin fizik ve metafizik sisteminin temellerini atmaya çalışan ilk kelâmcılardan olduğunda şüphe yoktur. Vehb b. Münebbih, Ca‘fer es-Sâdık, Behlûl eş-Şâmî gibi Selef âlimleri tarafından eleştirilen Ca‘d'ın görüşleri daha sonra İslâm dünyasında yankı bulmuş, Cehm b. Safvân, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve diğer bazı Mu‘tezile âlimlerince benimsenerek kelâm disiplininin teşekkül etmesinde rol oynamıştır. İbn Teymiyye, Ca‘d'ın Harranlı olması ve Sâbiîlik'le Keldânîler'den gelen felsefî görüşleri yakından tanıması sebebiyle, İslâm dünyasında felsefenin yeni kurulmakta olduğu kendi döneminde bilhassa ilâhiyata dair konularda filozofları da güçlü bir şekilde etkilediğini öne sürer (Derü teâruz, I, 312-313; VII, 175; Mecmûu fetâva, V, 20-22).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, Halku efâli'l-ibâd, Beyrut 1404/ 1984, s. 7; Dârimî, er-Red ale'l-Cehmiyye (nşr. Gösta Vitestam), Leiden 1960, s. 4; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), VI, 591; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 401; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 17, 167; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), V, 70; Beyhakī, el-Esmâ ve's-sıfât, s. 325; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 264, 428; a.mlf., el-Lübâb, I, 282-283; İbn Teymiyye, Mecmûu fetâvâ, V, 20-22; a.mlf., el-Fetva'l-Hameviyyetü'l-kübrâ (a.e. içinde), s. 20-21; a.mlf., Derü teâruzi'l-akl ve'n-nakl (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1399-1403/1979-83, I, 312-313; VII, 175; Zehebî, Mîzânü'l-itidâl, I, 399; a.mlf., A‘lâmü'n-nübelâ, V, 433; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: sene 101-120, s. 337-338; Safedî, el-Vâfî, XI, 86-87; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 350-351; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 105; Diyarbekrî, Târîhu'l-hamîs, II, 322; İbnü'l-İmâd, Şezerât, I, 169-170; İrfan Abdülhamîd, Dirâsât fi'l-fırak ve'l-akā᾽idi'l-İslâmiyye, Bağdad 1967, s. 129, 219-220; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, 329-332; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 305; İbrâhim Medkûr, Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, Kahire 1983, II, 27; Muhammed Münîr ed-Dımaşkı, Nemûzec mine'l-amâli'l-hayriyye, Riyad 1401/ 1988, s. 235-237; Hüseyin

Atvân, el-Fıraku’l-İslâmiyye fî bilâdi’ş-Şâm fi’l-asri’l-Ümevî [baskı yeri yok], 1986, s. 83-91; M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi”, DİFM, I, 82-83; G. Vajda, “İbn Dirham”, EI² (İng.), III, 747-748.

Mustafa Öz

CA‘DE (Benî Ca‘de)

بنو جعدة

Adnânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Kâ‘b b. Rebîa b. Âmir b. Sa‘saa’nın altı oğlundan biri olan Ca‘de’ye nisbetle Benî Ca‘de diye adlandırılan bu kabile İslâm’ın ilk dönemlerinde Yemâme bölgesinde, merkezi Felec olan Ekme (Ükme), Melâh ve Sıdâre’de yaşıyordu. Felec’e 7-8 fersah mesafedeki Gayl ve İnân adlı iki vadileri ve Atluhâ adında bir de su kaynakları vardı.

İbn Sa‘d’ın verdiği bilgiye göre Benî Ca‘de hicretin 9. (630) yılında İslâmiyet’i kabul etti ve Rukad (Rakkad) b. Amr’ı Hz. Peygamber’e elçi olarak gönderdi. Hz. Peygamber de Rukad’a Felec topraklarından verimli bir arazi parçası bağışladı ve kendisine buna dair bir de belge verdi. Benî Ca‘de’nin, Cerm kabilesiyle aralarında meydana gelen bir anlaşmazlık sebebiyle hakem olması için Hz. Peygamber’e başvurduğu bazı kaynaklarda zikredilmektedir.

Hz. Peygamber’e methiye yazan meşhur şair Nâbiga el-Ca‘dı (ö. 50/670), Hz.

Ali ile Muâviye arasındaki hilâfet mücadelesinde Muâviye’nin barış teklifini Hz. Ali’ye götüren Ziyâd b. Eşheb ile Abdullah b. Zübeyr’in halifeliğini ilân ettiği yıllarda Horasan ve Kirman’da valilik yapan Abdullah b. Haşrec Benî Ca‘de’ye mensup olan meşhur kişilerdir.

Arabistan’ın güneyinde Yemen’de, bugün Bilâd-ı Âmir diye bilinen yerde yaşayan ve Ca‘de adıyla anılan başka bir Arap kabilesi daha vardır. Ancak bunların buraya göç eden az sayıdaki Yemâme Ca‘dîleri’nin yerli halk ile karışmasından meydana geldiği ve bundan dolayı Benî Ca‘de diye adlandırıldığına dair rivayetler vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-arûs, "cad" md., ayrıca bk. VIII, 53; İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâci), s. 352-355; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 249, 290; İbn Sa'd, et-Tabakat, I, 303; İbn Hazm, Cemhere, s. 289; Bekrî, Muʿcem, I, 184; II, 694; III, 1011, 1029; IV, 1253-1254, 1296-1297; Sem'ânî, el-Ensâb, III, 265; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, II, 340-341; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 199-200; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, VI, 330; el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 611; Kehhâle, Muʿcemü kabâili'l-Arab, Beyrut 1402/1982, I, 193-194; M. Hamîdullah, el-Vesâiku's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 318; J. Schleifer, "Câde", İA, III, 6; W. Caskel, "Amir b. Sasaa", EI² (İng.), I, 441-442; C. E. Bosworth, "Djada (Amir)", a.e., II, 365.

Nadir Özkuyumcu

CA‘DÎ

(bk. İBN SEMÜRE el-CA‘DÎ).

CAETANI, Leone

(ö. 1869-1935)

İlk devir İslâm tarihi üzerindeki çalışmalarıyla tanınan İtalyan şarkiyatçısı.

12 Eylül 1869'da Roma'da doğdu. Başlangıcı Ortaçağ'a kadar giden soylu Caetani sülâlesine mensuptur; anne tarafından dedesi ise Viyana'da yaşayan ve ünlü tarihçi J. von Hammer-Purgstall ile birlikte çalışan Polonyalı Kont Rzewustky'dir. Babası Don Onorato Caetani 1896'da İtalya Dışişleri bakanı olmuş, Antikçağ edebiyatı ve Dante uzmanı ünlü bir bilim adamıdır. Leone Caetani Roma Üniversitesi'nde edebiyat tahsili yaparken İslâm dünyasına büyük bir yakınlık duydu ve Latince ile Yunanca gibi öğrenimi mecburi olan klasik dillerden başka Almanca, İngilizce, Farsça ve Arapça öğrendi. Tahsilini tamamladıktan sonra ken dini tamamen İslâm tarihine verdi; başta Arapça olmak üzere çeşitli dillerde yazılmış pek çok yazma ve basma eser toplayarak zengin bir İslâm tarihi kütüphanesi kurmayı başardı. İslâm dünyası kaynaklarını yakından tanımak için Hindistan, İran, Tunus, Cezayir, Mısır, Suriye, Lübnan ve İstanbul'a giderek birçok yazma topladı.

Caetani ilmî çalışmalarının yanında aile geleneğine uyarak siyasetle de uğraştı ve milletvekili oldu. Mecliste İtalya'nın Osmanlı Devleti'ne bağlı Libya topraklarını işgal etmesine karşı çıktığı gibi gazetelerde bu işgalin hukukî dayanağının bulunmadığını ifade eden ve hükümeti suçlayan çeşitli yazılar yazdı. Sosyalistler arasında yer aldı; kilise ve din adamlarına muhalif cereyanın (anticléricalisme) ateşli bir savunucusu oldu. Aşırı pozitivist görüşlere sahip olan Caetani çağdaşı düşünürlerden etkilendi ve fikirlerini İslâm dünyası ve İslâm tarihi üzerine kaleme aldığı ilmî yazılara da yansıtarak çeşitli tepkilere mâruz kaldı.

1924'te, müslüman milletlerin tarih, din ve kültürlerini araştırmak için daha sonraları Fondazione Caetani adıyla anılan Fondazione per gli Studi Musulmani adlı vakfı kurdu. Fakat siyaset alanında daima muhalefette kalan Caetani iktidara gelen faşistlerle anlaşamadı; Annali dell'Islam adlı eserini tamamladıktan sonra zengin kütüphanesiyle servetinin bir kısmını

üyesi olduğu Accademia Nazionale dei Lincei'ye bırakarak 1927 yılında yönetimin baskılarından kaçıp siyasî mülteci sıfatıyla Kanada'ya gitti ve orada yeni bir eser vermeden 24 Aralık 1935 tarihinde öldü. Mussolini yönetimi onu vatandaşlıktan ve mensubu olduğu akademinin üyeliğinden çıkardı. Ancak faşistlerin iktidarının yıkılmasından sonra itibarı iade edildi ve ölümünün ellinci yılında Accademia Nazionale dei Lincei'de adına düzenlenen büyük bir toplantıda eserleriyle hayatı yeniden değerlendirildi.

Eserleri. Caetani'nin kitap, makale, konferans metni ve tebliğ halinde yayımlanmış birçok çalışması bulunmaktadır; bunlar arasında dört kitabı en önemli eserleri kabul edilmektedir. 1. Chronographia islamica (I-V, Roma 1912-1918). Geniş bir İslâm kronolojisidir. Eserin tamamı 1922 (622-1517) yıllarını içine alacak şekilde planlanmış olmakla birlikte ancak 1-132 (622-750) yıllarını kapsayan kısmı yayımlanabilmiştir. 2. Studi di storia orientale (I, Milano 1911; III, Milano 1914). Dört cilt halinde planlanan eserin yalnızca İslâm ve Hıristiyanlık, İslâm öncesi Arabistan ve Araplar, peygamber ve devlet adamı olarak Hz. Muhammed, hilâfet devrinin başlangıcı ve Arabistan'ın fethinden bahseden I ve III. ciltleri neşredilmiştir. 3. Onomasticon arabicum (I-II, Roma 1915). Giuseppe Gabrieli ile bir heyetin de derlenmesine yardım ettiği eserde İslâm'la ilgili tarihî, coğrafî ve biyografik çalışmalarda geçen şahıs ve yer adları hakkında bilgi verilmiş olup tamamlanamamıştır. 4. Annali dell'Islam. 1905-1926 yılları arasında Milano ve Roma'da büyük boy on cilt halinde neşredilen eser Hz. Peygamber'in hayatı ile başlar ve hicretin 40. yılına kadar gelir. Eserin tamamı, İslâm tarihinin bütününü ele alacak şekilde yirmi beş cilt olarak planlanmıştı. Caetani, 1972-1973 yıllarında ofset baskısı yapılan bu en meşhur ve en hacimli eserini, bir komisyon halinde çalışan genç İtalyan araştırmacıların hicretin her yılı için İslâm kaynaklarından yaptıkları tercümelere dayanarak yazıyor, müsveddeleri de I. Guidi, H. Lammens, C. A. Nallino, J. Horowitz, C. H. Becker, G. Levi della Vida gibi şarkiyatçılara gönderip onların görüşlerini aldıktan sonra gerekli düzenleme ve değişiklikleri yaparak son şeklini veriyordu. Eserin dikkat çeken en önemli özelliği çok zengin bir malzemeye sahip oluşudur. Kitabın tamamı Hüseyin Cahit (Yalçın) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş, ancak sadece hicretin 12. yılına kadar olan kısmı İslâm Tarihi adıyla yayımlanmıştır (I-X, İstanbul 1924-1927). Atatürk'ün okuduğu kitaplar arasında yer alan bu tercümenin yayımlanmayan müsveddeleri Türk Tarih Kurumu'nun yazma eserler

bölümünde bulunmaktadır (nr. 134). Türk araştırmacılar, diğer çalışmalarından habersiz olarak Caetani'yi yalnız bu tercümeye dayanarak anlamaya çalıştıkları için hatalara düşmüşlerdir. M. Asım Köksal, Müsteşrik Caetani'nin Yazdığı İslâm Tarihindeki İsnad ve İftiralara Reddiye (Ankara 1961, 1986; İstanbul 1987) adlı eseriyle Caetani'nin bu kitabında mevcut, hadis ve isnad* meseleleri başta olmak üzere çeşitli konulardaki görüşlerine cevap vermeye çalışmışsa da esas fikirlerini ihtiva eden eserlerini okumadığı için tenkitleri yetersiz kalmıştır.

Caetani'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: La Arabia nella storia del mondo (Roma 1907); La psicologia delle grandi vittorie arabe (Roma 1907); La Studio storico dell'Islam (Roma 1908);

Maometa profeta d'Arabia (Roma 1910); Funzione dell'Islam nell' Evoluzione della Civiltá (Roma 1912; eser ve makalelerinin bir listesi ve değerlendirmesi için F. Gabrieli'nin bibliyografyadaki çalışmalarına bk.).

Caetani ile ilgili olarak hacimli bir makale kaleme alan Riyâzü'l-Hasan, onun fikir ve düşüncelerinin arka planını, İslâm dinine, tarih ve uygarlığına bakışını vukufla değerlendirmiştir. Riyâzü'l-Hasan, İslâm'ın aristokrasisi bulunmayan, farklı ırk ve sınıflar arasında sosyoekonomik alanda ve teoride kalmayıp pratikte de gerçekleşmiş demokratik eşitliğin hâkim olduğu, daha önce benzeri görülmemiş bir toplum meydana getirdiğini söyleyen Caetani'nin siyasî bir şahsiyet olarak Hz. Peygamber'e hayranlık duyduğunu belirtir ve onun Hz. Peygamber'i ve İslâm'ın yayılışını materyalist-Marksist bakış açısından değerlendirdiğini ifade eder. Hıristiyan olmakla birlikte Hz. Îsâ'nın peygamberliğine inanmayan Caetani İslâm'ı vahye dayalı bir din saymaz, dolayısıyla Hz. Muhammed'i bütün insanlığa gönderilmiş ilâhî bir mesajın sahibi olarak kabul etmez. İslâm'ın yayılışını da bu dinin getirdiği inanç ve düşünce sistemini, fethedilen topraklarda kurulan sosyal düzen ve uygarlığı görmezlikten gelerek "sıcak çöl hapishanesinden kuzeye doğru bir açılma" şeklinde izah edip Arabistan'ın ekonomik şartlarına bağlar. Riyâzü'l-Hasan onun, dönemindeki felsefî görüşlerin etkisinden kurtulup tarihe tarafsız bir gözle bakamadığını, ilk müslüman tarihçilerin hepsini gerçeği gizleme ustası olarak itham ettiğini, buna karşılık kendisinin de olaylarla ve gerçeklerle uğraşmaktan çok gereksiz bir şekilde problemler ortaya attığını, birçok İslâmî kavramı ve

İslâm tarihinde geçen birçok olayı indî yorumlarla çarpıttığını söyler. Caetani'nin uygarlığın gelişmesinde İslâm'ın oynadığı rolü açıklamaktaki bütün çabası, Avrupa milletlerinin İslâmiyet'e karşı sahip bulundukları eski ön yargıyı, tarihî gerçekleri saptırmak suretiyle rasyonalize etmeye çalışmaktan ibaret olmuştur. Annali dell'Islam ve diğer eserlerinde etraflıca ele aldığı olayları daima pozitivist bir anlayışla inceler ve bunları, okuyucuda İslâm'ın bütün yapısının boş bir çabadan ibaret olduğu intibaını uyandıracak bir şekilde yansıtmak ister. Bununla birlikte kaynaklara indikçe İslâm dünyasının tarihteki yerini ve Ön Asya tarihine getirdiği canlılığın Akdeniz ve dolayısıyla Avrupa'yı hareketli bir dinamizme kavuşturduğunu anlamış ve eserlerinde bunu ön plana çıkarmıştır.

İslâm tarihi çalışmalarına getirdiği dinamizmden dolayı İtalyan şarkiyatçı ve tarihçileri tarafından takdir edilen Caetani, edebiyat ve hadis ilmine yeteri kadar eğilmediği için de tenkit edilmiştir. Özellikle şiir tarihi üzerinde çalışanların getirdiği yeni anlayışla, Caetani'nin her konuyu mantığa dayatarak çözmeye kalkışması büyük bir kusur sayılmış ve kendisi bu bakımdan gerçek bir şarkiyatçı kabul edilmemiştir.

Lincei'de kendi adına kurulmuş olan vakıf uzun yıllar âtıl durumda kaldıktan sonra 1970 yılından itibaren vasiyetine uygun şekilde İslâm edebiyat, kültür ve fen bilimlerine ait araştırmaların değerlendirildiği bir merkez olma yoluna girmiş, kütüphanesindeki Arap ve Fars yazmalarına ait kataloglar da yapılarak ilim âlemine sunulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

F. Gabrieli, "Leone Caetani", Storia e civiltK musulmana, Napoli 1947, s. 301-305; a.mlf., La Storiografia arabo-islamica in Italia, Napoli 1975, s. 47-61; a.mlf., "Caetani, Leone", Dizionario biografico degli Italiani, XVI, Roma 1973, s. 185-188; a.mlf., "Leone Caetani linceo", Giornata di studi nel cinquantenario della morte di Leone Caetani: Roma 16 dicembre 1985, Roma 1986, s. 7-12; R. Traini, "Leone Caetani e la sua biblioteca", a.e., s. 17-37; A. Bausani, "Leone Caetani e l'Islam", a.e., s. 13-16; a.mlf.,

“Cinquant’anni di Islamistica”, Gli Studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1971, Roma 1971, s. 4-5; Umberto Rizzitano, “Gli studi di storia araba”, Gli Studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1971, Roma 1971, s. 28-30, 31, 32; Muhammed Kürd Ali, el-Muâsırûn (nşr. Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1401/ 1980, s. 322-326; Angelo Michele Piemontese, Bibliografia Italiana dell’Iran (1462-1982), Napoli 1982, bk. fihrist; Şerafettin Turan, Atatürk’ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar, Ankara 1982, s. 33-37; Mirella Cassarina, Leone Caetani, L’Islam dei primi tempi, Mazara del Vallo 1991; L. Bouvat, “Le Prince Caetani et son oeuvre”, RMM, XXVII (1914), s. 53-89; M. Guidi, “Commemorazione del socio Leone Caetani”, Rendiconti di Accademia Nazionale dei Lincei, XII, Napoli 1936, s. 99-104; C. A. Nallino, “Leone Caetani islamista”, OM, XVI (1936), s. 48-52; R. Paradisi, “Giornata di studio nel cinquantenario della morte di Leone Caetani”, a.e., IV (1985), s. 243-248; F. T. Cooke, “Current Topics-Leone Caetani”, MW, XXVI (New York 1968), s. 299-300; Reyazul Hasan, “Prince Leone Caetani. A Great Italian Orientalist (1869-1935)”, HI, V/1 (1982), s. 45-81; Maritza Cricorian, “Leone Caetani, principe islamista. Una giornata di studio a Roma nel cinquentanario della morte”, Isl-Km. Storia e CiviltK, IV/13, Roma 1986, s. 255-258; Claudio Lo Jacono, “Leone Caetani”, a.e., V/15-16 (1986), s. 109-113.

Mahmut H. Şakiroğlu

CA‘FER b. AHMED

جعفر بن أحمد

Ebü’l-Fazl Şemsüddîn Ca‘fer b. Ahmed b. Abdisselâm el-Bühlûlî el-Ebnâvî (ö. 573/1177)

Zeydî kelâmcı, muhaddis ve fakih.

Hayatının ilk dönemi hakkında bilgi yoktur. İsmâilî olan babası ve dedeleri Suleyhîler ve Hâtimîler idaresindeki San‘a’da, kardeşi Yahyâ ise Aden’de İsmâilî Zürey‘îler’e kadılık yapmışlardır. Ca‘fer bilinmeyen bir tarihte Zeydiyye’ye intisap ederek Mutarrif b. Şihâb tarafından kurulan Mutarrifiyye fırkasına girdi. Bir süre sonra Yemen’deki mezhep çatışmaları yüzünden Irak’a gitti. Orada Taberistan Zeydiyyesi’nin temsilcisi olan Horasanlı Zeydî âlim Zeyd b. Hasan el-Beyhakī’den ders aldı. Beyhakī 541’de (1146) Mutarrifî bid‘atına karşı Zeydiyye’yi savunmak için Sa‘de’ye davet edildiğinde Mutarrifiyye’den ayrılmış bulunan Ca‘fer de onunla birlikte Yemen’e döndü. Bu arada hasımlarına karşı kullanmak üzere Mu‘tezile akaidine dair çok sayıda eseri beraberinde götürdü. Böylece Hazar denizinin güneyinde bulunan bölgelerdeki Zeydî literatürünü Yemen’de tanıttığı gibi Mu‘tezile akîdesine dair bazı eserleri de kaybolmaktan kurtarmış oldu. Ca‘fer b. Ahmed ile hocası Beyhakī Sa‘de’de, Zeydî İmam Ahmed b. Süleyman el-Mütevekkil’in de desteğiyle şiddetli bir mücadele verdiler. Daha sonra Hâkim b. Ahmed’in idaresi altındaki San‘a’yı ele geçiren Mütevekkil 545 (1150) yılında Ca‘fer’i şehre kadı tayin etti.

Ca‘fer b. Ahmed, daha sonra Irak’a dönen Beyhakī ile birlikte Yemen’den ayrıldıysa da hocasının Tihâme’de vefatı üzerine yolculuğuna yalnız devam etti. Rey’de Beyhakī’nin talebelerinden Zeydî âlim Ahmed b. Ebü’l-Hasan el-Kennî’nin derslerine katıldı. Mekke ve Kûfe’de de bir müddet kalarak ilmî çalışmalarını sürdürdü ve bazı hadis kitaplarının rivayeti için icâzet aldı. 554’te (1159) San‘a’ya dönüşünde tekrar İmam Mütevekkil’in verdiği göreve başlayan Ca‘fer, İb’de Mu‘tezilî akaidini yaymasından dolayı

Sünnîler’in düşmanlığını kazandı. ed-Dâmig li’l-bâtıl min mezâhibi’l-Hanâbil adlı eserine el-İntisâr fi’r-red ale’l-Kaderiyyeti’l-eşrâr isimli bir reddiye yazan Yahyâ b. Ebü’l-Hayr el-İmrânî ile, ayrıca Ali b. Abdullah el-Hirmî ile münazaralarda bulundu. Daha sonra

San‘a yakınlarındaki Senâ‘da yerleşerek kurduğu medresede ders vermeye başlayan ve zamanla talebe sayısı artan Ca‘fer’e karşı Mutarrifiyye fırkasının muhalefeti de şiddetlendi. Bu fırkanın ilim merkezi olan Vekaş’ta Müslim el-Lahcî ve Yahyâ b. Hüseyin el-Yahîrî gibi âlimlerle münazaralar yaptı; fırka mensupları için Risâle fi’r-red ale’l-Mutarrifiyye ve el-Mesâilü’l-Mutarrifiyye adlı iki risâle kaleme aldı.

Basra Mu‘tezilî akîdesini ve Yemen dışındaki Zeydîler’in çoğunluğunun tâbi olduğu fıkıh usulünü benimseyen Ca‘fer b. Ahmed, Zeydiyye arasında fikrî-dinî bir bütünlük meydana getirmeyi başardı. Mutarrifiyye’ye karşı bir mücadele başlatan Yemen Zeydî imamlarından Abdullah b. Hamza el-Mansûr’un, eserlerinde Ca‘fer’i desteklemesinin de etkisiyle yeni mezhep Yemen halkı arasında hâkim bir duruma geldi. Devrindeki şöhretinden dolayı “Kadı’z-Zeydiyye” unvanıyla anılan Ca‘fer b. Ahmed’in Zeydî kelâm sistemini kurma yolundaki büyük çabaları sebebiyle, Allah’ın Yemen’e iki büyük ihsanı bulunduğu, bunlardan birinin Bâtıniyye’ye karşı mücadele veren Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, diğerinin de Kadî Ca‘fer olduğu Yemen Zeydîleri arasında söylenegelmiştir.

Aralarında Zeydiyye’nin önemli âlimlerinden Emîr Şemseddin Yahyâ b. Ahmed, Emîr Bedreddin Muhammed b. Ahmed, Yahyâ b. Amâre es-Süleymânî, Emîr Kasım b. Ganim es-Süleymânî, Hasan b. Muhammed er-Rassâs, Muhyiddin Muhammed Ahmed el-Kureşî ve Süleyman b. Nâsır’ın da bulunduğu pek çok âlim yetiştiren Ca‘fer b. Ahmed, 573’te (1177) medresesinin bulunduğu Senâ‘da vefat etti ve orada defnedildi. 700 (1300-1301) yılı dolaylarında öldüğü (Hediyyetü’l-ârifîn, I, 253) şeklindeki bilgi ise yanlıştır.

Eserleri. Ca‘fer b. Ahmed’in hadis, fıkıh, akaid ve kelâmla ilgili elliyi aşkın eserinden başlıcaları şunlardır (eserlerinin yazma nüshaları ve muhtevaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 508, Suppl., I, 700; Şâmî, I, 512, 556-557; Habeşî, s. 105, 106-108, 194): 1. Teysîrü’l-metâlib min emâlî Ebî Tâlib.

Hadisle ilgili olan bu eserde Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûnî'nin imlâ*ları toplanmıştır. 2. el-Erbaʿûne'l-hadîs el-Aleviyye. Hz. Ali'nin rivayet ettiği kırk hadisi ihtiva eder. 3. en-Nüket ve'l-cümel (Nüketü'l-ibâdât ve cümelü'z-ziyâdât). Zeydî fıkhına dair muhtasar bir eser olup Yemen halkı arasında meşhurdur. Biri müellif tarafından Şerhu Nüketi'l-ibâdât, diğeri Atıyye b. Muhammed b. Ahmed en-Necrânî tarafından el-Müzâkere adıyla olmak üzere iki şerhi yapılmıştır. 4. es-Sırâtü'l-müstakım fî temyizi's-sahîh mine's-sakım. Zeydiyye ile İsnâaşeriyye arasındaki farkları ortaya koyan bir eserdir. 5. Şerhu kasîdi's-Sâhib b. Abbâd fî akāʾidi'l-Mutezile. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn tarafından neşredilmiştir (Bağdad 1394). 6. en-Nakz alâ sâhibi'l-Muhît. İmâmet konusunda Zeydiyye'nin görüşlerine karşı çıkan el-Muhît bi't-teklîf müellifi Kadî Abdülcebbâr'a reddiye olarak yazılmıştır. 7. el-Mesâilü'l-Kasımiyye. 8. el-Mesâilü'l-Hâdeviyye. Bu iki eser, Kasım b. İbrâhim er-Ressî ve Hâdî-İlelhakk'ın ekolleriyle ilgili itikadî konulardan bahsetmektedir. 9. Şehâdetü'l-icmâ. Zeydiyye akaidine dairdir.

Bunların dışında diğer bazı önemli eserleri de şunlardır: et-Takrîb fî usûli'l-fıkh, el-Mesâilü'l-aşr elletî fîhe'l-hilâf beyne'ş-Şîa, en-Nusre li-mezhebi'l-ıtre, İbânetü'l-menâhic fî nasîhati'l-Havâric, ed-Delâilü'l-bâhire, Îzâhu'l-minhâc fî fevâidi'l-mirâc, el-Fâsıl bi'd-delâil beyne envâri'l-hak ve zulümâti'l-bâtıl, Nizâmü'l-fevâid ve takrîbü'l-murâd li'r-râid.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Kasım el-Belhî v.dğr., Fazlü'l-itizâl ve tabakatü'l-Mutezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, nâşirin mukaddimesi, s. 8-10; İbn Semüre, Fukahâü'l-Yemen, s. 180; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, Mişkâtü'l-envâr (nşr. Muhammed Seyyid el-Celeyned), Cidde 1403/1983, s. 64, 205; Brockelmann, GAL, I, 508; Suppl., I, 344, 699-700; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 253-254; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, III, 132; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 168; Ziriklî, el-Alâm (Fethullah), II, 121; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 226-227; Ahmed b. Muhammed eş-Şâmî, Târîhu'l-Yemeni'l-fikrî fi'l-asri'l-Abbâsî, Beyrut

1407/1987, I, 512, 530, 538-539, 552-565; Habeşî, el-Fikrü’l-İslâmî fi’l-Yemen, s. 105, 106-108, 194; W. Madelung, “Djafar b. Abı Yahya”, EI^{2} Suppl. (İng.), s. 236.

Cengiz Kallek

CA‘FER b. ALİ ed-DIMAŞKI

جعفر بن علي الدمشقي

IV. (X.) veya V. (XI.) yüzyılda yaşadığı tahmin edilen ve el-İşâre ilâ mehâsini’t-ticâre adlı eseriyle tanınan âlim.

Ebü’l-Fazl Ca‘fer b. Ali ed-Dımaşkı’nin adı klasik kaynaklarda geçmemekte ve hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Safedî, hicrî 546-636 yılları arasında yaşamış ve Dımaşk’ta ölmüş Ebü’l-Fazl Ca‘fer b. Ali adlı bir Mâlikî fakih ve hadis âliminden bahsediyorsa da onu Hemedânî ve İskenderânî nisbeleriyle anmaktadır (el-Vâfî, XI, 117). Ebü’l-Fazl’ın Dımaşkı nisbesine bakarak onun Şam’da doğduğu veya orada yaşadığı söylenebilir. Esas itibariyle Dımaşkı’nin ismini ünlü ve önemli kılan, el-İşâre ilâ mehâsini’t-ticâre ve marifeti ceyyidi’l-arâz ve redîihâ ve guşûşi’l-müdellisîn fîhâ adlı eseridir. Eskiden Kütübhâne-i Hidiviyye, şimdi Dârü’l-kütübi’l-kavmiyye adıyla bilinen Mısır Millî Kütüphanesi’nde bu esere ait Şam’da istinsah edilmiş iki ayrı nüsha bulunmakta ve bunlardan daha eski olanı 570 (1175) istinsah tarihini taşımaktadır. Eserde Dımaşkı’nin hangi yüzyılda yaşadığı sorusuna ışık tutacak bazı işaretler yer almaktadır. Bunlardan biri, içinde İbnü’l-Mu‘tezz’in (ö. 296/908) adının geçmesidir (el-İşâre, s. 69). Buradan eserin yazılış tarihinin hicrî III. yüzyılın son çeyreğinden geriye gitmediği sonucu çıkarılabilir. Ayrıca eserde Dımaşkı, bir arkadaşının Gazne’de gördüğü gümüş bir Hindû sikkesinin özelliklerinden bahsetmekte ve kendisinin de aynı sikkeyi Trablus’ta bizzat gördüğünü kaydetmektedir (s. 64). Sözü geçen paranın, III. yüzyılın sonlarından IV. yüzyılın ikinci yarısına uzanan yıllarda hüküm sürmüş bir hânedana ait olduğu tesbit edilmiştir. Bununla birlikte paranın, Gazne ve Trablus’un canlı birer ticaret merkezi haline gelmelerine paralel olarak ancak IV. yüzyılın sonlarıyla V. yüzyılın ilk yarısında Dımaşkı ve arkadaşı tarafından görülmüş olabileceği tahmin edilmektedir. Buna göre kitabın IV. yüzyılın ikinci yarısından önce ve V. yüzyıldan sonra yazılmış olabileceği pek mümkün görünmemektedir. Dımaşkı’nin İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile görüşmüş olduğu iddiası ise (Plessner, s. 138) bu tahmini kuvvetle desteklemekle birlikte kabulünü gerektirecek bir delile sahip değildir (krş.

Cahen, s. 161).

Dımaşkı'nin el-İşâre'si, Ortaçağ İslâm ticaret dünyasını yansıtması bakımından zengin malzemeye sahiptir. Eser her ne kadar o günün müslüman tâcirleri için pratik bir el kitabı olarak hazırlanmışsa da çağdaş araştırmacılar için, III-VI. (IXXII.) yüzyıllar arasında Ortadoğu ve Akdeniz'de yaşanan ticaretin altın çağının ayrıntılı tasvirini yapması bakımından büyük önem taşımaktadır.

İki ana bölümden oluşan eserin ilk bölümünde tâcir ve ticaret türlerinden bahsedilmekte,

ikinci bölümde ise mal kavramı incelenmektedir. Tâcirleri istifçi (hazzân), gezgin (rekkâz) ve ihracatçı (mücehhiz) şeklinde tasnif eden Dımaşkı, malı ucuzken alıp depolayan ve fiyatlar yükselince piyasaya süren ilk türden tâcire, siyasî iktidarın muhtemel müdahaleleri veya başka sebeplerle oluşan fiyat dalgalanmaları konusunda öğütlerde bulunmaktadır. Ona göre gezgin tâcir özellikle nakliyedeki güçlüklere ve beklenmedik aksaklıklara karşı tedbirli olmalı, ayrıca malını götürdüğü ülkenin piyasası ve gümrük tarifeleri konusunda önceden bilgi edinmelidir. İhracat gerçekleştirildiği beldedeki güvenilir temsilcilerle yürütülür ve temsilciler ücretle değil kâr ortaklığı usulüyle tâcirin ve kendilerinin çıkarlarını gözetirler (krş. İA, XII/ 1, s. 262). Dımaşkı ayrıca satılan mala ait ödemelerin belirli bir tarihte, taksitle veya krediyle yapılmasına göre ticaret şekillerini tasnif eder. Ona göre ticarî hayatı gerekli kılan unsur insanın çok sayıda ve değişik ihtiyaçlarıdır. Bir yerde mevcut ve yeterli olan bir ürün eğer başka bir yerde yoksa veya yetersiz ise o ürünün belli bir bedel karşılığında el veya yer değiştirmesi zorunludur ve bu da ticareti doğurur.

İkinci bölümde malın tanımı, korunması, depolanması, paketlenmesi ve piyasaya sürülmesi konularını tam bir işletmeci ve pazarlamacı tavrıyla inceleyen Dımaşkı, bunların yanı sıra ortalama fiyatın tesbiti gibi iktisadî analizlere de girmektedir. Ayrıca değerli taş, güzel koku (ıtriyat), baharat, boya, kâğıt, kumaş, maden ve gıda maddeleri gibi çeşitli ticaret mallarını tek tek ele alıp incelerken yalnız iyi ve kötü malın değil hakiki ve sahte paranın da ayırt edilebilmesi için çeşitli bilgiler vermektedir. Bu arada ticarî ahlâka dair tavsiyelerde de bulanan müellif, ele geçen kalp paranın yol

açtığı zararı gidermek için kesinlikle tekrar piyasaya sürülmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Dımaşkı'nin el-İşâre'de yer verdiği "tedbîrü'l-menzil"e (ev ekonomisi) ait bölümlerde Yeni Pisagorcu düşünür Bryson'un Oikonomikos'unun Arapça tercümesinden faydalandığı anlaşılmakta (Plessner, s. 29), kitabın Aristo'nun Politika'sının bazı bölümlerine gösterdiği çarpıcı benzerlikler sebebiyle de bu eserin Arapça'ya çevrilmediği bilindiği için dolaylı bir kaynağın etkisinde kaldığı sanılmaktadır (Cahen, s. 168). Gazzâlî ve İbn Haldûn'un iktisat felsefesi ve ticaret ahlâkına dair düşüncelerini etkilediği görülen el-İşâre'nin, yazıldığı çağda ve daha sonra yaşamış mütefekkirlere ne kadar tesir ettiğini belirlemek için ise yeni araştırmalara ihtiyaç vardır.

Önce Kahire'de (1318), sonra el-Bişrî eş-Şürbâcî'nin tahkikiyle İskenderiye'de (1397/1977) basılan eserin çeşitli bölümleri Eilhard Wiedemann tarafından Almanca'ya tercüme edilmiştir (bk. Sarton, II, 463). 1917'de Hellmut Ritter eseri tanıtan bir makale ile birlikte kitabı Almanca'ya çevirmiş (Isl., s. 45-91), daha sonra bu makaleden hareket eden ve tenkitçi bakışla ayrıntılara inen Claude Cahen eser üzerine önemli bir araştırma yayımlamıştır (bk. bibl.). Seyyid Âşûr da Dirâse fi'l-fikri'l-iktisâdiyyi'l-Arabî (Kahire 1973) adlı eserinde el-İşâre'den iktibaslarda bulunarak Dımaşkı'nin görüşlerini tahlil etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ca'fer b. Ali ed-Dımaşkı, el-İşâre ilâ mehâsini't-ticâre, Kahire 1318; a.e. (nşr. el-Bişrî eş-Şürbâcî), İskenderiye 1397/1977, nâşirin mukaddimesi, s. 5-15; Safedî, el-Vâfî, XI, 117; M. Plessner, Der Oikonomikos des Neupythagoreers, Bryson und sein einfluss auf die islamische Wissenschaft, Heidelberg 1928, s. 29, 138; Sarton, Introduction, II, 462-463; H. Ritter, "Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft", Isl., VII (1917), s. 1-91; C. Cahen, "A propos et autour d'Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft", Oriens, XV (1962), s. 160-171; W. Heffening, "Ticâret", İA, XII/1, s. 262.

Cengiz Aydın

CÂFER BEY

(ö. 926/1520)

Osmanlı kaptan-ı deryâsı.

Hayatının ilk devreleri hakkında bilgi yoktur. Kaynaklarda adına ilk defa, Kapı ağası iken Gelibolu sancak beyliğiyle kaptan-ı deryâlığa getirilmesi münasebetiyle rastlanır. Muhtemelen devşirme olup Enderun'da yetişti; önce kapı ağası, sonra da kaptan-ı deryâ oldu (922/ 1516). Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında deniz yollarının güvenliğini sağlamak için gerekli olan donanmanın hazırlanmasına çalıştı. Bu maksatla başlatılan tersaneyi genişletme faaliyetlerinde büyük hizmetleri oldu. 300 gemi inşa tezgâhı bulunması planlanan ve Galata'dan Kâğıthane deresine kadar olan yerde kurulan İstanbul tersanesi 1515'te onun gayretleriyle tamamlandı. Yavuz Sultan Selim'e takdim ettiği arîzasında açıkladığı gibi Galata ve Gelibolu tersanelerinde 106 gemi hazırlayarak Mısır'a gönderdiği sırada Mısır'ın fethi haberi geldi. Bunun üzerine Câfer Bey büyük bir donanmayla Mısır'a hareket etti. Memlük donanmasını teslim alarak Doğu Akdeniz'de Osmanlı hâkimiyetini sağladı. Yavuz'un İstanbul'a göndermek istediği kimselerle pek çok eşyayı ve yaralıları merkeze o getirdi (1517).

Mısır'ın fethinden sonra İstanbul'a dönen Yavuz Sultan Selim deniz işlerine önem vererek Câfer Bey'den büyük bir donanma hazırlamasını istedi. Padişah aslında Rodos'un fethini tasarlıyordu. Büyük bir gizlilik içinde süren hazırlıklar sırasında bir kadırganın izinsiz olarak denize indirildiğini gören Yavuz buna çok kızarak Câfer Bey'in idamını emretti. Ancak Sadrazam Pîrî Mehmed Paşa'nın araya girmesiyle kaptan-ı deryâ ölümden kurtuldu.

Câfer Bey meslek olarak denizcilikten yetişmediği halde disiplini ve gayreti sayesinde donanmaya düzen verdi. Ancak özellikle Yavuz devrindeki sert ve şiddetli hareketlerinden dolayı halk arasında Kanlı Câfer olarak ün yaptı. Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının ilk yılında hakkındaki şikâyetler daha da arttı. Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin kaydına göre kan dökücü ve

zalim bir kişi olan Câfer Bey, bir kethüdâsının merkeze gelip kendisinden şikâyet etmesi üzerine önce görevinden uzaklaştırıldı; daha sonra yapılan teftiş sonucu suçları sabit görülerek idam edildi.

BİBLİYOGRAFYA

Lutfi Paşa, Âsafnâme, İstanbul 1326, s. 21; Celâlzâde, Tabakatü'l-memâlik, vr. 28ª; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, VI, 389; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, s. 23, 139; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapûdânân-ı Deryâ, İstanbul 1258, s. 25; Şahabettin Tekindağ, "Haliç Tersanesinde İnşa Edilen İlk Osmanlı Donanması ve Câfer Kapudan'ın Arizası", BTTD, II/7 (1968), s. 77-80; J-L. Bacqué-Grammont, "Soutien Logistique et Présence Navale Ottomane en Méditerranée en 1517", Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, Aix-en-Provence 1985, s. 7-34; V. J. Parry, "Djafar Beg", EI² (İng.), II, 373-374.

İdris Bostan

CÂFER ÇELEBİ, Molla

(ö. 978/1570)

Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi'nin babası ve Kanûnî Sultan Süleyman devrinin tanınmış âlimi.

İskilip'te dünyaya geldi. Babası, Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin amcası Nebî Efendi'dir. İlmiyeye mensup bir aileden geldiği için kendisine Çelebi denmiş,

ayrıca birçok yerde görev yapmış olması sebebiyle de "Ca'fer-i Tayyâr" lakabıyla anılmıştır.

Küçük yaşta İstanbul'a giderek tahsile başladı. Şücâüddîn-i Rûmî ve Fenârîzâde Muhyiddin Efendi gibi devrin tanınmış âlimlerinden ders okudu. Önce muîd, daha sonra 1519 yılında mülâzım oldu.

İlk önce 20 akçe maaşla Amasya'da Mehmed Paşa Medresesi'ne müderris tayin edildi. Bu sırada burada sancak beyi olan Şehzade Ahmed'e intisap etti ve şehzadenin yakın dostları arasına girdi. Daha sonra 30 akçe ile Akşehir'de Atabeg Medresesi'ne, 40 akçe ile Merzifon'daki Çelebi Sultan Mehmed Medresesi müderrisliğine getirildi. Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin Rumeli kazaskerliğine tayini üzerine onun yerine Efdalzâde Medresesi'ne nakledildi. 1537'de 45 akçe ile Atik Ali Paşa Medresesi'ne, 1547'de terfi ederek Manisa müftülüğüne tayin edildi. Bir ara Sultan II. Selim'e muallimlik yaptı. Aynı yıl Sahn-ı Semân Medresesi'ne, 1550 yılında Edirne II. Bayezid Medresesi müderrisliğine getirildi. Ocak 1551'de Şam kadılığına tayin edildi. Altı ay bu görevde kaldıktan sonra Anadolu kazaskerliğine terfi ettirildi. 1556'da günlük 150 akçe ulûfe ile emekli oldu. Ömrünün son zamanlarını Üsküdar'daki evinde ibadetle ve ilmî çalışmalarla geçirdi. Yine bu sırada hacca giden Câfer Çelebi Rebîülevvel 978'de (Ağustos 1570) seksen yaşlarında vefat etti ve vasiyeti üzerine şeyhi Muslihiddîn-i Sirozî'nin Eyüp'te Cezerî Kasım Paşa Camii hazîresinde bulunan kabri yanına defnedildi.

Devrinin tanınmış âlimlerinden olan Câfer Çelebi memuriyeti sırasında hediye dahi kabul etmeyecek kadar dürüst davranmıştır. Birçok vakıf kurmuş, bunlara çeşitli gelirler tahsis etmiştir. 12 Muharrem 977 (27 Haziran 1569) tarihli bir vakfiye de bu durumu göstermektedir (VGMA, İstanbul-Hâmis, nr. 574, s. 59-61). Şam kadılığına tayin edilince kendisini bu göreve lâyık görmemiş, ısrar üzerine görev yerine gitmişti. Üsküdar’daki bahçesini satarak bir cami yaptırmıştır. İskilip’te Yenicami diye bilinen ahşap tek kubbeli cami onun vakfıdır. Ayrıca bu cami yanında bir medresesi bulunmaktaydı. İskilip ilçesinin Şeyhler, Çukurköy, Yaka (Tepe), Çobanlı ve Gündoğmuş köylerinde çeşitli arazilerle değirmenlerinin ve bahçelerinin gelirlerini de vakıflarına tahsis etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

TK, Defteri Evkaf-ı Rum, nr. 583, vr. 116ª-b, 117ª-b, 119b, 120ª; TK, Çorum-Mufassal Defter, nr. 38, vr. 154b, 158b, 160b, 165b, 166ª; VGMA, Defter, nr. 484, sıra 928; VGMA, Kastamonu-Esas, nr. 10/1 (203), sıra 547; VGMA, İstanbul-Hâmis, nr. 574, s. 59-61; BA, CevdetEvkaf, nr. 9892; Çorum Şer‘iyye Sicilleri, Çorum İl Halk Ktp., nr. 1755, vr. 3b-4ª; Âlî, Künhü’l-ahbâr, İÜ Ktp., nr. 5959, vr. 471ª-b; Mektûbîzâde Abdülaziz Efendi, Terâcîm-i Ahvâl, İÜ Ktp., nr. 2456, vr. 95b; Tevârîh-i Âl-i Osmân, İÜ Ktp., nr. 2361, vr. 60b; Atâî, Zeyl-i Şekaik, s. 12, 13, 17, 103, 115, 121, 122, 136-137, 249, 321, 390; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 457; Devhatü’l-meşâyih, s. 29; Sicill-i Osmânî, II, 70.

Kâmil Şahin

CÂFER ÇELEBİ, Tâcîzâde

(bk. TÂCÎZÂDE CÂFER ÇELEBİ).

CA‘FER b. EBÛ TÂLİB

جعفر بن أبي طالب

Ebû Abdillâh Ca‘fer b. Ebî Tâlib b. Abdilmuttalib el-Hâşimî (ö. 8/629)

Hz. Peygamber’in amcasının oğlu, Mûte Savaşı kumandanlarından, sahâbî.

Yaklaşık 590 yılında Mekke’de doğdu. Hz. Ali’nin öz kardeşi olup ondan on yaş büyüktü. Ebû Tâlib’in çocuklarının fazla oluşu sebebiyle geçim sıkıntısı çektiği sırada yükünü hafifletmek üzere Hz. Peygamber Ali’yi, amcası Abbas da Ca‘fer’i yanına almıştı. Bu sebeple Ca‘fer’in

gençlik yılları amcası Abbas’ın yanında geçti.

Ca‘fer b. Ebû Tâlib Hz. Peygamber’e ilk iman edenler arasında yer aldı. Onun Hz. Ebû Bekir’den önce İslâm’a girdiği rivayet edildiği gibi 25 veya 32. müslüman olduğu da söylenmektedir. Mekkeli müşriklerin müslümanlara eziyet ve işkenceleri artınca Ca‘fer hanımı Esmâ bint Umeys ile birlikte Habeşistan’a hicret eden ikinci kafileye katıldı ve Hz. Peygamber tarafından bu kafileye başkan tayin edildi. Oğlu Abdullah Habeşistan’da dünyaya geldi ve orada doğan ilk müslüman olarak anıldı. Hicret eden müslümanlara iltica hakkı tanınmaması konusunda Kureyşliler elçi olarak Habeşistan’a Ebû Rebîa b. Mugıre el-Mahzûmî ile Amr b. Âs’ı gönderdikleri zaman Habeş Hükümdarı Necâşî Ashame’nin huzurunda müslümanları Ca‘fer temsil etti. Bu sorgulamada büyük bir açıklık, cesaret ve maharetle İslâm inançlarını ortaya koyup yurtlarını terketme sebeplerini izah eden Ca‘fer, Kureyş temsilcilerinin eli boş dönmesini ve Necâşî’nin mülteci müslümanları himaye etmesini sağladı. Hatta bunun ardından Necâşî’nin Ca‘fer sayesinde müslüman olduğu söylenir.

Bedir Gazvesi’ne katılmamış olmakla beraber kendilerine Hz. Peygamber’in bu savaşta elde edilen ganimetlerden pay ayırdığı ve Bedir’e katılma şeref ve sevabına sahip olduklarını belirttiği sekiz kişiden birisi de Ca‘fer b. Ebû Talib idi. Hz. Peygamber’in bu uygulaması bazı kaynaklarda

yanlış yorumlanmış ve Ca‘fer’in Bedir Gazvesi’ne katıldığı zannedilmiştir. Halbuki Ca‘fer Habeşistan’a hicretinden sonra 7 (628) yılına kadar orada kalmıştır. Bu sebeple Hz. Peygamber’in Medine’ye hicret ettiği ilk sene muhacirler ile ensar arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurduğu sırada Ca‘fer b. Ebû Tâlib’i Muâz b. Cebel ile kardeş yaptığı şeklindeki rivayetleri de şüphe ile karşılamak gerekir.

Hudeybiye Antlaşması’ndan sonra Hz. Peygamber komşu devlet hükümdarlarına İslâm’a davet mektupları gönderirken Habeş Hükümdarı Necâşî’ye yolladığı mektubunda onu İslâm’a davet ettiği gibi ayrıca ülkesinde bulunan müslümanları artık Medine’ye göndermesini istedi. Necâşî’nin müslümanlara tahsis ettiği gemiyle Ca‘fer de Arabistan’a döndü ve yanındaki Habeş muhacirleriyle doğruca Hayber’de bulunan Hz. Peygamber’in yanına gitti. Hayber’in fethinden hemen sonra Ca‘fer’i karşısında gören Resûlullah, “Hangisine sevineceğimi bilmiyorum. Hayber’in fethine mi, yoksa Ca‘fer’in gelişine mi?” diyerek onu kucaklayıp alnından öptü ve elde edilen ganimetten on altı arkadaşıyla birlikte ona pay ayırdı. Ayrıca Medine’ye dönüşlerinde Ca‘fer’e Mescidi Nebevî’nin yanıbaşında bir yer ayırarak onu buraya yerleştirdi.

8 (629) yılında Suriye’ye gönderilen orduya Hz. Peygamber Zeyd b. Hârise’yi kumandan tayin etti. Eğer o şehid edilirse Ca‘fer b. Ebû Tâlib’in, o da şehid düşerse Abdullah b. Revâha’nın orduya kumanda etmesini istedi. Mûte’de düşmanla karşılaşan İslâm ordusu şiddetli muharebede ardı ardına bu üç kumandanını da kaybetti. Zeyd b. Hârise’nin şehid düşmesinden sonra idareyi alan Ca‘fer b. Ebû Tâlib düşman üzerine kahramanca hücum ederek şehid oldu; bu arada iki kolu da kesildi. Abdullah b. Ömer, defnedilmeden önce onun vücudunun ön tarafında elli (veya doksandan fazla) yara gördüklerini söylemektedir (Buhârî, “Megazî”, 44). Hz. Peygamber, yüce Allah’ın Ca‘fer’in kesilen iki koluna karşılık iki kanat ihsan ettiğini ve onlarla cennette uçtuğunu haber vermiştir. Bu sebeple kendisine “tayyâr” (uçan) ve “zü’l-cenâheyn” (iki kanatlı) lakapları verilmiştir.

Kırk yaşında şehid olan Ca‘fer hem Habeşistan’a hicret ettiği, hem de buradan dönüşünde kendi baba yurdu olan Mekke’ye değil doğrudan Medine’ye gittiği için “zü’l-hicreteyn” ve ashabın muhtaçlarını, fakirlerini

daima gözettiğinden dolayı “ebü’l-mesâkîn” lakaplarıyla da anılıyordu. Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber’den sonra en cömert olarak Ca‘fer’i gösterir. Resûl-i Ekrem, ahlâkı itibariyle kendisine benzediğini belirterek Ca‘fer’i takdir ve taltif ederdi.

Ca‘fer b. Ebû Tâlib’in rivayetleri pek azdır. Bunları kendisinden oğlu Abdullah, Abdullah b. Mes‘ûd, Amr b. Âs ve Ümmü Seleme rivayet etmişlerdir. Diğer iki oğlu Muhammed ile Avn’ın da ondan rivayette bulunduğu ifade edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 201-203; V, 290-292; Buhârî, “Sulh”, 6, “Fezâilü ashâbi’n-nebî”, 10, “Megazî”, 44, “Farzü’l-humus”, 14, “Eṭʿime”, 32; Tirmizî, “Menâkıb” 29; Vâkıdî, el-Megazî, I, 120; II, 683, 694, 739, 761-762, 766-767, 769, ayrıca bk. İndeks; İbn Sa‘d, et-Tabakat, IV, 34-41; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, I, 210-213; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, I, 341-344; Nevevî, Tehzîb, I, 148-149; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ, I, 206-217; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 237-238; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, II, 98-99; M. Mustafa el-A’zamî, Küttâbü’n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 49-50; K. V. Zetterstéen, “Câfer b. Abı Talib”, İA, III, 7; L. Veccia Vaglieri, “Djafar b. Abı Talib”, EI² (Fr.), II, 382.

Ahmet Önkal

CA‘FER HAN

İran’da hüküm süren Zend hânedanı hükümdarı.

(bk. ZENDLER).

CA‘FER b. HARB

جعفر بن حرب

Ebü’l-Fazl Ca‘fer b. Harb el-Hemedânî (ö. 236/850-51 [?])

Bağdat Mu‘tezilesi’ne bağlı kelâm ve fıkıh âlimi.

177 (793-94) yılı civarında (İbnü’n-Nedîm’e göre 171/787-88) Bağdat’ta doğdu (Mes‘ûdî, VII, 231). Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Ataları Güney Arabistan’daki Kahtan kabilesinden olup sonradan Hemedan’a yerleştikleri için Hemedânî nisbesiyle anılır. Aldığı bir yaranın yüzünde bıraktığı izden dolayı el-Eşec lakabıyla da tanınır. Gençliğinde asker olan Ca‘fer’in bu dönemde Ebû Mûsâ el-Murdâr’ın talebeleriyle görüşüp konuştuğu ve zaman zaman onlarla alay ettiği rivayet edilir. Ancak bundan rahatsız olan talebeler bir yolunu bularak onu hocalarının sohbet meclisine götürmeyi başarırlar. Ebû Mûsâ’nın sohbetinden etkilenen Ca‘fer askerlik mesleğini bırakıp onun talebeleri arasına katılır. Kelâm ilmini tahsil ettiği Ebû Mûsâ’nın zâhidâne yaşayışı, babasından kendisine intikal eden çok miktardaki malını dağıtacak kadar ona tesir etti. Muhtemelen 815 yılından önce ve Basra’ya vali olarak tayin edilen Küsâm b. Ca‘fer ile birlikte Basra’ya gitti. Burada valinin huzurunda

Allah’ın yaratma kudretinin sınırlı olduğunu öne süren Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ile münazaraya tutuştu. Kaynaklar, Ca‘fer’in Ebû Mûsâ el-Murdâr’ın öğrencisi olmadan önce Basra’da Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’tan kelâm tahsil ettiğini naklederse de (Hatîb, VI, 162) onun, Ebü’l-Hüzeyl’in görüşlerini tenkit etmek için Tevbîhu Ebi’l-Hüzeyl ve el-Mesâil fi’n-naîm adlı iki eser yazmış olması bu rivayeti zayıflatmaktadır. Bununla birlikte bu husus onun Allâf’tan kelâm öğrenmiş olmasına engel teşkil etmez. Ayrıca Nazzâm’ın öğrencilerinden biri olduğu yolundaki rivayetin doğruluğu da şüphelidir. Zira onun Nazzâm’ı tekfir etmek için bir kitap yazdığı bilinmektedir. Ca‘fer yaşadığı dönemdeki fikir hareketlerini yakından takip etmiş, bu arada Nazzâm, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Ali el-Esvârî, Bişr b. Mu‘temir ve Ebû Mûsâ el-Murdâr gibi devrinin önde gelen kelâmcılarının katıldığı münazara

meclislerinde bulunmuştu. Bir defasında Halife Me'mûn'un huzurunda Seneviyye (düalistler) ile münazaralar yaparak onları mağlûp etti. Vâsik-Billâh'ın sarayda düzenlediği ilim meclislerine de katıldı, ancak halifenin arkasında namaz kılmayı uygun bulmadığı için bu meclisleri terketmek zorunda kaldı. İbâzıyye'den Yahyâ b. Ebû Kâmil ile çeşitli itikadî konularda yazılı münakaşalar yaptı. Allah'ın ilim sıfatı konusunda tartışmalar yaptığı Sekkâk'e karşı da üstünlüğünü kabul ettirdi. Ca'fer b. Harb bir taraftan örnek bir zühd ve takvâ hayatı yaşarken diğer taraftan talebe yetiştirdi. Ebû Ca'fer el-İskâfî, Îsâ b. Heysem ve Ebû Mücâlid Ahmed b. Hüseyin onun yetiştirdiği meşhur kelâmcılardır. Ömrünün sonlarına doğru kelâmî münakaşalardan uzaklaşarak inzivaya çekildi ve daha çok halkı irşada yönelik eserler yazmayı tercih etti. Vefat tarihi ihtilâflı olmakla birlikte Bağdat'ta 236 (850-51) yılında öldüğü kabul edilir.

Ca'fer b. Harb daha çok kelâmcı ve mezhepler tarihçisi olarak tanınır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Muammer b. Abbâd es-Sülemî ve Hişâm b. Hakem vb. belli başlı kelâmcıların görüşlerini eserlerinde nakletmiştir. Ancak Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Şehristânî gibi mezhep tarihçileri onun yaptığı bazı rivayetlerin hatalı olduğuna dikkat çekmişlerdir (Makalât, s. 173, 486; el-Milel, I, 68). Bazı kelâmî görüşleri şöyledir: Bütünün parçası bütünden ayrı bir şeydir. Cisimlerde görülen hareket, sükûn, birleşme, ayrılma vb. nitelikler cisimden ayrı mevcudiyeti bulunan arazlardır. Bu niteliklere araz denildiği gibi başka bir adla da anılmaları mümkündür. Zira bu konuda kesin bir delil yoktur. Ca'fer b. Harb, "Sana ruhtan sorarlar, de ki ruh rabbimin işlerindendir, bu konuda size pek az bilgi verilmiştir" (el-İsrâ 17/85) meâlindeki âyetten hareketle ruhun cevher veya araz olduğunu söylemenin mümkün olmadığını savunmaktadır.

Allah işitme sıfatı ile işitici, görme sıfatı ile görücüdür. O zâtıyla değil emir ve idaresiyle her yerdedir. İlim, kudret ve hayat sıfatları hâdis değildir. İrade sıfatı ise bir mahalde bulunmaksızın hâdistir. Allah'ın, "küfrün imana aykırı ve çirkin olmasını dilemesi"nin mânası küfrün böyle olmasına hükmetmesidir. Allah insanlar için en iyi olanı (aslah) yapmıştır. Ancak insanlar, Allah'ın lutfu olmaksızın iman etmeleri halinde ilâhî lutfa mazhar olarak iman etmiş olmaktan daha çok mükâfata layık olurlar. Allah'ın insanlar için aslah olanı yapması demek, onların kendilerine yeterli güç verilmiş olarak birtakım emir ve yasaklarla mükellef tutulmaları demektir.

İnsanlara mükellefiyetlerini yerine getirebilecekleri kadar güç verildiğine göre haklarında en iyi olan yapılmış demektir. Allah'ın yaratma ve kudret sıfatlarının sınırlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Buna bağlı olarak Allah'ın, meselâ olmayacağını bildiği bir şeyi yaratmaya, haklıyı cezalandırıp haksızı mükâfatlandırmaya gücü yettiğini teorik olarak kabul etmemiz gerekir. Fakat bu hiçbir zaman vuku bulmamıştır; âlemde cereyan eden hadiseler bunu göstermektedir. Allah şerrin yaratıcısı değildir, bütün kötülükler insanlar tarafından meydana getirilir. Hiçbir dindarın mâbuduna hayırdan başka bir şey atfetmediği dikkate alınırsa kötülükleri Allah'a isnat eden Cebriyye'nin dindarlar içinde en kötü fırka olduğunu söylemek lâzımdır. Müsteşrik Montgomery Watt, Eş'arî'nin Makalât'ını kaynak gösterip Ca'fer b. Harb'in irade hürriyetiyle ilgili olarak insanın fiillerinde bir bakıma hür, bir bakıma da mecbur olduğu görüşünü benimsediğini iddia ediyorsa da bu doğru değildir. Çünkü bu görüş Hişâm b. Hakem'e ait olup Ca'fer b. Harb tarafından sadece nakledilmiştir. Ca'fer'in de aynı görüşte olduğuna dair elimizde hiçbir delil yoktur (bk. Eş'arî, s. 40-41). İnsanın yapma gücü (istitâat) fiilden önce vardır ve fiille beraber devam eder. Ayrıca insan bir fiili gerçekleştirirken bunun sonucunda ortaya çıkan bir başka fiil de (tevellüd) onun kendi kudretiyle meydana gelmiş sayılır. Aksi takdirde bir fiilin kudretsiz de meydana gelebileceğini kabul etmek gerekir ki bu saçmadır. Allah kelâmı olan Kur'an bir araz olup levh-i mahfûzda yazılmıştır. İnsanların mushaflarda yazdıkları ve okuyup ezberledikleri sözler Kur'an'ın kendisi değil levh-i mahfûzdaki asıl kelâmın bir anlatımı olup bu da kulların fiillerindendir. Çünkü mantık bakımından onun bir anda iki ayrı yerde bulunması imkânsızdır.

Bulûğa ermemiş olmakla birlikte akıl yürütme seviyesine gelmiş bulunan çocuklar Allah'ın varlığına iman etmekle mükelleftirler. Fakat Allah'ın sıfatlarını bulûğa erdikten sonra bilmek durumundadırlar. Kasten işlenen her kötülük büyük günahtır. Ca'fer b. Harb'in ilginç fikirlerinden biri de yılan ve akrep gibi zehirli hayvanlarla yırtıcı hayvanların dünyada veya âhiretin ilk merhalelerinde bir süre mükâfatlandırıldıktan sonra, kendileri hiçbir acı duymadığı halde kâfirlere birer azap aracı olmak üzere cehenneme gönderilmelerinin mümkün olduğunu iddia etmesidir. Hz. Ali Hz. Peygamber'den sonra insanların en üstünü olmakla birlikte en faziletli varken daha az faziletli birinin halife seçilmesi meşrûdur. Nitekim Hz. Peygamber ensar ve muhacirlerin ileri gelen faziletlileri varken Zâtüsselâsil

seriyyesinde Amr b. Âs'ı reis tayin etmiştir. Hz. Osman'ın katillerinden teberrî* etmek gerekir. Hz. Ali muhaliflerine karşı haklıdır. Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm ve Hz. Âişe, Ali ve taraftarlarıyla savaştıkları için tövbe etmişlerdir.

Temel itikadî konularda Mu'tezile'nin görüşlerine uyan Ca'fer b. Harb, Allah'ın zâtı yanında sıfatlarının da bulunduğu noktasında Ehl-i sünnet'e yakın bir görüş benimsemiş, lutuf* nazariyesinde olduğu gibi bazan Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. İmâmet konusunda ise Zeydiyye'den Süleyman b. Cerîr'in görüşünü paylaşmıştır. Abdülkahir el-Bağdâdî Ca'fer'in kelâmî görüşlerini el-Harb alâ İbn Harb adlı eserinde tenkit etmiştir (el-Fark, s. 169). Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât Ca'fer'in

görüşlerinden etkilenmekle birlikte Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ı tenkit ettiği için zaman zaman onu yermiştir (el-İntisâr, s. 82). Kadî Abdülcebbâr da Ca'fer'in görüşlerini tenkit edenlerdendir (bk. Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 634).

Ca'fer b. Harb'in fıkıh ve dinler tarihine dair kendine has bazı görüşleri bulunduğu nakledilirse de (Malatî, s. 38) kaynaklarda bu görüşlerine dair bilgi mevcut değildir. Onun ve Ca'fer b. Mübeşşir'in görüşlerini benimseyenlere Ca'feriyye adı verilmiş, fakat sonraki devirlerde müntesipleri bulunmadığı için bu fırkanın sadece onun talebelerinden ibaret olduğu ileri sürülmüştür.

Ca'fer b. Harb'in, kaynaklarda kendisine atfedilen, ancak hiçbiri günümüze ulaşmayan eserleri şunlardır: Müteşâbihü'l-Kurân, el-İstiksâ, el-Usûl, el-Mesâil fi'n-naîm, Tevbîhu Ebi'l-Hüzeyl (son iki eserde Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın görüşlerini tenkit etmiştir), Fî Tekfîri'n-Nazzâm (cevher teorisini kabul etmeyen Nazzâm'ı tekfir amacıyla yazılmıştır). Bunların dışında er-Red alâ ashâbi't-tabâi, el-Îzâh, el-Müsterşid, el-Müteallim, ed-Diyâne de ona nisbet edilen eserlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntisâr, s. 63, 74, 82, 91; Eş‘arî, Makalât (Ritter), s. 40-41, 157, 173, 191, 192, 201, 203, 230, 232, 240, 246-248, 254, 334, 337, 345, 370, 486, 513, 573, 599, 753; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Meynard), VII, 231; Malatî, et-Tenbîh ve’r-red, s. 34-35, 38; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 213; Kadî Abdülcebbâr, Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 634, 777; a.mlf., el-Mugnî, VI/2, s. 4, 6; XIII, 5, 173, 184; a.mlf., Fazlü’l-itizâl ve’l-Mutezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 73, 255, 296, 386; Bağdâdî, Usûlü’d-dîn, s. 256, 258; a.mlf., el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 122, 133, 168, 169, 200; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), II, 309; III, 178; IV, 197; İsferâyînî, et-Tebsîr (Kevserî), s. 55; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VI, 162; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Usûlü’d-dîn (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 113; Nesefî, Tebsıratü’l-edille, Raşid Efendi Ktp., nr. 496, vr. 80b; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 31, 68, 69, 160; İbnü’l-Vezîr, Îsârü’l-hak ale’l-halk, Beyrut 1403/ 1983, s. 20; İbnü’l-Murtazâ, Tabakatü’l-Mutezile, s. 74-75, 78, 79, 85; a.mlf., el-Münye ve’l-emel, Rabat 1912, s. 41-43; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, II, 113; W. Madelung, “Frühe Mutazilitische Häresiographie: das Kitab al-Usul des Caafar b. Harb”, Isl., LVII (1980), s. 220-236; M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 1, 20, 242-243, 281; A. N. Nader, “Djafar b. Harb”, EI² (İng.), II, 373.

Cihat Tunç

CA‘FER el-HULDÎ

جعفر الخلدي

Ebû Muhammed Ca‘fer b. Muhammed b. Nusayr el-Huldî el-Havvâs (ö. 348/959)

İlk sûfîlerin menkıbelerini toplayıp yazması ve rivayet etmesiyle tanınan mutasavvıf.

252 (866) yılında Bağdat'ın Huld mahallesinde doğdu. İlk tahsilinden sonra hadis ilmiyle meşgul oldu. Geçimini temin etmek için hasırcılık yaptı. Daha sonra tasavvufa ilgi duydu. Çağdaşları Cüneyd-i Bağdâdî, Amr b. Osman el-Mekkî ve İbrâhim el-Havvâs'tan faydalandı. Hayr en-Nessâc, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, Ruveym b. Ahmed, Semnûn b. Hamza, Muhib, Ebû Muhammed el-Cerîrî, Ebü'l-Kasım en-Nîsâbûrî ile sohbet etti. Ebü'l-Hüseyin el-Alevî ile Ebü'l-Abbas en-Nihâvendî en meşhur müridleridir. Huldî'nin tasavvuf tarihi açısından dikkati çeken yönü, sûfîlerle ilgili menkıbeleri ve bu menkıbeleri ihtiva eden eserleri toplamasıdır. Nefehât Tercümesi'nde (s. 268) verilen bilgiye göre onun konuyla ilgili 200, Hâce Abdullah-ı Herevî'ye göre ise 130 eseri vardı ve 2000 sûfînin adını bilmekteydi (Tabakat, s. 496). Zehebî de Huldî'nin istinsah ettiği bazı risâlelere sahip olduğunu söyler (Aʿlâmü'n-nübelâ, XV, 560). Fuat Sezgin Ca‘fer el-Huldî'nin Hikâyâtü'l-meşâyih, el-Fevâid ve'z-zühd ve'r-rekāʾik, Risâle fi't-tasavvuf ve el-Mihne adlı dört eserini kaydeder (GAS, I, 661). Kaynaklarda, bazı eserlerini kibir ve benlik tuzağına düşmemek için başka kimselere nisbet ettiğine dair bilgiler de vardır (Ebû Nuaym, X, 381). Attâr'ın verdiği bilgiye göre Huldî rüyasında Hz. Peygamber'i görmüş ve ona, "Tasavvuf nedir?" diye sormuş, Hz. Peygamber bu soruya, "İddiaları terk ve gönüldeki mânaları gizli tutmaktır" şeklinde cevap vermiştir.

Huldî'ye göre kişiyi yetiştiren himmettir, mücahede değildir. Fütüvveti "nefsi hakir görmek ve müslümanlara saygı duymak" şeklinde tarif eden Ca‘fer el-Huldî tevekkülü de "kalbin varlık ve yoklukta aynı hal üzere kalmasıdır" şeklinde tarif etmiştir (Hücvîrî, s. 197; Herevî, s. 496).

“Dünyada dikkate değer üç mutasavvıf vardır: İşaretleriyle Ebû Bekir eş-Şiblî, tasavvufî nükteleriyle Mürtaîş, menkıbeleriyle Ca‘fer el-Huldî” (Herevî, s. 496) sözü Huldî’nin dönemindeki şöhretine işaret etmektedir.

Pek çok defa hacca giden Huldî doksan üç yaşında Bağdat’ta vefat etti. Şünûziye Mezarlığı’nda Cüneyd ile Serî es-Sakatî’nin yanına defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lüma, s. 650; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 235; Sülemî, Tabakat, s. 434; Ebû Nuaym, Hilye, VII, 294; VIII, 10, 12; IX, 180; X, 88, 93, 381; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VII, 226-231; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 197, 260-261; Kuşeyrî, er-Risâle, bk. İndeks; Herevî, Tabakat, s. 495-497; Sem‘ânî, el-Ensâb, V, 161; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ’ (nşr. Reynold A. Nicholson), Leiden 1905-1907, II, 283-285; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve, II, 468; a.mlf., el-Muntazam, VI, 391; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ, XV, 558, 560; İbnü’l-Mulakkın, Tabakatü’l-evliyâ, s. 30, 129, 170, 174, 197, 295, 333; Câmî, Nefehât, s. 223; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 268; Şa‘rânî, et-Tabakat, I, 101-102; Münâvî, el-Kevâkib, II, 24; İbnü’l-İmâd, Şezerât, II, 378-379; Ma‘sum Ali Şah, Tarâik, II, 513-516; Sezgin, GAS, I, 661.

Mustafa Kara

CÂFER İYÂNÎ

XVI. yüzyıl sonları ile XVII. yüzyıl başlarında yaşayan ve çeşitli devlet hizmetlerinde bulunan Osmanlı müellifi.

Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Hakkında bilinenler, eserlerinden çıkarılan karışık bilgilere dayanır. Bunlardan anlaşıldığına göre 1587'de Budin'de, daha sonra da vatanı olarak kabul ettiği Peçuy'da (Pècs) kadı nâibliği yaptı ve 1591-1592 yıllarında burada bulundu. Ardından meşhur Kanije kahramanı Tiryâki Hasan Paşa'nın yanında divan başdefterdarı oldu. Budin beylerbeyiliği, maliye tezkireciliği ve tezkire eminliği vazifelerinde iken İstanbul'a gitti. Orada kendisine Rumeli eyaleti defter eminliği görevi verildi ve 16 Ramazan 1001 (16 Haziran 1593) tarihinde Budin beylerbeyi olan Koca Sinan Paşazâde Mehmed Paşa'nın maiyetinde Bosna'ya gitti. Aynı yılın ağustos ayında Sıska Kalesi'nin keşfiyle görevlendirildi, daha sonra da bu kalenin fethine şahit oldu.

1002'de (1593-94) Rumeli eyaleti defter emini olarak Sadrazam Koca Sinan Paşa'nın Yanıkkale'yi fethinde bulunan Câfer İyânî'ye, seferin sonunda hizmetine karşılık olmak üzere vazifesine ilâveten divan müteferrikalığı verildi. 1595'te

bu görevini bırakarak mukaddes yerleri görmek ve hac farîzasını yerine getirmek üzere önce Mısır'a, oradan da Hicaz'a gitti. Mekke'de Şeyh Ahmed Sâdık'ın tesiriyle Nakşibendî tarikatına girdi. Oradan San'a'ya, Yemen Beylerbeyi Hasan Paşa'nın (valiliği 1586-1607) yanına giderek Zübdetü'n-nesâih ve umdetü't-tevârîh adlı eserini ona ithaf etti.

1602-1603 yıllarında tercüme ettiği Nurnâme adlı eserinde Tımışvar'da hazine defterdarı olduğunu kaydeden Câfer İyânî'nin ölüm tarihi için Bağdatlı İsmâil Paşa 1020 (1611) yılını, Fehmi Ethem Karatay ise Zübdetü'n-nesâih'in istinsah tarihinden hareketle 1023'ten (1614) sonrasını vermektedirler. Bursalı Mehmed Tâhir, Câfer İyânî'nin meşhur tarihçi Peçuylu İbrâhim Efendi'nin büyük babası olduğunu ileri sürmüşse de kaynak olarak göstermiş olduğu Dr. Karacson Imre'nin makalesinde böyle

bir atıf yoktur. Yine Bursalı Mehmed Tâhir Risâle-i Mi‘mâriyye adlı bir eseri Câfer İyânî'nin yazdığını kaydeder; ancak risâleyi neşreden Orhan Şaik Gökyay'a göre bu risâlenin müellifi Şeyh Behramoğlu Câfer Efendi adında başka bir kişi olmalıdır.

Eserleri. 1. Tevârîh-i Cedîd-i Vilâyet-i Üngürus. Doksan üç varak olan eser 993 (1585) yılından başlayarak Sadrazam Koca Sinan Paşa'nın Yanık seferine yol açan gelişmelerle birlikte seferi anlatmakta, Yanıkkale'nin alınmasından sonra 27 Safer 1003'te (11 Kasım 1594) son bulmaktadır. Eser, müellifin bizzat gördüğü ve duyduğu hadiseleri oldukça sade bir üslûpla kaydetmesi bakımından önemlidir. Ayrıca o döneme ait kaynakların pek az olması ve bunların da Yanık seferinin sebeplerini yanlış yorumlara yol açabilecek şekilde ifade etmeleri eserin değerini daha da arttırmaktadır. Eserin bilinen tek yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (İbnülemin, nr. 3560/1) bir mecmua şeklinde olup yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır (M. Kirişçioğlu, Tevârîh-i Cedîd-i Vilâyet-i Üngürus, Tahlil ve Metin, İÜ Ed.Fak. Ktp., nr. 13). 2. Zübdetü'n-nesâih ve umdetü't-tevârîh. Yemen Beylerbeyi Hasan Paşa için 1012 (1603) yılında kaleme alınmış Türkçe bir eser olup dört bölüm halinde, yirmi üç adet Türkçe, Arapça ve Farsça kitaptan derlenmiş ahlâkî ve tarihî kıssalar ve İslâm büyüklerinin menkıbelerinden meydana gelmektedir. Bilinen üç yazması Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Yeniler, nr. 277), British Library (Or., nr. 6442) ve Uppsala (İsveç) Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (Nov., nr. 646). 3. Nurnâme. İmam Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-envâr'ından 1012'de (1603) tercüme edilmiştir. Hz. Peygamber'in ve ondan önceki peygamberlerin kıssalarından oluşmaktadır. Tesbit edilebilen beş yazma nüshası British Library'de (Or., nr. 11046), Türk Tarih Kurumu (nr. 537/1), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 7388 ve nr. 806) ve Âtıf Efendi (nr. 1746/1) kütüphanelerindedir 4. Cihâdnâme-i Hasan Paşa. Kanije kahramanı Tiryâki Hasan Paşa'nın gazâlarını anlatmaktadır. Otuz dokuz varaklık bir yazması Millet Kütüphanesi'nde mevcuttur (Ali Emîrî, Tarih, nr. 190). Eser üzerinde bir tez yapılmış (Saim Işıldak, Cihâdnâme-i Hasan Paşa, mezuniyet tezi, İÜ Ktp., nr. 1698), ayrıca sadeleştirilerek yayımlanmıştır (Vahid Çabuk, Tiryâki Hasan Paşa'nın Gazâları ve Kanije Savunması, İstanbul 1978). 5. Nesâihu'l-mülûk. Yirmi üç adet Türkçe, Arapça ve Farsça eserde ve ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de geçen peygamber kıssalarının, dinî hikâyelerin vb. yazıların derlenmesiyle meydana gelmiştir. Otuz sekiz varak hacmindeki bu

eserin bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde, müellifin Tevârîh-i Cedîd-i Vilâyet-i Üngürus adlı eseriyle birlikte aynı ciltte yer almaktadır (İbnülemin, nr. 3560/2).

BİBLİYOGRAFYA

Câfer İyânî, Tevârîh-i Cedîd-i Vilâyet-i Üngürus, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3560/1, vr. 1b, 2ª, 17ª, 27ª, 29ª, 44b, 45ª, 82ª, 92b; a.e. (yüksek lisans tezi, 1987, haz. Mehmet Kirişçioğlu), İÜ Ed.Fak. Ktp., nr. 13; a.mlf., Zübdetü'n-nesâih ve umdetü't-tevârîh, TSMK, Yeniler, nr. 277, vr. 2b, 85b; a.e., British Library, Or., nr. 6442, vr. 48ª; a.mlf., Nurnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 7388, vr. 1b; a.mlf., Cihâdnâme-i Hasan Paşa, Millet Ktp., Ali Emîrî, T, nr. 190, vr. 1b, 2ª; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 498; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 498; Orhan Şaik Gökyay, "Risâle-i Mimâriyye", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 115-116; Babinger (Üçok), s. 136-137.

Mehmet Kirişçioğlu

CA‘FER b. MANSÛRÜ’l-YEMEN

جعفر بن منصور اليمن

Ebü’l-Kasım Ca‘fer b. el-Hasen b. Ferah (Ferec) b. Havşeb (ö. 360/970 [?])

Tanınmış İsmâilî müellifi.

266 (879) yılında İmam Hüseyin b. Ahmed tarafından İsmâiliyye’yi yaymak maksadıyla Kûfe’den Yemen’e gönderilen, daha sonra bu hususta yaptığı başarılı çalışmalardan dolayı “Mansûrü’l-Yemen” unvanını alan İbn Havşeb’in oğlu olup Yemen’de doğmuştur (W. Ivanow’a göre ise İbn Havşeb’in torunu yahut torununun oğlu olmalıdır, bk. Ismaili Literature, s. 21). Hüseyin b. Ahmed’in ölümünden sonra oğlu Ubeydullah el-Mehdî, İbn Havşeb’e bir mektup göndererek kendisinin Ali neslinden gelen meşrû İsmâilî imamı olduğunu belirtmişti (286/899). Metni Ca‘fer b. Mansûrü’l-Yemen’in el-Ferâiz ve hudûdü’d-dîn adlı eserinde yer alan bu mektup üzerine İbn Havşeb yeni imama bağlandı ve onun hizmetinde çalıştı. Vefat edince (302/914-15) Ca‘fer dışındaki oğulları İsmâiliyye’den uzaklaştılar. Ca‘fer babasından sonra, Yemen İsmâilî devletinin liderliğini üstlenen Abdullah b. Abbas eş-Şâverî ile anlaşamayan ağabeyi Ebü’l-Hasan’ın davranışlarından huzursuz olduğu için Yemen’i terketti ve Tunus’taki Mehdiye’ye gitti (322/934). Bu sırada Ubeydullah el-Mehdî ölmüş, yerine oğlu Kaim-Biemrillâh imam olmuştu. Yeni imamdan büyük ilgi gören Ca‘fer, çok geçmeden İsmâiliyye’nin en büyük âlim ve dâî*lerinden biri oldu; Fâtımîler’in Mağrib’de Hâricî Ebû Yezîd en-Nükkârî ile mücadelesinde aktif rol oynadı. Muiz-Lidînillâh zamanında “Seyyidü’l-ulemâ ve’l-fukahâ” unvanı ile taltif edilerek malî bakımdan da desteklendi. Ca‘fer’in 360 (970) yılı civarında öldüğü tahmin edilmektedir.

Eserleri. Ca‘fer b. Mansûrü’l-Yemen’in bir kısmı babası İbn Havşeb’e de nisbet edilen ve hemen hepsi İsmâilî akaidiyle ilgili olan yirmi kadar eserinden bazıları şunlardır: 1. Kitâbü’l-Keşf. Kur’an âyetlerinin aşırı bâtınî yorumlara tâbi tutulduğu bu eserde “et-Tîn” Hasan, “ez-Zeytûn” Hüseyin, “Tûr-i sînîn” Hz. Peygamber ve “el-Beledü’l-emîn” de Ali olarak te’vil

edilmiştir. Eser R. Strothmann (London ve Bombay 1952) ve Mustafa Galib (Beyrut 1984) tarafından neşredilmiştir. 2. Serâirü'n-nutakāʾ. 3. Esrârü'n-nutakāʾ. Hemen hemen aynı konuları ele alan bu eserlerden ikincisi, ilkinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş nüshası olarak görünmektedir. Her ikisinde de Âdem, Nûh, İbrâhim, Mûsâ, Îsâ, Muhammed ve Muhammed b. İsmâil gibi nâtık*ların te'villerine yer verilmiş, Esrârü'n-nutakāʾda ise Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonraki Şiî fırkaları da ele alınmıştır. Eserin bu kısmının metni ve İngilizce tercümesi The Rise of the Fatimids içinde (s. 81-106, 275-304) yayımlanmıştır. 4. eş-Şevâhid ve'l-beyân. Hz. Ali ile onun soyundan gelen imamların ve bunların tayin ettiği görevlilerin faziletleri hakkında âyetlerden ve Kur'an'daki peygamber kıssalarından delil gösteren bir eserdir. 5. el-Ferâiz ve hudûdü'd-dîn. Bazı kaynaklarda Tevîlü'l-ferâʾiż adıyla da anılan eser Yûsuf, Kehf ve Nûr sûrelerinin bâtınî te'villerini ve Ubeydullah el-Mehdî'nin imam olduktan sonra Yemen'e gönderdiği mektubu ihtiva etmektedir. 6. er-Ridâ fi'l-bâtın. Namaz, oruç, biatın yenilenmesi (tecdîdü'l-bey'a), da'vet* hiyerarşisi, imam, hüccet ve diğer mezhep görevlileri konularında yazılmış olan bu eser, diğer İsmâilî yazarların bahsetmedikleri da'vet organizasyonu hakkında bilgi vermesi bakımından önem taşımaktadır. 7. Tevîlü'z-zekât. Eserde zekâtın bâtınî ve mistik yönü üzerinde durulmaktadır. 8. Tevîlü sûreti'n-Nisâ (Risâletü Tevîli sûreti'n-Nisâ; son beş eserin yazma nüshaları için bk. Poonowala, s. 72-73). 9. el-Feterât ve'l-kırânât. el-Cefrü'l-esved diye de adlandırılan ve Hz. Ali'den gelen gizli bilgileri ihtiva eden eserde, 524'te (1130) kaybolduğu iddia edilen Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh'ın oğlu Tayyib'e atıflarda bulunulması sebebiyle, kitabın Ca'fer b. Mansûrü'l-Yemen'e ait olduğu konusunda şüpheler ileri sürülmüştür (bk. Ivanow, Ismaili Literature, s. 21). 10. Tevîlü'l-hurûfi'l-muceme (bk. Poonowala, s. 73). 11. Sîretü İbn Havşeb. Yazara aidiyeti şüpheli olan bu risâle İdrîs İmâdüddin tarafından Uyûnü'l-ahbâr'da kullanılmış ve Heinz Halm'ın yaptığı Almanca tercümesi Die welt des Orients'te (XII [1981], s. 107-135) yayımlanmıştır. 12. el-Âlim ve'l-gulâm. İsmâiliyye'nin popüler bir tarzda ele alınıp tanıtıldığı bu eserin de Ca'fer'e nisbeti şüphelidir (bk. Ivanow, Ismaili Literature, s. 22; Poonowala, s. 74-75). 13. Tevîlü emsâli'l-Kurân. 14. el-İsmü'l-azam. 15. Kasâid (eserlerin yazma nüshaları ve değerlendirilmeleri için bk. el-Mecdû', s. 138-139, 187-188, 190-191, 265-269; Ivanow, Ismaili Literature, s. 21-22; Poonowala, s. 70-75).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Mâlik el-Yemânî, Keşfü esrâri'l-Bâtıniyye (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1357/1939, s. 39-42; İdrîs İmâdüddin, Târîhu'l-hulefâi'l-Fâtımiyyîn bi'l-magrib, el-Kısmü'l-hâs min Kitâbi Uyûni'l-ahbâr (nşr. M. Ya'lâvî), Beyrut 1985, s. 78, 570-571; İsmâil b. Abdurrahman Ecînî el-Mecdû', Fehresetü'l-kütüb ve'r-resâil (nşr. Ali Nakı Münzevî), Tahran 1344 hş., s. 75, 134, 138-139, 186-188, 190-191, 240-241, 257, 260, 265-269, 278, 280, 296, 297; W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature, London 1933, s. 36; a.mlf., The Rise of the Fatimids, Calcutta 1942, s. 16, 18, dipnot 2, s. 275-304, metinler kısmı, s. 81-106; a.mlf., Ismaili Literature, Tahran 1963, s. 21-22; Brockelmann, GAL Suppl., I, 34; Sezgin, GAS, I, 578-579; İsmail K. Poonowala, Biobibliography of Ismaagılı Literature, Malibu-California 1977, s. 70-75; Hasan İbrâhim Hasan, Târîhu'd-devleti'l-Fâtımiyye, Kahire 1981, s. 483-488; Tâhâ el-Velî, el-Karâmita, Beyrut 1981, s. 182-184; Henry Corbin, Cyclical Time and Ismaili Gnosis, London 1983, s. 170, dipnot 2; S. M. Stern, "Poems on the Rebellion of Abu Yazıd", Studies in Early Ismaagılism, Leiden 1983, s. 146-152; Husain F. Al-Hamdanî, "Some Unknown Isma'ili Authors and their Works", JRAS (1933), s. 370-371; Abbas Hamdanî, "Evolution of the Organisational Structure of the Fatimı Da'wah", Ar.S, III (1976), s. 89-91; H. Halm, "Djafar b. Mansur al-Yaman", EI² Suppl. (İng.), s. 236-237.

Mustafa Öz

CA‘FER b. MÜBEŞŞİR

جعفر بن مبشر

Ebû Muhammed Ca‘fer b. Mübeşşir b. Ahmed es-Sekafî el-Kasabî (ö. 234/848-49)

Bağdat ekolüne bağlı Mu‘tezile kelâmcısı, fakih.

Hayatı hakkındaki bilgiler oldukça yetersizdir. Bağdat’ta doğdu ve ömrünün çoğunu burada geçirdi. Kelâm ilmini Ebû Mûsâ el-Murdâr’dan öğrendi. Haşviyye’nin ileri gelenlerinden biri olan kardeşi Hubeyş ve Cehmiyye’nin önemli âlimlerinden Bişr b. Gıyâs ile münazaralarda bulundu. İkna kabiliyeti ve güzel hitabeti sayesinde Zeydiyye’ye mensup olan Âne (Fırat civarında bir bölge) halkını Mu‘tezile mezhebine çevirdiği rivayet edilir. Darbımesellere konu olacak derecede zâhidâne bir hayat yaşadı. Siyasetin dışında kalmayı tercih ederek Halife Vâsik-Billah ile yakın adamı İbn Ebû Duâd’ın ısrarla yaptıkları kadılık tekliflerini ve gönderdikleri külliyetli miktardaki ikramları kabul etmedi. Bağdat’ta öldü.

Kaynaklar, yazdığı eserlerin isimlerinden hareketle Ca‘fer b. Mübeşşir’in tefsir ve hadisle meşgul olduğunu naklederse de onun asıl meşhur olduğu saha kelâm ve fıkıh ilimleridir. Kendisinden önceki Mu‘tezile âlimleri âhiret hallerinin sadece nakille (sem‘) bilinebileceğini kabul etmelerine karşılık o aklın bu konularda da hüküm verebileceğini savunarak aklın itikad alanındaki sınır ve yetisini genişletmiştir. Kaynakların naklettiği bazı kelâmî görüşleri şöyledir: Ruh bilinen cevherlerden ayrı türde bir cevherdir. Allah bütün kâinatı idare etmesi anlamında her yerdedir (Eş‘arî, s. 157). İlâhî irade insanı kötülük yapmaya ve inkâra zorlamaz; zira bir taraftan kötülük ve inkârı yasaklarken diğer taraftan kişiyi bunları yapmaya mecbur bırakmak ilâhî hikmete uygun düşmez. Bundan dolayı irade yöneldiği konuyu (muradı) gerektirici değildir.

Ca‘fer b. Mübeşşir de diğer Mu‘tezile çoğunluğu gibi rü’yetullah*ı inkâr eder. Ona göre bazı sahâbîler, Ehl-i sünnet âlimlerince rü’yet için delil

olarak gösterilen âyetteki (el-Kıyâme 75/23) nazar kelimesini “bakmak” mânasına almayıp “ilâhî rahmeti beklemek” tarzında te’vil etmişlerdir, bu te’vili yapanlardan biri de Hz. Ali’dir. Kur’an levh-i mahfûzda yaratılmıştır. Bir şey aynı anda iki yerde bulunamayacağı için sayfalardaki yazılar levh-i mahfûzdaki Kur’an’ın hikâye edilişinden ibarettir. Kur’an’ı okuyuş (telaffuz) okuyanın fiili olup onun tarafından meydana getirilmiştir, yani mahlûktur. Kur’an cevher de araz da değildir. İnsanın fiil gücü (istitâat*) fiile teşebbüsten önce ve fiil ile birlikte kendisinde mevcuttur. Peygamberler yanılma veya unutma yoluyla günah işleyebilirler ve yaptıklarından sorumlu olurlar. Bir arpa tanesinin dahi kasten çalınması büyük günah sayılır. Zira kasten işlenen her günah büyüktür ve onu işleyen fâsıktır, mümin adını taşıyamaz (Hayyât, s. 64; Eş‘arî, s. 271, 273). Hz. Ali Resûlullah’tan sonra insanların en faziletlisi olmakla birlikte Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın hilâfetleri meşrûdur; çünkü Hz. Peygamber Zâtüsselâsil Seriyyesi’nde ensar ve muhacirlerin faziletlileri dururken Amr b. Âs’ı kumandan tayin etmiştir. Cemel Savaşı’nda Ali haklı olmakla beraber kendisine karşı çıkan Talha, Zübeyr ve Âişe tövbe ettikleri için kendilerinden teberrî* edilemez, fakat Muâviye ve Amr b. Âs’tan teberrî etmek gerekir.

Ca‘fer b. Mübeşşir büyük çapta Nazzâm’ın tesiri altında kalmış, irade sıfatı konusunda Bişr b. Mu‘temir’e, Kur’an’a dair görüşlerinde İbn Keysân el-Esamm’a, ulûhiyyet telakkisinde de Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’a katılmıştır. Onun büyük günah hakkında yaptığı tarif Mu‘tezile adına kaydedilen üç görüşten birini oluşturmuştur. Ca‘fer b. Mübeşşir halku’l-Kur’ân* meselesinde Ehl-i sünnet’in görüşüne yaklaşmış, imâmet noktasında ise Zeydiyye’ye ait fikirleri savunmuş, bu sebeple görüşlerine uyanlar Ebü’l-Hüseyin el-Malatî tarafından bu mezhebin fırkaları arasında gösterilmiştir (et-Tenbîh, s. 34). Kaynakların hemen hepsi Ca‘fer b. Mübeşşir’in Bağdat Mu‘tezilesi ileri gelenlerinden olduğunda ittifak ettiği halde Muhsin el-Emîn kendisini Şiî bir âlim olarak tanıtmaya çalışmıştır (Ayânü’ş-Şîa, IV, 138). Onun bu tahmini Ca‘fer b. Mübeşşir’in Hz. Ali hakkındaki görüşlerinden kaynaklanmış olmalıdır. Ca‘fer b. Mübeşşir’in yazdığı eserlerin listesinden anlaşıldığına göre bilgi teorisinde Câhiz’i, iman-amel ilişkisinde İbn Şebîb’i ve yaratma konusunda Burgus’u tenkit etmiş, “lutuf” nazariyesini benimseyenleri reddetmiştir.

Ca‘fer b. Mübeşşir’in itikadî görüşlerini benimseyenlere Ca‘feriyye denilmiştir. Onun görüşlerine katılanların büyük bir yekün teşkil ettiği nakledilmekle beraber bunların kimlerden ibaret olduğu hakkında fazla bilgi mevcut değildir. En meşhurları arasında Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât, Ebû Mücâlid Ahmed b. Hüseyin el-Bağdâdî ve Ebû Ca‘fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî sayılabilir (İbnü’l-Murtazâ, s. 85; Ahmed Emîn, III, 79). İbnü’r-Râvendî, Kadî Abdülcebbâr, Abdülkahir el-Bağdâdî ve Şahfûr b. Tâhir el-İsferâyînî Ca‘fer’in görüşlerini tenkit edenler arasında yer alır.

Dikkat çekici bazı fıkhî görüşler ileri süren Ca‘fer b. Mübeşşir’in bu alanda Zâhirîler’in metoduna yakın bir anlayışa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre fıkıh sahasında Kur’an ve Sünnet’in zâhirine ve icmâa uymak gerekir, re’y ve kıyasla hüküm vermek isabetli değildir. Ashabın şarap içene had cezası uygulanacağı hususunda icmâ etmeleri hatalıdır. Zira onlar bu konuda nassa değil kendi reylerine dayanmışlardır. Böylece Ca‘fer bu meselede Hâricîler’in Necedât fırkasıyla aynı görüşü paylaşmış bulunmaktadır. Yine ona göre üç türlü ülke vardır: Dâr-ı îmân, dâr-ı küfr ve dâr-ı fısk. Bu taksim dikkate alındığı takdirde Abbâsî idaresi altındaki topraklar dâr-ı fısk kavramına uygun düşmektedir.

Eserleri. Ca‘fer b. Mübeşşir’in kaynaklarda isimleri zikredilen, ancak hiçbiri günümüze kadar ulaşmayan eserleri şunlardır: A) Kelâma Dair Eserleri. Kitâbü’l-Hikâye ve’l-mahkî, Alâ Ashâbi’l-maârif ale’l-Câhiz, el-Hücce alâ ehli’l-bida, Meâni’l-ahbâr ve şerhuhâ, Alâ Ashâbi’l-lutf, el-Emr bi’l-marûf ve’n-nehy ani’l-münker, Nakzu Kitâbi İbn Şebîb fi’l-ircâ, el-Yakın alâ Burgus fi’l-mahlûk, Kitâbü’t-Tevhîd alâ esnâfi’l-Müşebbihe ve’l-Cehmiyye ve’r-Râfizâ, Marifetü’l-hucec. B) Fıkıh ve Tefsire Dair Eserleri. el-Eşribe, es-Sünen ve’l-ahkâm, el-İctihâd, et-Tahâre, Kitâbü’l-Harâc, el-İcmâ mâ hüve, Alâ Ashâbi’l-kıyâs ve’r-rey, Kitâbü’d-Dâr, Kitâbü’l-Âsâr el-kebîr, en-Nâsih ve’l-mensûh, Alâ Ashâbi’l-hadîs.

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntisâr, s. 63-64, 68; Eş'arî, Makalât (Ritter), s. 157, 230, 271, 273, 337, 415, 464, 588, 600; Malatî, et-Tenbîh ve'r-red, s. 34, 38; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 208; Kadî Abdülcebbâr, el-Mugnî, IV, 214; IX, 12; XVII, 298; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 168-169; a.mlf., Usûlü'd-dîn, s. 168, 256; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VII, 162; İsferâyînî, et-Tebsîr (Kevserî), s. 47; Safedî, el-Vâfî, XI, 156; İbnü'l-Murtazâ, Tabakatü'l-Mutezile, s. 76, 77, 85; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 121; Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, Beyrut 1351-55/1933-36, III, 79, 148; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 281; Ayânü'ş-Şîa, IV, 138; Nüveyhiz, Muᶜcemü'l-müfessirîn, I, 125; A. N. Nader – J. Schacht, "Djafar b. Mubashshir", EI² (İng.), III, 373.

Emrullah Yüksel

CÂFER PAŞA CAMİİ

Kıbrıs Girne'de XVI. yüzyıla ait cami.

Ağa Câfer Paşa Camii adıyla da anılan yapı, Kıbrıs Beylerbeyi Câfer Paşa tarafından XVI. yüzyıl sonunda yaptırılmıştır. 1008 Muharreminde (Ağustos 1599) düzenlenen vakfiyesinde camiye Kıbrıs'ta

pek çok çiftlik, bahçe, tarla, zeytinlik, ev, ambar, ahır vb.nin vakfedildiği belirtilir. Vakfiyeden, ayrıca Konya'daki mevlevîhâneye de büyük ölçüde pay ayrılmış olduğu görülmektedir. 1974'ten önce EOKA tedhiş örgütünün elinde bulunan cami, Kıbrıs Barış Harekâtı'ndan sonra kurulan bir dernek, kısmen de Vakıflar ve Din İşleri Dairesi'nin yardımlarıyla tamir görerek (Eylül 1974-Temmuz 1975) ibadete açılmıştır.

Câfer Paşa Camii, Kıbrıs'ın Türk devrinde yapılmış belli başlı bütün camiler gibi dikdörtgen biçiminde enine uzanan bir mekândan ibarettir. İki sütuna dayanan üç kemerli bir son cemaat yerini takip eden harimi, kıble duvarı istikametinde atılmış kemerlere oturan bir çatı ile örtülmüştür. Yine Kıbrıs camilerinin çoğunda görüldüğü gibi sol tarafta bir bölüm duvarla bölünerek esas mekândan ayrılmıştır. Son cemaat yerine bitişik olan minare kesme taştan inşa edilmiş olup basit bir çıkmaya oturan şerefesiyle sade bir mimariye sahiptir.

Câfer Paşa'nın bu camiden başka Magosa'da bir su yolu ile çeşme vakfettiği bilinmektedir. Ayrıca Magosa Kalesi içindeki bir hamam da (Kertikli Hamam) onun evkafındandır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmet Konur, Kıbrıs Türkleri, İstanbul 1938, s. 98, 101; Halil Fikret Alasya, Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri, Ankara 1964, s. 190-192; Oktay

Aslanapa, Kıbrıs'ta Türk Eserleri, İstanbul 1975, s. 23, 24; M. Kâmil Dürüst, Kıbrıs Rehberi, İstanbul 1983, s. 95; Mustafa Haşim Altan, Belgelerle Kıbrıs Türk Vakıflar Tarihi (1571-1974), Girne 1986, I, 15-25, 168, 238, 239, 471, 519; II, 1347, nr. 540.

Semavi Eyice

CÂFER PAŞA TEKKESİ

İstanbul Eyüp'te XVI. yüzyıla ait tekke.

Kalenderhâne caddesi üzerinde yer alan ve Kırîmî Tekkesi adıyla da tanınan tekke, Vezir Câfer Paşa (ö. 995/1586-87) tarafından yaptırılan medrese ve türbeden ibaret küçük bir külliye içinde yer almaktadır. Külliyenin halen iyi durumda bulunan medresesi 1970'ten beri kız Kur'an kursu olarak kullanılmaktadır.

Üzerinde bulunan şair Nihâdî'ye ait kitâbeden inşa tarihinin 993 (1585) olduğu anlaşılan türbede Câfer Paşa'nın aile fertleriyle birlikte kendisi ve oğlu İsfendiyar Bey'in mermerden sandukaları bulunmaktadır. Türbeye esas girişin sivri kemerli, günümüzde harap bir halde bulunan kitâbeli bir kapı vasıtasıyla sağlandığı anlaşılmaktadır. Hemen sol taraftaki medrese giriş kapısından ise türbenin yanındaki üstü açık bir geçide, oradan da dershane-mescid kısmına geçilir. Türbe cephesi iki katlı olup bu cephe iki sıralı dörder pencere ile hareketlendirilmiştir. Üst pencereler sivri kemerli, alt pencereler ise dikdörtgen biçimli ve lokmalı demir şebekelidir. Cephenin sağ tarafında aksı çarpık, kemerli bir giriş daha vardır. Üstü açık olan bu bölümde halen mevcut ahşap küçük bir baraka dükkân olarak kullanılmaktadır.

Tekke ilk kurulduğunda Halvetiyye tarikatına ait iken daha sonra Kadiriyye'ye geçmiş, son dönemde Mehmed Sâlih Sırrı Efendi adlı bir kişi tarafından Sa'diy-ye Tekkesi'ne dönüştürülmüştür. Meşihat ihdas edilerek (vaz'-ı meşîhat) tekkeye dönüştürülen bu tür türbelerde olduğu gibi tevhidhâne türbe kısmından pencereli bir duvar veya bir parmaklıkla ayrılır. Gerek tekke listelerinde gerekse Mehmed Sâlih Sırrı Efendi'ye ait vakfiye özetinde Câfer Paşa Türbesi'nden ve Câfer Paşa Türbesi'nde bulunan bir hücreden bahsedildiğine göre tekke türbe bitişiğindeki bir odadan ibaret olmalıdır.

Eyüp Hâki Baba Kadirî Dergâhı son şeyhi Nazmi (Ceyhan) Efendi (ö. 1990) ile Bedevî Dergâhı son şeyhi İbrâhim Efendi'nin oğlu Hakkı

Kırmızıtaçlı’dan elde edilen şifahî bilgilerden, son devirde âyinlerin medresenin kubbeli dershane-mescidinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu durumda o yıllarda tevhidhânenin harap bulunduğunu söylemek mümkündür. Tekkenin son şeyhi, Eyüp-Bahariye Taşlıburun Sa‘dî Dergâhı şeyhi Süleyman Efendi’nin halifelerinden mûsikişinas Kırımlı Hacı Hâfız Efendi’nin oğlu İzzet Efendi’dir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 6290/1; İstanbul Vakıflar Başmüdürlüğü Arşivi, Mebânî-i Hayriyye İdâresi Defterleri, yaprak nr. 10, sıra nr. 73, nr. 1097, 1341, s. 152-153, nr. 284; Nüfus İstatistiği (haz. İstanbul Şehremâneti, 1330 r.), Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 66; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 408; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 278-279; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 29; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh, s. 129, 302; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 3; Sicill-i Osmânî, II, 70-71, Sıhriyyetnâme, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2802, vr. 20; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 248; Atillâ Çetin, “İstanbul’daki Tekke, Zaviye ve Hankahlar Hakkında 1 Muharrem 1199 Tarihli Atiyye-i Seniyye Müfredat Defteri”, VD, XIII (1981), s. 583-590; A. Bilgin Turnalı – Esin Yücel, “İstanbul’da Az Bilinen Bazı Tekkelerin Yerlerine Dair Bir Araştırma (II)”, TDA, sy. 70 (1991), s. 177-191.

A. Bilgin Turnalı